

CHRISTOPH AUFFARTH

Kontrollverlust – Antike Bewegungskultur und antike Religion: Euripides beobachtet ein Dionysos-Ritual

*›Sport als Religionersatz‹ –
Einige Überlegungen über das Verhältnis von Sport und Religion/
Sportwissenschaft und Religionswissenschaft*

1. Das Verhältnis von Religion und Sport ist durch den Vorgang der Säkularisierung belastet: Die wachsende Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Entwicklung eigener, teilweise als ›eigengesetzlich‹ der öffentlichen Kontrolle entzogener Sinnprovinzen wurde von den Kirchen im 19. Jahrhundert als Enteignung ihrer Ressourcen empfunden.
2. Die Semantik des entstehenden Sports hat sich zwar anfangs noch auch christlicher Symbole bedient. Die vier F des deutschen Turnerbundes sind in Kreuzform angeordnet, die Jahns Wahlspruch verschlüsseln: Frisch – Fromm – Fröhlich – Frei. Das »Fromm« ist aber nicht eine Verknüpfung mit christlich-kirchlicher Religiosität.
3. Die Semantik hat sich eher Symbole der antiken Religion gewählt, kirchlich gesehen: des Heidentums. Die körperliche Anstrengung, das Agonale (vgl. Meuli 1926), die ästhetisch-erotische Körperlichkeit, die Völkerverständigung werden zu Werten stilisiert und geweiht (und damit ihre Anstößigkeit dem rationalen Diskurs entzogen) durch die Anknüpfung an die Olympischen Spiele der Antike. Dort ist Religion und Sport miteinander verbunden, wie Baron de Coubertin hervorhob.

Der nationalsozialistische Körperkult bezog sich explizit auf die antike Nacktheit im Sport.¹

4. Eine Bezeichnung zeigt, wie auch wieder Gemeinsamkeit in der Wahrnehmung zu beobachten ist: Fanatismus gilt allen als unserer Kultur nicht angemessen. Es ist ein Begriff der Antike: *Fanum* heißt das Heiligtum, der Tempel. *Fanatici* waren diejenigen, die nach der Christianisierung des Römischen Reiches weiterhin an ihren Tempeln blieben und auch gegen Repressionen ihre traditionellen Riten durchführten.

5. Die Eröffnungsfeiern der Fußball-WM in Frankreich und der Olympischen Spiele in Australien/Sydney verbanden kultische Feier mit Sport: In Paris personifizierten übermenschlich monumentale Figuren der vier ›Fußballkulturen‹ der Welt, die sich als Roboter selbst bewegen konnten, um den ins Riesige überhöhten Welpokal.² In Sydney vollzogen Aborigines kultische Rituale vor den Augen eines Publikums aus aller Welt.

6. Man kann aber, wenn man sich nicht in die theologische Sinnbildung und Polemik/Apologetik einwickeln läßt, beschreibend die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Sport und Religion nebeneinander stellen unter der Perspektive von Gemeinschaftsbildung, Regelmäßigkeit, Spiel, Ritual, Körperempfinden, Emotionen (Bromberger 1995: 295).

Der ›Prozeß der Zivilisation‹ und das Christentum als eine bewegungslose Religion

1. Das Christentum ist eine Religion, die Bewegungen für heidnisch erklärt, weil sie vom Wesentlichen ablenke. Der Tanz um das Goldene Kalb (Exodus [2. Mose] 32) ist in doppeltem Sinne ein Bild von der falsch betriebenen Religion. Zum einen ist es das Bild einer Gottheit, das dem Prinzip der Bildlosigkeit der jüdischen wie der christlichen Religion widerspricht. Zum andern ist es aber auch das Tanzen, das die christliche Religion zu bestimmten Zeiten als das Kennzeichen der Heiden bekämpfte.³

1 Vgl. Alkemeyer 1996. – Das Thema fehlt im Artikel *Körperkultur* im Rezeptionsband des DNP (vgl. Groppe 2000). Wichtige Informationen über die in Griechenland im 19. Jahrhundert organisierten Olympien bei Georgiadis 2000; Sinn 2001.

