

pp. 3–46. Malden: Blackwell. (Blackwell Readers in Anthropology, 1) [2nd ed.]

Kim, Choong Soon

1990 The Role of the Non-Western Anthropologist Reconsidered. Illusion versus Reality. *Current Anthropology* 31/2: 196–201.

King, Bruce M.

2002 Human Sexuality Today. New Jersey: Prentice Hall.

Lazarus, Neil

2011 The Postcolonial Unconscious. Cambridge: Cambridge University Press.

Low, Setha M., and Denise Lawrence-Zúñiga (eds.)

2003 The Anthropology of Space and Place. Locating Culture. Malden: Blackwell. (Blackwell Readers in Anthropology, 4)

Muchoki, Samuel

2010 Conducting Research in a Collateral Institution. Lessons from the Field. *Mila* 11: 77–83.

2011 Vocabulary Used by Sexual Offenders. Meaning and Implications. *Culture, Health & Sexuality* 13/1: 101–113.

Muchoki, Samuel, and Simiyu Wandibba

2009 An Interplay of Individual Motivations and Sociocultural Factors Predisposing Men to Acts of Rape in Kenya. *International Journal of Sexual Health* 21/3: 192–210.

Munthali, Alister

2001 Doing Fieldwork at Home. Some Personal Experiences among the Tumbuka of Northern Malawi. *The African Anthropologist* 8/2: 114–136.

Naerssen van, Ton, Ernst Spaan and Annelies Zoomers (eds.)

2008 Global Migration and Development, Madison, New York: Routledge.

Ntarangwi, Mwenda

2010 Reversed Gaze. An African Ethnography of American Anthropology. Urbana: University of Illinois Press.

Nyamongo Isaac K.

2007 Teaching and Training in Anthropology in Kenya. The Past, Current Trends, and Future Prospects. *The African Anthropologist* 14/1–2: 19–42.

Ottenheimer, Harriet Joseph

2009 The Anthropology of Language. An Introduction to Linguistic Anthropology. Belmont, CA: Wadsworth.

Parekh, Bhikhu C.

2002 Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory. London: Harvard University Press.

Russell, Bernard H.

1994 Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Said, Edward W.

2003 Orientalism. New York: Vintage Books.

Smart, Alan, and Josephine Smart

2003 Urbanization and the Global Perspective. *Annual Review of Anthropology* 32: 263–285.

Ulin, Robert C.

2001 Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory. Malden: Blackwell. [2nd Ed.]

Zaman, Shahaduz

2008 Native among the Natives. Physician Anthropologist Doing Hospital Ethnography at Home. *Journal of Contemporary Ethnography* 37/2: 135–154.

Dionysosreligion und Christentum

Ein ökumenischer Ansatz von
Vjačeslav I. Ivanov

Ein Rezensionartikel

Brigitte Wiesenbauer

Dionysos ist bekannt als griechischer Gott der Fruchtbarkeit und des Weines, der die Menschen zu ekstatischen Festen und Umzügen alle Mühen des Alltags vergessen ließ. Als sterbender und wiederkehrender Vegetationsgott war er mit dem Blühen und Vergehen der Natur verbunden und stand in wichtiger Beziehung zum Leben der Menschen. Der Autor des Buches "Dionysos und die vordionysischen Kulte"¹ ist der 1866 in Moskau geborene und 1949 in Rom gestorbene russische Gelehrte und Schriftsteller Vjačeslav I. Ivanov. Er studierte in Berlin Altertumswissenschaften, schlug aber keine akademische Laufbahn ein. In Sankt Petersburg war er Mittelpunkt eines Kreises von Literaten, Künstlern und Gelehrten. Ivanov vertrat einen realistischen Symbolismus, der eine andere Wirklichkeit hinter den sichtbaren Dingen annimmt. Den Mythos sah er als das Werk einer Gemeinschaft, die diese innere Wahrheit in gleicher Weise versteht und erlebt (Ferber in Ivanov 2011: 13).

Ivanov veröffentlichte das genannte Buch auf Russisch bereits 1923 in Baku. Da die Thematik in der UdSSR zu jener Zeit wenig populär war und er 1924 nach Italien emigrierte, blieb dieses Werk weitgehend unzugänglich. Es wurde daher ins Deutsche übersetzt. Diese deutsche Übersetzung sollte bereits vor etwa 70 Jahren veröffentlicht werden. Ivanov starb kurz vor Abschluss der Arbeit und das Werk geriet in Vergessenheit. Es ist Michael Wachtel, Professor für Slawistik in Princeton, und Christian Wildberg, Professor für griechische Literatur und antike Philosophie ebenfalls in Princeton, zu verdanken, dass dieser wichtige Beitrag zur griechischen Religionsgeschichte nun doch noch seine Leser findet. In diesem monumentalen Werk – so Wachtel – kam Ivanovs "tiefes und vielschichtiges Verständnis der griechischen Religion – als Dichter, Mythenforscher, Philosoph, religiöser Denker und Gelehrter – zur Reife" (xii).