2 Vgl. Abbildungen dazu in MLR 3 (2002): 417 (WM Frankreich 1998); MLR 4 (2002): Umschlagbild und Legende dazu S. iv (Olympische Spiele 2000).

3 Zur Rezeption des antiken Tanzes v.a. im 20. Jh. vgl. Brandstetter 1995; Schulze 2003; Winter 1998.



Abb. 1: Holzschnitt Nr. 61 aus dem *Narrenschiff* von Sebastian Brant 1494
Das Bild zeigt, daß die, die um das Stierbild herumtanzen, Narren sind, Wi-
dersacher der christlichen Religion.

2. Vor allem in der Reformation⁴ und danach noch einmal verschärft in der (protestantischen) Aufklärung⁵ werden Bewegungen noch einmal schärfer bewertet: Sie lenkten ab vom Entscheidenden der Religion. Protestanten kritisieren die spätmittelalterliche Festkultur. Religion wird reduziert auf das Hören und das Vernehmlichmachen des Wortes Gottes. Trennung von Messe und Messe/Jahrmarkt, von Weihnachtsevangelium und Karpfen-Essen, von Weihnachtsmann und Christkind. Religion soll nur Spiritualität sein, die Kontexte ausgeblendet. Dagegen hat sich die Religionswissenschaft seit etwa 1900 (damals noch die Wissenschaft von den *anderen* Religionen, unter weitgehender Aussparung der eigenen) auf Bewegungen unter dem Begriff des Rituals konzentriert (vgl. Bremmer 1998). Bewegungen seien das, was immer wiederholt werde, die Worte und Erklärungen dagegen wechselten.

3. Bewegungen findet man wieder auf den Kirchentagen. Im normalen Protestantischen Gottesdienst dagegen steht man nur – gemessen – auf in Ehrfurcht vor Gott (Gebet, Verlesung des Wortes Gottes). Reduktion der Bewegung, der Atmung soll der Konzentration dienen, Augen und Ohren schließen sich ab gegen Außeneindrücke und Wahrnehmungen.

4. Damit steht Religion/Christentum aber nicht allein da in der Europäischen Religionsgeschichte. Norbert Elias hat das – im Angesicht der Barbarei als kontrafaktische Utopie? – als eine langfristige zielgerichtete Evolution beschrieben: »Der Prozeß der Zivilisation« (Elias 1939) reduziere die Bewegungsamplituden, die natürlichen Instinkte. Man kann das in der Regulierungswut der FIFA erkennen. Der Fußball soll zivilisiert werden: so das Verbot der Blutgrätsche, der Rudelbildung, Entblößung des Oberkörpers, Zunge herausstrecken (vgl. Elias/Dunning 1984; 2003). Neue wilde Varianten bilden sich wie American Football oder Rugby.

5. Erst in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gab es wieder eine Wahrnehmung der Körperlichkeit gottesdienstlicher Rituale im Protestantismus; und alternative Formen, die Bewegung gerade fördern. Im Christentum sind ekstatische Formen der Religion, die in den frühen Gemeinden noch üblich waren, systematisch unterdrückt, so das Zungenreden oder Zuckungen. Wenige christliche Konfessionen haben sie systematisch eingeführt so etwa die Pfingstler und Shaker. Aber der gegenwärtig riesige Erfolg der Pfingstler/Pentecostals beruht nicht nur auf ihrer aggressiven und mit massiven Spendengeldern möglichen Missionsmethoden,⁶ sondern auch weil sie indigene Religionsformen

4 Vor allem die Reformierten (Zürcher um Zwingli und Genfer um Calvin) reduzieren die Liturgie auf die Übermittlung von Gottes Wort.

5 Klassisch die Darstellung von Graff 1921/1938.

6 Am Beispiel Südamerika Martin 1990. Ein Pfingstler zu Körperlichkeit im Christentum: Hollenweger 1979.

besser integrieren können. Hier werden Ekstasetechniken geradezu gefordert als Eintritt in den inneren Kreis der Gemeindeglieder.

Bewegungen und Ritual

1. Die folgende kleine Studie beobachtet an einem antiken griechischen Drama, den *Bakchen* des Euripides, wie dieser Dramatiker an einem kultischen Ritual die Bewegungen als sportliches Handeln versteht und in ihrer Dramatik für die Handlung seines Dramas einsetzt.

2. Bewegungen lassen sich zunächst analytisch unterscheiden (vgl. Mohr 2004)

- in solche, die etwas bewegen wollen, also funktionale Bewegungen. Sie bringen den Menschen an einen anderen Ort, bewegen einen Gegenstand an einen anderen Ort, wehren etwas ab, werfen etwas, aber auch Ruhezustände gehören zu den Bewegungen, wie das Sitzen, Stehen, Liegen.
- Davon zu unterscheiden sind Bewegungen, die etwas mitteilen. Rituale, das haben bereits die Verhaltensforscher (wie Konrad Lorenz) herausgearbeitet, sind weniger auf das Bewegen von etwas ausgerichtet, wollen vielmehr eine Mitteilung an ein Gegenüber übermitteln.

3. Eine Übertragung der Verhaltensforschung auf die Verhaltensweisen der Menschen, insbesondere in dem Handlungs- und Verhaltensrepertoire religiöser Rituale steht in der Gefahr, Rituale als Reste ursprünglich funktionaler Handlungen zu interpretieren (Burkert 1979; 1996). Wenn funktionale Bewegungen auch implizite Botschaften übermitteln können, so sind umgekehrt kommunizierende Bewegungen als Codes mit vereinbarter Bedeutung nicht biologisch, sondern kulturell zu deuten.

4. Im Blick auf Aggression und Steuerungsverlust haben die Griechen die Zivilisierungsthese verfolgt: Sich wild und aggressiv zu verhalten, entspreche nicht-griechischem, nicht-zivilisiertem Verhalten: So verhalten sich Barbaren! In der Zivilisierung ihrer selbst, daß auch Griechen sich so barbarisch verhalten können, erzählen sie Geschichten, in denen durch das Fehlverhalten der Barbaren der zivilisierte Code griechischer Kultur durch das Gegenbild barbarischer Kultur beschrieben wird. Klassische Repräsentanten der Wildheit sind die im Norden Griechenlands lebenden Thraker.

5. Einer der Mythen, die griechische Kultur und thrakische Unkultur gegeneinander setzen, ist der Mythos von Orpheus, der von thrakischen Frauen zerrissen wird. Der Sänger und Träger griechischer Kultur, der mit seinem Gesang auch die Götter der Unterwelt erweichen konnte, weigert sich nach seinem Tod wieder zu heiraten und liebt

stattdessen lieber junge Burschen. Dafür erschlagen ihn die thrakischen Frauen als Mänaden.

6. Aby Warburg hielt – in einem Vortrag über Dürers Bild zu diesem Mythos – das Motiv der Liebesrache und des orgiastischen Mordens für einen »antiken Superlativ der Gebärdensprache«. Gebärdensprache sei den Menschen eingeprägt, nicht ein kultureller Code. Der Tod des Orpheus ist ein Musterbeispiel für die »Pathosformel« (Gombrich 1970). In die Mappe legt Warburg später einen kurzen Bericht über einen Mord in Rußland, bei dem »vom Blut trunkene« Kosaken eine junge Lehrerin mit Hämmern totschiessen und anschließend mit der Leiche »Fangball spielen«. Unter die Zeitungsnotiz setzt Warburg handschriftlich hinzu: »Der Tod des Orpheus. Die Rückkehr der ewig gleichen Bestie, gen. homo sapiens«. ⁷

7. Dionysos, der Gott, ⁸ an dessen Fest einmal die Männer im Rausch, ein anderes Mal die Frauen in Ekstase die Zivilisation aufgeben und zerstören, um nach dem Fest wieder in die Zivilisation zurückzukehren, wird als ein Fremder »aus Thrakien« oder »aus Asien« erst nach heftigem Widerstand in den griechischen Städten aufgenommen (Auffarth 1991: 336-344). Das ist Mythos, nicht der historische Weg der Gottheit in die griechische Religion. ⁹ Dort ist Dionysos seit der Bronzezeit festes Mitglied. Mit »Dionysos« ist eine Projektionsfläche gegeben, auf die Griechen die ihnen vertraute und doch fremde Ambivalenz von Zivilisierung und Enthemmung imaginieren können und in Festen der Umkehr (rituals of licence) spielen können (vgl. Auffarth 1991: 1-37).