In der Einleitung fasst Michael Wachtel unter

1 Vjačeslav Ivanovič Ivanov: Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. 416 pp. ISBN 978-3-16-150208-8. Preis: € 59,00

der Überschrift “Vjačeslav Ivanov und sein Dionysos-Buch” (xi–xxvi) die komplizierte Entstehungsgeschichte des Werkes zusammen. Christian Wildberg gibt in “Religion, Geschichte und Religionsgeschichte. Einführende Bemerkungen zu Ivanovs ‘Dionysos’” (xxvii–xxxix) eine wissenschaftshistorische Einordnung. Schließlich äußern sich beide Herausgeber “Zur Edition” (xlii–xlvi). Die Abbildungen von einigen Manuskriptseiten, die mit zahlreichen Korrekturen und Ergänzungen versehen sind, geben einen Eindruck davon, welche Schwierigkeiten die Herausgeber dieses unvollständig gebliebenen Manuskripts zu bewältigen hatten. Sie prüften u. a. alle Verweise und Zitate nach, ergänzten das Werk um eine Bibliografie (375–381) und erweiterten das Register, das in Mythos sowie Kult und Symbolik aufgeteilt war, um ein Namens- und Stellenregister (383–416).

Obwohl Ivanov die deutsche Sprache fast wie ein Muttersprachler beherrschte, wollte er das Dionysos-Buch nicht selbst übersetzen. Die von der Übersetzerin Käthe Rosenberg angefertigte Übersetzung hat er überarbeitet und z. B. die Originalzitate aus dem Griechischen in Hexametern und Distichen formuliert. Aber auch den übrigen Text hat er mehrfach überarbeitet und umgeschrieben. Wachtel schreibt dazu: “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” (xxv). Das Werk konnte wegen seiner philologischen und stilistischen Akribie nicht mehr zu seinen Lebzeiten veröffentlicht werden. Die “Dokumente zur Entstehungsgeschichte des deutschen ‘Dionysos’” (345–370) zeigen den Briefwechsel von 1937 bis 1954 zwischen dem Autor und seinen Verlegern sowie anderen Beteiligten.

Dieses Buch ist nach Christian Wildberg ein Zeugnis für die Bedeutung und den Glanz der Dionysos-Forschung im vorigen Jahrhundert, die u. a. auf Friedrich Nietzsches 1872 erschienenes Werk “Geburt der Tragödie” zurückgeht. Der “rasende Gott” faszinierte in gebildeten Kreisen und wurde zum Symbol für eine zerrissene und im Umbruch befindliche Welt. Die Sonderstellung des Dionysos fasst Ivanov in dem Satz zusammen: “Alle Gottheiten verkörpern ein Gesetz; alle sind sie Gesetzgeber und selber gesetzmäßig. Einzig Dionysos verkündet und verwirklicht die Freiheit” (xxvii, 49). Viele Alttertumswissenschaftler schlossen aus der Sonderstellung des Dionysos in der griechischen Religion, dass er ein fremder Gott gewesen sei, als sein Herkunftsort wurde Thrakien angenommen. Demgegenüber betonte Ivanov – und das ist auch die Aussage des Buchtitels – den Zusammenhang der

Dionysosreligion mit älteren Kulturen: “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” (290). Die Entzifferung der Linear-B-Schrift, die im Jahr 1952 gelang, bestätigte im Nachhinein Ivanovs Einschätzung vom hohen Alter der Dionysosreligion in Griechenland.

Das Buch ist in zwölf Kapitel gegliedert, von denen das letzte eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse enthält. Bereits nach der Lektüre weniger Sätze wird deutlich, dass es sich um das Werk eines Mannes handelt, der nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Dichter war. Eine ausnehmend schöne, präzise und bildreiche Sprache entführt den Leser gleich dem namenlosen Heros “aus dem Kreise der dunklen Dämonen der Unterwelt und somit aus der Enge der Heimat heraus”; oder führt ihn zum gewaltigen Jäger Zagreus, der “nachts in Bergschluchten schweift und Menschen, die ihm begegnen, zum Hades hinuntersendet, in Böotien und Attika ...” (1). In seiner Einführung merkt Wildberg an, dass das Werk langsam gelesen werden will. Bei flüchtiger Lektüre könne es leicht passieren, “die bemerkenswerten Grundüberzeugungen zu übersehen, auf denen Ivanov sein Werk errichtet hat”. Diesen begegne man aber “hin und wieder, oft recht unvermutet, in prägnanten Formulierungen” (xxxii). Zum Teil kann man den Text nur langsam lesen, weil die Ivanovsche Sprache die Gedanken in ungewohnte Richtungen lenkt. Dies mag damit zusammenhängen, dass er als russischer Muttersprachler den Text der deutschen Übersetzerin so überarbeitet hat, dass sonst übliche, durch die Sprache vorgegebene Denkschemata verlassen werden. Diesen Pfaden folgend gerät man unversehens in tiefgründiges Nachdenken über alte und älteste Überlieferungen und fragt sich z. B., was es eigentlich bedeutet, einer Wahn erzeugenden Macht, einem Gott also, einen Namen zu geben, wie die Griechen es taten. Auch erscheint es fast unmöglich, den Text zusammenzufassen oder zu kürzen. So endeten meine Versuche, besonders interessante Passagen zu exzerpieren, immer wieder in einem wortwörtlichen Abschreiben des Textes.

Diese etwas umständlichen Präliminarien lassen schon vermuten, dass die Frage, worum es in diesem Werk eigentlich geht, nicht ganz einfach

zu beantworten ist. Neben der Herkunft der Dionysosreligion thematisiert Ivanov auch andere Forschungsfragen der Altertums- und Religionswissenschaft, z. B. die Frage nach dem Ursprung der Tragödie. Auch bringt er Ordnung in das Chaos einer Vielzahl orgiastischer Lokalkulte. Der Wert des Buches bemisst sich laut Wildberg aber nicht daran, inwieweit Ivanov mit seiner Hypothese zur Entstehung der Dionysosreligion recht hatte: "Es geht nicht um Rechthaben, vielleicht nicht einmal um Erkenntnisfortschritt" (xxxix). Ivanov geht es in diesem Werk nach meinem Eindruck auch darum, die griechische Religion in all ihren Facetten, auch wiederholend und dann in immer anderen, noch besseren Formulierungen und eindrucksvolleren Bildern dem Leser wieder und wieder vor Augen zu stellen. Wie Nietzsche scheut er sich dabei nicht, "bis zu den Abgründen der dunkelsten und ursprünglichsten Regungen der menschlichen Seele vorzudringen ..." (xxxiv). Damit stellt er sich gewissermaßen in die delphische Tradition und ergänzt das "Erkenne dich selbst" der Pythia um ein "Erkenne die Ursprünge deiner Kultur". Im 11. Kapitel "Die Entstehung der Tragödie" schreibt er zum Satyrspiel, wie einen Augenblick lachend der efeu-umkränzte Gott auftaucht, "der Zauberer und Trugmeister, umringt von den tanzenden Dämonen der finsternen Schlünde", und der Zuschauer, "getroffen von dem kathartischen Strahl des dionysischen inneren Erlebnisses", erkenne: "Das bist Du" (263).

Sicher war es ursprünglich geplant, sich mit diesem Werk an ein größeres Publikum zu wenden. Dies erscheint einerseits aberwitzig angesichts einer Vielzahl von Zitaten auf Griechisch sowie im Text nur angedeuteter Sujets aus der griechischen Mythologie und Literatur, die als dem Leser bekannt vorausgesetzt werden. Andererseits ist das Werk als eine Mahnung zur Erinnerung an die eigene Geistesgeschichte zu verstehen, die sich sehr wohl an ein größeres Publikum wendet. Es kommt dem Versuch gleich, 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" (xxxiii). Diese Mahnung richtet sich in besonderer Weise an die Vertreter eines aufgeklärten, durch die Reformation geprägten Humanismus, deren Umgang mit der Antike Ivanov zutiefst missbilligte. Diese Kritik ist im Artikel "Humanismus und Religion. Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz", Anhang II (317–343), recht drastisch formuliert. Im Gegensatz zur "Konvention seiner Zeit, die Religion der Menschheit aus der emotionalen Distanz des aufgeklärten Agnostizismus zu erforschen", verfolgte er einen

anderen Ansatz. Wie der Religionsphilosoph Vladimir Solovev sah er die Dionysosreligion als eine wichtige Etappe in der Menschheitsgeschichte. Sie stellte eine großartige Neuerung dar und in ihr fanden sich zahlreiche ältere Kulte zusammen: "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 Mythen festzuhalten, griffen die fröhliche Kunde von Dionysos begeistert auf" (2).