Marathonlauf und Jagd: Das Mänadenritual als antiker Biathlon

1. Frauensport ¹⁰ im antiken Griechenland hat es besonders bei den Spartanerinnen gegeben (vgl. Späth/Wagner-Hasel 2000; Des Bouvrie 1995). Aber es sind doch im wesentlichen genderspezifische Bewegungskulturen: Bodybuilding und gebräunte Haut als Schönheitsideal für männliche Körper, helle Haut für Frauen. Für Frauen gilt ein Verbot

7 Schoell-Glass (1998: 89); die Zeichnung Dürers 1494 (Kunsthalle Hamburg) ist dort S. 84 abgebildet.

8 Otto (1933) entwickelt eine »Theologie« des Dionysos, der für ihn Nietzsches Lebensphilosophie verkörpert. Den Mythos von der Ankunft hebt er in dem Kapitel *Der kommende Gott* hervor.

9 Wie dies etwa der Klassiker Rohde (1894-95) darstellte. Für einen Überblick verweise ich auf Henrichs (1987).

10 Monika Fikus und Volker Schürmann machen mich darauf aufmerksam, daß Begriffe wie Marathonlauf, Sport, Training etc. vor der Ausdifferenzierung des Sports im 19. Jahrhundert allenfalls metaphorisch verwendet werden können.

der Teilnahme, ja des Zuschauens bei Olympischen Spiele, aber statt dessen wird eine eigene Frauenolympiade veranstaltet.

2. Frauen werden gerne in der Ambivalenz gesehen von Hausfrau und Mänade: Die athenischen Frauen, so hat man sie beschrieben, sind im Alltag eher »eingesperrt in den Harem«. Aber bei den Festen (vgl. Auffarth 1998; 1999) kommt es zur Auflösung der Rollen in spezifischen Frauenfesten. Eines davon ist das Mänadenfest, das alle zwei Jahre (trieterisch) gefeiert wurde (vgl. Deubner 1936; Burkert 1977; Bremmer 1996).

3. Das Bild der Mänade: die Zivilisation wird aufgegeben. *mainás* von *mainomai*: »verrückt sein, besessen sein« – ohne den Unterton: von einem bösen Geist. Sie bringen die Ordnung der Polis, die politische Ordnung (die männliche Öffentlichkeit) durcheinander und verlassen sie, lassen die Männer im Stich. Dionysos als die Personifikation des die Zivilisation Durchbrechenden wird in drei ganz verschiedenen Kultformen und Kultheilnehmern repräsentiert:

- Nur Männer lassen sich von Dionysos, dem Weingott, erfüllen, beispielsweise in einem Wettlaufen am Anthesterienfest, wo derjenige gewinnt, der einen Dreiliterkrug (Chous, daher heißt der Tag Choenfest) am schnellsten ausgetrunken hat (vgl. Auffarth 1991: 202-276). Am Vortag wird Dionysos als *Gleukos* – Likörwein genossen.
- Nur Frauen sind zugelassen für das alle zwei Jahre stattfindende Mänadenritual. Die Frauen laufen einen Marathonlauf auf einen Berg (Kithairon) hinauf. Sie versammeln sich dort, um anschließend gemeinsam auf Jagd nach kleinen Tieren (Hasen, Rehkitz) zu gehen. Die gefangenen Tiere zerreißen die Frauen dann gemeinsam und essen das Fleisch roh. Die Kultur Verlassen und Durchbrechen als Code des Rituals. Die Teilnahme am Fest bedeutet aber nicht, daß die Frauen anschließend geächtet worden wären. Ältere Erklärungen verglichen das Ritual mit der »Tanzwut« im späten Mittelalter, also als krankhaftes und chronisches Fehlverhalten, das epidemisch auftritt (Veitstanz). Aber die Mänaden treten kalendarisch und nicht epidemisch auf; Frauen werden hoch geehrt, bis dahin, daß eine römische Kaiserin sich rühmt, Mänade gewesen zu sein (vgl. Henrichs 1978; Schlesier 1993).
- Der Theater-Gott Dionysos dagegen vereinigt *die ganze Stadt*, Männer, Frauen und Kinder im Dionysos-Theater zu einem dreitägigen Wettbewerb um das beste Stück (vgl. Winkler/Zeitlin 1990; Graf 1998; Bierl 2002).