Das Phänomen der vordionysischen Religionen ist für Ivanov vor allem in einer Tatsache des inneren Bewusstseins gegeben. Es handelt sich um ein immer gleiches, seelisches Ereignis, das je nach Umgebung verschiedene Formen annimmt. Nach seiner Auffassung entwickelt sich das religiöse Bewusstsein zu höheren Formen. In den Religionen der Vorzeit sei eine religiöse Idee wie ein Keim enthalten, der sich nach und nach entwickelt und ausbildet. Die älteren Religionen könnten daher nur vom Standpunkt der späteren Entwicklung aus ganz verstanden werden (xxxvii f.). Diesen Erkenntnisprozess im religiösen Wandel beschreibt er an vielen Beispielen, z. B.: "Das dunkle Bewusstsein der Wesensidentität des vordionysischen Gottesbegriffs und ... einer älteren, volkstümlicheren ... 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" (3). Für Ivanov war Dionysos in Zeus vorgebildet. Davon spricht auch der Mythos, demzufolge er nicht nur aus der sterblichen Mutter, sondern auch aus dem Schenkel des Vaters geboren war. Im leidenden und sterbenden, von den Titanen zerrissenen Knaben Dionysos, Sohn eines Gottes und einer menschlichen Mutter, war nach Ivanov Jesus vorgebildet: Die dionysische Idee suchte 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" (303).

Diese ein wenig unheimliche Vorstellung von einer Idee, die sich in grauer Vorzeit erstmals zeigte und sich seitdem in immer neuen Formen weiterentwickelt, erinnert vielleicht am ehesten an eine Lawine, die sich – einmal in Gang gesetzt – langsam, aber unaufhaltsam weiterbewegt und irgendwann im Tal ankommen wird. Diese Metapher greift Ivanov jedenfalls in dem Gedicht "Harmonie der

Sphären” auf, das er in seinem Todesjahr verfasste: “Der Gletscher taut – oder gleitet langsam hinab und kleidet die Welt. ... Und das körperlose Gehör wird erfüllt vom Sphärenklang der harmonischen Gründe. Werde ich dann die stumme Sprache der Berge, das dumpfe Lawinengrollen, erlauschen?” (2011: 63). Es fällt schwer, sich vorzustellen, dass er dabei nicht auch an die in seinem Opus magnum entwickelte Idee von einer sich immer deutlicher zeigenden ökumenischen Wahrheit gedacht hat. Angesichts “des rasch sich entrollenden historischen Schicksals” empfiehlt er dem Humanismus, “den strengen Mahnruf ‘stirb und werde’” zu beherzigen und sich auf seine Berufung zu besinnen, “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” (317).

Ivanov charakterisiert seine Untersuchung der Dionysosreligion im 12. Kapitel als eine philologische und bezieht sich dabei auf die von August Boeckh begründete Real-Philologie, die über Textkritik und -interpretation hinausgehend historische Tatsachen berücksichtigt und somit eine “Wissenschaft von der Entstehung und allmählicher Umgestaltung der Kultformen” sein kann. Sie suche 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” (275). Da für Ivanov das Phänomen der vordionysischen Religionen vor allem in einer Tatsache des inneren Bewusstseins gegeben ist, ergibt sich folgende Schwierigkeit: Die Überlieferungen von den Tatsachen des seelischen Lebens sind wesentlich jünger als die zur Zeit der Aneignung der neuen Religion. Aus den jüngeren Zeugnissen seien nun also Rückschlüsse zu ziehen “vom späteren Zustand auf den, der ihn logisch in der Vergangenheit bedingt haben muß” (277). Dazu müsse der einfachste Inhaltskern herausgeschält werden, dies erfordere die Fähigkeit des Einfühlens. Für die Existenz eines solchen Kerns und für die Echtheit des darin aufbewahrten Erlebnisses bürgt “der den Griechen eigene Konservatismus in der religiösen Emotionsphäre und im Mythos” (277). Als Beispiel wird angeführt, wie sich ein Philosophem der Neoplatoniker von der Doppelnatur des Menschen als ein altes Mythologem herausstellt, d. h., das Philosophem erweist sich als Exegese des Mythologems und war bereits als Keim in Letzterem an-

gelegt. Das Mythologem seinerseits stellt eine Weiterentwicklung eines älteren Volksglaubens dar usw. Der Ritus ist nach Ivanov die zuverlässigste Basis einer religionsgeschichtlichen Rekonstruktion. Er müsse neben den materiellen Existenzbedingungen, die ihn hervorgerufen haben, erklärt und als Tatsache des seelischen Lebens ausgelegt werden (278). Zusätzlich zu den direkten Zeugnissen über den Ritus seien Widerspiegelungen oder Projektionen des Ritus im Mythos zu berücksichtigen. Er entwickelt im Folgenden ein allgemeines Schema der mythenbildenden Funktionen im religionsgeschichtlichen Prozess. Dabei weist er darauf hin, dass von wesentlicher Bedeutung für die Erklärung von Ritus und Mythos ihre Migration ist.