4. Euripides gestaltet in einer Tragödie das Fest der Mänaden *Bakchai* auf der Bühne in Athen. Athen hat 405 die materiellen Grundlagen sei-

ner Kultur verloren, hat seinen Stolz verloren als Verlierer eines Krieges, der sich bald 30 Jahre hinzog.¹¹

5. Ich beschränke mich auf eine Interpretation des Stückes unter dem Gesichtspunkt der Bewegung.¹² Das Stück wird immer noch als ein rätselhafter Rückfall des als großen Aufklärer gewerteten Euripides in die Irrationalität verstanden.¹³ Als Ekstasetechnik dagegen hat das bereits Jan Bremmer (1984) interpretiert.

- (1) *Outfit*: Die Frisur wird gelöst und die Haare offen getragen (695); als Sportkleidung tragen sie über den *Peploi podereis* (833), also beinfreien Long-shirts, ein Fell eines kleinen Rehs; als Sportgerät einen Thyrsos (Stab mit einer Krone aus Efeu-/Weinblättern).
- (2) *Schnelligkeit und Ausdauer – Laufen bis zur Erschöpfung*: Dionysos sagt, er habe die Frauen aus Theben gereizt zum Wahnsinn. Das griechische Wort für ›gereizt‹ ist die Vorsilbe, die in der Moderne von Medizinerinnen für das Sexualhormon Östrogen eingesetzt wurde, und bedeutet ›anstacheln‹, ›die Lust reizen‹: Hormone werden ausgeschüttet.¹⁴ Auf dem Theater werden sie in Bewegung umgesetzt, indem der Chor in kurzen Rhythmen staccato tanzt. Die Musik dazu beschreibt der Dichter (159-163): »Phrygische Rufe und Schreie« schreit erst die eine Gruppe, dann im Wechsel die andere (576-603), begleitet von einer scharfen Pikkoloflöte, Rhythmus wird mit der Handpauke geschlagen (513). Der Gott wird in wildem Lauf voraus rennen, ohne seine Kräfte hauszuhalten, bis er schließlich auf dem Berggipfel umfällt (135-138), aber immer noch auf der Jagd nach einem kleinen Ziegenbock, dessen Blut er trinken will (138 – Red bull?). Die Frauen hinter ihm hüpfen wie ein Fohlen in flinkem Laufen (165-167). Die Strecke führt durch Wälder den steilen Berg hinauf. Sogar der Blinde und der Uralte, der Seher und der greise König wollen mit tanzrennen (170-214; 248-262). Der aktuell regierende König Pentheus (der »Leidende«) will das unterbinden, indem er Dionysos ins Gefängnis einsperrt. Seine Leute haben den Auftrag, Dionysos mit Stangen von einem Baum herunterzuhebeln (343-357; 434-450). Die Chorführerin versucht vergeblich, den König von –

11 Euripides verließ Athen kurz vor seinem Tod 407/06 v.Chr. und arbeitete die letzten Monate seines Lebens am Hof des Makedonischen Königs Archelaos, u.a. an dieser Tragödie. Sein Sohn brachte sie nach seinem Tod in Athen zur (Ur-)Aufführung, daher das traditionelle Datum »an den Dionysien« d.J. 405 (vgl. Seaford 1996: 25).

12 Die Interpretation des Stückes gibt viele komplexe Fragen auf. Verwiesen sei auf die Kommentare (s. *Grundlegende Literatur*), sowie Hose (1995: 161-168).