Ivanov führt seine Leser in den Kapiteln 1–11 durch die Geschichte der Dionysosreligion, wobei er auf alle ihm verfügbaren Überlieferungen und Darstellungen zurückgreift und in seine Schilderungen einbezieht. Mit seinen Erklärungen und Deutungen zeichnet er das Bild einzelner Kulte, die sich durch Kontakt und Austausch untereinander bzw. ihrer Zusammenführung weiter entwickelten und neue Ideen aufkommen ließen. Das Phänomen des Orgiasmus weist laut Ivanov nach Thrakien, von wo aus er sich durch “Ansteckung” in mehreren Wellen ausbreitete. Die Berührung des Hellenentums mit wahnwitzigen Scharen und kriegerischen Weibern ist als Motiv in der Literatur wiedergegeben (Euripides: “Die Bakchen”), spiegelt aber nach seiner Auffassung auch eine historische Wahrheit. Die Doppelaxt, ein untrügliches Zeichen für die Erscheinung des Orgiasmus, findet sich bereits bei den Hethitern, die eng mit Kreta verbunden waren.

Im 1. Kapitel “Dionysos unter anderen Namen” begegnet uns eine gestalt- und namenlose, auf Bocksopfer begierige Gottheit. Diese Religion der leeren Throne und Altäre ist nach Ivanov der Keim der Dionysosreligion. Einer namenlosen weiblichen Gottheit der Nacht und der Erde galt dagegen der Orgiasmus alter Frauengemeinschaften. Der ewig verweilenden Göttin wurde ein göttlicher Gemahl beigegeben, der das Blühen und Vergehen in der Natur mit einem ebensolchen Schicksal, nämlich Tod und Wiederauferstehung, verkörperte. Die Religionen, die bereits einen Namen für ihre Gottheit hatten – Ivanov nennt sie “Dionysos unter anderem Namen” – übernahmen später den Namen Dionysos oder sie behielten ihn bei und verdoppelten so den Kult. Diese vordionysischen Kulte entwickelten getrennt einzelne Elemente der späteren Dionysosreligion.

Das Kapitel “Die delphischen Brüder” beleuchtet die Beziehung zwischen Apollon und Dionysos. Apollon erschlug den Wächterdrachen Python

und bemächtigte sich des Orakels in Delphi. Ivanov deutet diese Geschichte als eine Reform hellenischer Mantik und Gesinnung. Die Gefährlichkeit und Anarchie des Dionysos findet in Apollon einen Ausgleich. In der Verbindung dieser zwei Götter ist laut Ivanov die „chemische Formel der Seele des antiken Hellenentums beschlossen“ (49). Dionysos tritt häufig in Gemeinschaft mit einer Göttin auf, zumeist Artemis. Im Kapitel „Die Throngenossin des Dionysos“ wird ausgeführt, dass darin wiederum die grundlegende Idee der Zweiheit, der Dyas, ausgedrückt ist. In weiteren Kapiteln wird zwischen einem Festland- und einem Inselkult unterschieden. Deren Gemeinsamkeiten – wilde Umzüge der Mänaden, orgiastische Opfer – deuten auf einen gemeinsamen Ursprung. Die Unterschiede verweisen dagegen auf die Verbindung mit nichthellenischen Religionen. Der Festlandkult mit Drachen, Schlange und den mit Efeu umwundenen Thyrsosstab wurde durch Thrakien beeinflusst. Der Inselkult mit Stier, Delphin, zweischneidiger Doppelaxt und Weinrebe nahm dagegen Elemente aus Kreta und Kleinasien auf. Beide Typen verschmolzen miteinander, wodurch der Bildungsprozess der Dionysosreligion vollendet wurde.

Das Kapitel „Die Bukolen“ thematisiert u. a. die kultische Vermählung des Dionysos mit der Gattin des Archon-Basileus zum Frühlingsfest der Antheserien als Bestandteil der athenischen Staatsreligion. Diese heilige Hochzeit versinnbildlichte die Zusammenfügung zweier Kultrationen: des bukolischen Kultes und der der Bergmänaden. Ihre Vereinigung zeitigte die Geburt des Dionysos. Im Kapitel „Der orphische Dionysos“ wird gezeigt, wie die orphische Glaubenslehre Dionysos mit dem Gedanken der Zerstückelung und der Wiederausammenfügung des Opfers identifizierte. Apollon als dem Prinzip der Einheit steht Dionysos als Prinzip der Zweiheit gegenüber. Die „unergründliche Konsubstanzialität der delphischen Brüder ist in der Gestalt des Orpheus versinnbildlicht, der ein Mittler zwischen beiden Wesenheiten ist“ (174). Beide erscheinen als Pole im Wechsel zwischen Vielheit und Einheit, zwischen dieser und jener Welt. Die orphische Vorstellung von den kühlen Wassern des Gedächtnisses ergänzte den Weg der irdischen Teilung und des Vergessens durch den Weg der Wiedervereinigung und der Erinnerung.