13 Vgl. Lesky (1971); Schmidt (1989); Hose (1995: 161-169). Zum angeblichen Atheismus des Euripides vgl. Riedweg (1990).

14 Ba 32f.: *ōstrēs' ego maníais*. Wieder 665 u.ö.

wie sie sagt – seinem Wahnsinn zu heilen; *er* sei krank, nicht die Mänaden oder die beiden alten Männer (326f.). Die Bilder sind dauernd ambivalent, Pentheus will Leid zufügen und muß doch selber leiden (367; 508); er jagt die Frauen und wird schließlich von ihnen gejagt; er will die Verrückten zu Ordnung und Vernunft zwingen und ist doch selbst verrückt (326f.) und zerstört die Ordnung. Die Wut macht ihn blind (628-630). Das Ritual wird zur Nacht hin ausgedehnt (486). Lichtblitze erscheinen den Sportlern im Erschöpfungszustand (594-599).

- (3) *Konzentration und Timing – Die Jagd*: Entgegen der Vermutung des Königs – so berichtet der Augenzeuge – haben sich die Mänaden nicht berauscht mit Wein, sie treiben keinen Sex mit den ›armen‹ Männern. Die drei Mann(Frau-)schaften haben sich auf dem Berg getroffen und schlafen nun im Freien (685-688). Da erhebt eine der Mannschaftsführerinnen, Agaue (die Mutter des Pentheus), einen spitzen Schrei (689).¹⁵ Die Mänaden machen sich auf die Jagd und töten, was sie fangen, indem sie es mit den Händen zerreißen. Ein Tier mit Haut zu zerreißen, das noch mit Muskeln fest verbunden ist am Körper, ist kaum möglich; allein schon die Sehnen halten zäh und stark: Dazu bedarf es einer erheblichen Muskelkraft. König Pentheus ergreift die unwiderstehliche Lust, beim Fest der Frauen zuzusehen; da Männer das nicht dürfen, kleidet er sich in den auffälligen Mänaden-Sportdress. Damit aber macht der, der die Mänaden jagen wollte, sich selber zum Gejagten (847-861).
- (4) *Kraft und schwerathletische Disziplinen*: Als Pentheus von den Mänaden nicht genügend sehen kann, biegt Dionysos eine Fichte so herunter (1064-1075, »wie einen Sportbogen« *tóxon*),¹⁶ daß Pentheus auf die Baumspitze aufsteigen kann und dann nach oben geliftet wird. Damit wird aber der, der die anderen sehen wollte, selbst sichtbar für die Mänaden. Der Späher wird erspäht. Dionysos gibt das Kommando zur Jagd. Nach kurzem absolutem Schweigen (wie es vor jedem Opferritual vom Priester geboten wird¹⁷) stürmen die Frauen los: Sie *werfen Steine* gegen den Pentheus oben auf der Baumspitze, Äste verwenden sie zum *Speerwurf* (1097f.). Dann untergraben sie die Wurzeln und hebeln den Baum aus seiner Verwurzelung. Endlich gelingt auch ihnen die übermenschliche Anstrengung, den Baum nach unten zu beugen. Übermenschlich: Nur

15 Die *ololygè* (Ba 689). Das ist der Schrei, den zu erheben beim Schlachten/-Opfern eines Tieres Aufgabe der Frauen ist, wenn das Tier verröchelt.

16 Zum antiken Sportbogen/Kompositbogen vgl. Auffarth (1991: 502-523).

17 Die ›natürliche‹ Interpretation (so etwa Tschiedel [1977: 73]: »Es ist wie ein letztes tiefes Atemholen der Natur vor dem furchtbaren Ausbruch.«) ist ein modernes Verständnis.

der Gott hatte den Baum so nach unten beugen können, jetzt, den Gott in sich, vermögen es auch die ›schwachen‹ Frauen (1206f.). Pentheus fällt zu Boden. Seine Mutter fällt über ihn her. Sie erkennt ihren Sohn nicht. Schaum tritt aus ihrem Mund: Sie hat ihr Wachbewußtsein verloren (1122f.). Sie reißt seinen Arm aus; die Kraft hat sie nicht aus sich selbst, sondern »von Dionysos«. Seine eigene Mutter, Agaue, spießt den Kopf des Sohnes auf ihren Thyrsos und rennt damit hinunter in die Stadt. Wutanfall, Kontrollverlust haben zur Folge eine Einengung des Gesichtsfeldes und die Erkenntnisfähigkeit wird durch das übermächtige limbische System überschwemmt. In der Stadt wird sie jubelnd empfangen und gefeiert: »Selige Agaue!« (1179; 1242 ein Makarismós) rufen die anderen Mänaden ihr zu. Der Chor kommentiert »Unglückliche!«. Die Jägerinnen sind nicht griechisch zivilisiert, wenn sie aufgerufen werden als »Asiatische Mänaden« (1167).