Das Kapitel „Pathos, Katharsis, Tragödie“ erläutert die Entwicklung zu einem rituellen Dualismus der olympischen Kulte einerseits und der unterweltlichen Kulte andererseits mit einer strikten Trennung beider Sphären. Daraus ergab sich die Notwendigkeit der Katharsis, also der Reinigung von allem Leidenschaftlichen und Leidvollem, um

an den lichten Gottesdiensten zu Ehren Apollons teilnehmen zu können. Dionysos verlieh den Leidenskulten Autonomie und erschien – da er beiden Welten angehörte – als Erreger und als Löser des Pathos, Verursacher der Raserei und ihr Bezwingler gleichermaßen. Ivanov sieht den Dionysoskult als eine neue Religion der reinigenden und gemeinsamen Handlungen und der geheimen Weihen, wodurch die späteren Mysterien angekündigt und begründet werden. Für ihn ist die Dionysosreligion das Neue Testament der Hellenen, weil sie „zum ersten Mal zwischen Mensch und Gottheit eine beide verbindende Verbindung herstellt, die in der inneren religiösen Erfahrung der enthusiastischen Reinigung erlebt wird“ (302). Als Folge des kultischen Dualismus wurden die orgiastischen Formen aus den Apollon unterstehenden musischen Künsten ausgeschlossen. Die Dionysosreligion eröffnete ihnen den Weg musischer Entwicklung der tragischen Art.

Im 12. Kapitel „Der Weg der Forschung. Das Problem der Herkunft der Dionysosreligion“ charakterisiert Ivanov das religiöse Denken des vordionysischen Orgiasmus in drei Punkten: 1. Das – ursprünglich menschliche – Opfer war identisch mit der Gottheit, der es dargebracht wurde. 2. Die Teilnehmer der Orgien, die Mänaden, waren – sofern sie den Zustand des Enthusiasmus und der Gottbesessenheit erfuhren – mit der Gottheit identisch. 3. Das Wesen der Gottheit wurde als zweifach aufgefasst, nämlich als Herrscher der oberen und der unteren Sphären. In der Opferhandlung war die Gottheit sowohl im Priester, der das Opfer tötete, als auch im Geopferten anwesend, der Leiden erduldet und starb. Ein anderes Bild der zweifachen Gottheit war das gehetzte Opfer und des ihn verfolgenden Wüterichs. Auch die Doppelaxt, mit der die Opferungen vollzogen wurden, verkörperte im Kult die als zweifach gedachte Gottheit.

Ein weit verbreiteter Heroenkult mit Beweinungen und Klagefeiern auf heiligen Grabhügeln sowie nachahmenden Weihehandlungen, welche die Leiden der Heroen in Erinnerung brachten, verband sich mit den magischen Zwecken eines volkstümlichen Agrarorgiasmus. In dieser Verbindung von Fruchtbarkeitsriten und Leidenstod zeigten sich nach Ivanov verschwommene Vorstellungen von einer Übereinstimmung oder Abhängigkeit zwischen dem, was bei den Menschen geschieht, und dem Leben der Götter. Die Vorstellung von einer belebten Feuchte, die die Erde beregnet, verbunden mit dem Aufsteigen der Seelen aus der Unterwelt, weist eine Ähnlichkeit mit dem Soma-Kult in Indien auf. Im Orgiasmus wurde das rituell gezeugte und nachfolgend gesuchte göttliche Kind als einer Erdgöttin zugehörig angesehen. Der entscheidende

Schritt zur Dionysosreligion geschah laut Ivanov auf Kreta, wo der Orgiasmus auf eine Verehrung von Zeus-Stier traf, der sich als oberste Gottheit behaupten konnte. Durch nicht mehr zu erhellen- de Zusammenhänge wurde auf Kreta erstmals die Sohneshypostase des Zeus gesucht. Dieser kretische Einfluss gab im Hellenentum den Impuls, den Widerspruch zwischen der Vorstellung von Zeus als oberster Gottheit und der Vorstellung einer Geburt und Tod durchlaufenden Gottheit (Geburtshöhle des Zeus auf Kreta) zu überwinden. Dies geschah dadurch, dass der orgiastische Mythos auf einen neuen Gott übertragen wurde, nämlich auf den Sohn des Zeus: Dionysos. Mit dem Finden der Sohnesgestalt und seines Namens war die Dionysosreligion im eigentlichen Sinn geschaffen: "Als das heroische Abstraktum der Leidensorgien ... das Gesicht des Gottes annahm, trat er bei den Hellenen an zweite Stelle und wurde zu einem Herabsteigen des Zeus, ... zu seiner gottmenschlichen Verkörperung auf Erden und seinem Widerschein im Reich der Unterwelt" (294).

Mit seiner Doppelnatur – auf Erden von der menschlichen Mutter Semele geboren, im Himmel von Zeus selbst – weist der Dionysosmythos eine unbestreitbare Parallele zu Jesus Christus auf, dem Sohn der Maria und Sohn Gottes. Wie genau diese Zusammenhänge zu verstehen sind, habe Ivanov nie ausführlich dargestellt, wie Wildberg in der Einleitung vermerkt. Vermutlich sei er der Auffassung gewesen, dass die Rivalität zwischen der Dionysosreligion und dem Frühchristentum nicht zufällig war und die Mysterien des Christentums nicht ohne die frühen Mysterien des Mänadentums verstanden werden können. Dem ist hinzuzufügen, dass Ivanov in diesem Werk die dionysische Religion so schildert, dass die Zusammenhänge mit der christlichen Überlieferung ohnehin aufscheinen, und er auch direkt auf sie eingeht. Die Enthauptung des Hl. Johannes des Täufers auf Geheiß von Salome deutet er beispielsweise als Nachklang orgiastischer Frauenkulte. In ihnen galt der abgetrennte Kopf als Sitz einer neu erwachsenden Zeugungskraft und der Prophetie. Im Mythos gelangt das Haupt des von Mänaden zerrissenen Orpheus zur Insel Lesbos, wo es immerzu Prophezeiungen aussprach (135). Der Brauch der Omophagie war ein wichtiger Bestandteil dionysischer Feste: Die Mänaden verfolgten in wilder Raserei ein Tier, zerrissen es in Stücke und verzehrten es roh. Durch Ivanovs Schilderung dieses Geschehens wird die Parallele zum christlichen Abendmahl klar erkennbar: "Dionysos spaltet sich in den Verfolger und den Verfolgten ... Fleisch und Blut des lebendig verzehrten Opfers ... ist Dionysos selber" (280). Im christlichen Abendmahl spielt die

Raserei zwar keine Rolle, aber die integrierende Anwesenheit der Gottheit, die eine Gruppe Eingeweihter erfasst, wird auch hier beschworen. Diejenigen, die in Erinnerung an Christi Opfertod von seinem Brot (Fleisch) essen und seinen Wein (Blut) trinken, werden sich dereinst als "Leib" Christi wieder zusammenfinden. Damit ist ziemlich genau das dionysisch/apollonische Prinzip des Auseinanderreißen und Wiedertzusammenfügens beschrieben. Der orgiastische Brauch des Umstürzens der heiligen Tische erinnert unmittelbar an die Tempelreinigung Jesu. Vielleicht erregte diese Tat auch deshalb so viel Aufsehen, weil sie an den orgiastischen Brauch gemahnte. Im Kultdrama drang der Knabe Apoll in die Hütte des Python ein – dabei die heiligen Tische umstürzend – und setzte sie in Brand.

Ein anderes Motiv orgiastischer Mythen und Kulte, das auch in den biblischen Erzählungen eine wichtige Rolle spielt, ist das Nichterkennen der wahren Identität des Gegenübers. Hier ist es das im Zustand der Raserei gefundene und getötete Opfer, da ist es die Begegnung mit dem Auferstandenen. Selbst das Kreuz erscheint wie eine Wiederkehr des nur leicht veränderten Symbols der Doppeltaxt. Das Christentum ließe sich zweifelsohne nahtlos als ein weiterer und bedeutender Fortschritt in die Ivanovsche Schilderung der Religionsentwicklung einfügen. Befürchtungen, die religiösen Wahrheiten könnten durch einen Vergleich mit den im Mythos überlieferten Motiven relativiert und unglaubhaft werden, hegte Ivanov sicher nicht. Zentrale Elemente des Christentums wie Abendmahl, Wiederauferstehung und Gottessohnschaft waren für ihn bedeutsame Chiffren einer größeren ökumenischen Wahrheit, die sich nach und nach entfaltet. Auch war er der Überzeugung, dass die Mythen einen wahren historischen Kern enthalten. Die griechische Religionsgeschichte ernst zu nehmen, hieß für ihn, die heidnischen Dionysos-Mysterien eng mit dem Frühchristentum zu verbinden (xxxv). Entsprechend seiner empathischen Herangehensweise gibt Ivanov in diesem Zusammenhang zu denken: "Das Abschwören des alten Glaubens kam der Los-sagung 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'? ... 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" (217).