- (5) *Erschöpfung und Abklingen des Enthousiasmós*: Im Gespräch mit ihrem alten Vater kommt die wahnsinnige Agaue allmählich wieder zu Verstand und erkennt nun, was sie wirklich getan hat: den eigenen Sohn umgebracht. Der Gott in ihr (*theòs en [autè]* – davon griech. *enthousiasmós* Gottergriffenheit) schwindet und es kehrt zurück der Verstand, sie ist statt *éntheos* jetzt *ennous* (Ba 1270). Sie kann jetzt erst wieder sehen: Was sie die ganze Zeit für das Haupt eines Löwen hielt, den sie erjagt, ist in Wirklichkeit der Kopf ihres Sohnes. Sie kann sich an nichts erinnern; erst durch die Anamnese mit ihrem Vater kehrt die Erinnerung zurück (1271ff.). Sie beginnt ihren Sohn rituell für die Bestattung vorzubereiten und erkennt ihre Wahnsinnstat. Der Gott Dionysos – der doch die Tat letztlich verursacht hatte – spricht schließlich das Urteil über die ganze Familie (1330-1367): Der Sohn ist tot, die Mutter muß ins Exil, selbst der alte Vater Kadmos muß noch trotz seines Alters – und getrennt von seiner Tochter – auswandern zu einem Barbarenvolk.

Schluß

1. Das Beispiel des Mänadenkultes wurde von dem für seine einfühlsame, ja geradezu intime Beobachtung gerühmten Tragödiendichter Euripides in seinem letzten Stück *Bakchai* kurz vor seinem Tod (407/06 v.Chr.) beschrieben. Die ›Verrücktheit‹ (griech. *mainomai*, daher Mainades/Mänaden *mainádes*), nach der heutigen Terminologie ›Veränderter Bewußtseinszustand‹ oder ›altered state of consciousness‹,¹⁸ führt in

18 Darunter sind zu zählen: Schlaf, Traum, Hypnose, Halluzination, Trance, Besessenheit, Meditation, Mystik, drogeninduzierte Bewußtseinsweiterung u.ä. Eine knappe Zusammenfassung in *LexPsy* 141-146, bes. 143.

seinem Stück bis zum Mord der Mutter an ihrem Sohn und zur Katastrophe der rational regierten Stadt.

2. Der Kult (im Unterschied zu dem literarisch zur Katastrophe dramatisierten Kult) des Mänaden-Rituals läßt sich als eine Ekstasetechnik beschreiben, um durch Bewegung den veränderten Bewußtseinszustand zu erreichen:¹⁹ Dabei ist wichtig, daß solche Zustände nicht mehr als abnorm oder pathologisch gewertet werden, weil der Verstand die Herrschaft über die Triebe verlieren würde, sondern das Körperbewußtsein und die Verausgabung der Kräfte in der Form dieses ›Bia-thlons‹ vermag die Alltagsmuster und die gewohnten Synapsenwege von Wahrnehmung, Codierung, Handeln verändern. Bewegung, Atmung, Gefäßerweiterung, körpereigene Opiate (Endorphine) usf. spielen dabei eine zentrale Rolle; sie können eingeleitet und verstärkt werden durch rhythmische Bewegungen und Musik, auch durch Intoxikation (»Rauschmittel«).²⁰ Griechisch (vgl. Padel 1992) wären Begriffe wie *ekstasis* (aus sich heraustreten), *enthousiasmós* (Gott in mir; Begeisterung), *theolepsie/epilepsie* (Gott befällt mich), *mysteria* (eine Bedeutung: Augen schließen), *harpagéis* (entführt).²¹