Durch die empathische Schilderung der Dionysosreligion gelingt es Ivanov, diese doch fremde und längst vergangene Welt für den Leser wieder zum Leben zu erwecken. Einerseits gibt er durch entsprechende Zitate einen Eindruck von der Schönheit der Dionysosreligion und der Begeisterung, die sie auslösen konnte. Andererseits wird ein Zeitgenosse zitiert, der sich voll ätzenden Spottes über diese lächerlichen Prozessionen der mit Kränzen aus Fenchel und Pappellaub ausgestaffierten Mysterien äußert. Ivanov bringt Ordnung in die verwirrende Vielfalt der griechischen Götterwelt. Die unübersichtbaren verwandtschaftlichen Beziehungen unter den Göttern deutet er als notwendige Erklärungen und Einordnungen lokaler Kulte im Verlauf ihrer Zusammenführung. Die Bedeutung der Götternamen erklärt er am Beispiel von Hera und Herakles, lässt aber mehr oder weniger offen, ob ähnliche Anklänge ebenso bedeutungsvoll sein könnten, z. B. Zeus/Zagreus und Ares/Artemis. Ausführlich deutet er den Namen Melampus (Schwarzfuß), lässt hingegen die Bedeutung anderer Namen wie z. B. Ödipus (Schwellfuß) offen – eine bereits mehrfach beobachtete Arbeitsweise, mit der er vielleicht bewusst eigene Überlegungen oder womöglich gar Bemühungen des Lesers anstoßen möchte.

Ivanovs Werk repräsentiert den Forschungsstand von 1949 und vermutlich sind einige seiner Thesen in Fachkreisen umstritten. Davon gänzlich unbeschadet handelt es sich um eine außerordentlich lohnende und anregende Lektüre, für die man sich allerdings etwas Zeit nehmen muss.

Zitierte Literatur

Ivanov, Vjačeslav Ivanovič (Iwanow, Wjatscheslaw)

2011 Des einen Kreuzes Arme sind wir zwei. Gedichte. Auswahl. Übersetzung aus dem Russischen und Vorwort von Christoph Ferber. Dresden: Edition Raute.

2012 Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck.

The Krymchaks

An Ethnic and Religious Group

Kazimierz Banek

Crimea is an exceptionally interesting research area for religious studies scholars. This rather small region (25,900 km²) has been home to – one after the other or at the same time – Tauri, Cimmerians,¹ Maeotae, Scythians,² Greeks, Sarmatians, Romans, Goths, Byzantines, Jews, Krymchaks, Khazars, Karaites, Bulgars, Kipchaks, Pechenegs, Slavs, Armenians, Tatars, Italians, and Turks. Each of these nations was frequently characterised by their own more or less strongly defined religious specificity. After the annexation of Crimea to Russia in 1783, the Tatars and Turks began to leave the peninsula, while Russians, Ukrainians, Serbs, Greeks, Albanians, Germans,³ Poles, Bulgarians, Czechs, and Estonians began to settle, or were re-settled there. For thousands of years, then, Crimea has seen a mix of various peoples, cultures, and religions.

The position of the Crimean peninsula at the crossing of important trade routes meant that for a long time two separate worlds, the Greco-Roman and the "Barbarian," came into contact with one another, and two different types of culture were interlaced: the Asian and the European, Eastern and Western (Glushak and Naumova 1997: 59). Even now, Crimea, being an autonomous republic, is the most multiethnic region of Ukraine (Grigor'yants 1999: 42). The interests of various nationalities, religions, political parties, and economic circles continue to meet and clash with each other (Mamchenko 1998: 41). At the beginning of the 20th century, in Crimean towns Orthodox and Armenian-Gregorian churches, mosques, Catholic and Protestant churches, synagogues, Karaite kenesas, and Krymchak *k'aala* still operated side-by-side. In the town of Feodosiya alone, for instance, in the year 1910 there were ten Orthodox churches, four mosques, three Armenian-Gregorian churches, two synagogues, and one Catholic church (Glushak

1 The Cimmerians are to be mentioned here, if we accept the theory that in the beginning of the 1st millennium B.C. they lived on the steppes on the northern and eastern coast of the Black Sea (Hrapunov 1995: 5).

2 That is the name under which they were also known to Greeks; they called themselves Skolots (Herodotus, IV 6).

3 The first wave of German settlers, mostly Protestant Mennonites from Prussia, arrived in Crimea in the years 1803–1823, and the second one – in the 1860s and 1870s. According to the census of 1897, they numbered 30,000 (Laptev 1997: 428 f.).