3. Die Frauen ohne die Bindungen ihrer unter männlich dominierter Stadtöffentlichkeit eingengten Bewegungsmöglichkeit in lockerer Bekleidung und aufgelöstem Haar beginnen mit einem Marathonlauf unter den erschwerten Bedingungen dünner Bergluft. Die Bewegung wird durch Handpauken und scharfe, spitze Flötentöne begleitet und wird über den Punkt der Erschöpfung hinaus fortgeführt. Die Schlafphase in kühler Nacht im Freien auf dem Berge läßt die erweiterten Gefäße wieder einengen, die Herzfrequenz reduzieren, das Blut aus der Peripherie sich im Zentrum zusammenziehen. Es folgt die Phase hoher Konzentration, in der die Frauen Tiere anschleichen, also Atmung reduzieren, Adrenalin erhöhen, um dann in Sekundenbruchteilen in extremer Schnelligkeit des Laufens losstürmen zu können: Aggressivität explodiert. Die nächste Phase erfordert enorme Kraft, um die Jagdbeute zerreißen zu können. Euripides verstärkt besonders diese Phase durch den Vergleich mit dem Spannen eines Bogens, das Aushebeln von tief eingewurzelten Bäumen. Die nächste Phase ist der Triumph, der Wunsch, Gemeinschaft zu fühlen, alle zu umarmen, sich feiern lassen. Emotional ist das nach der Endorphinausschüttung der Verlust des Ich-

19 Sehr genau beschrieben von Welte (1990); davor Crapanzano (1973).

20 Eine Tübinger Ringvorlesung hatte die Einführung human- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in die Religionswissenschaft signalisiert: Cancik (1978); besonders der Beitrag von Gladigow (1978).

21 Paulus beschreibt die nicht durch eigenen Willen herbeizuführende mystische Erfahrung als »Entführung« (2. Korinther 12); lat. *raptus*.

bewußtseins und der emotionalen Innendynamik. Schließlich schwindet das Glücksbewußtsein wieder und hinterläßt ein emotionales Tal. Dieser Phase folgend kehrt jetzt der Zustand der Erschöpfung, des Ausgepumptseins ein, der doppelt so stark empfunden wird, weil er bereits vorher aufgetreten und da schon die körperlichen und emotionalen Reserven über das Menschenmögliche ausgeschöpft hatte.

4. Der griechische Dichter Euripides (485/480-406) erweist sich als ein äußerst feinfühlig beobachtender Psychologe.

5. Die vergleichende Beobachtung aus einer anderen Bewegungskultur kann wechselseitig zu Fragen und Prüfung von Modellen führen, die sich in einer Bewegungskultur wie der europäischen unter dem Einfluß christlicher Codierung ganz anders entwickelt hat.

Literatur

- Ba Euripides, Bakchai (Vers).
 DNP Der Neue Pauly. 16 Bände, 1996-2003.
 LexPsy Thomas Städtler (1998): *Lexikon der Psychologie*. Stuttgart: Kröner.
 MLR Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hrsg.): *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien*. 4 Bände, Stuttgart/Weimar: Metzler 1999-2002.

Zitierte Literatur

- Alkemeyer, Thomas (1996): *Körper, Kult und Politik. Von der ›Muskelreligion‹ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936*, Frankfurt/M.: Campus.
- Auffarth, Christoph (1991): *Der drohende Untergang. ›Schöpfung‹ in Mythos und Ritual im Antiken Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Auffarth, Christoph (1998), »Fest, Festkultur«. In: DNP 4, S. 486-493.
- Auffarth, Christoph (1999), »Feste als Medium antiker Religionen: Methodische Konzeptionen zur Erforschung komplexer Rituale«. In: Christophe Batsch/Ulrike Egelhaaf-Gaiser/Ruth Stepper (Hrsg.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum/Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart: Steiner.
- Auffarth, Christoph/Mohr, Hubert (2000): »Religion«. In: MLR 3, S. 160-172.
- Bierl, Anton F. (2002): *Der Chor in der Alten Komödie. Ritualität und Performativität*, Leipzig/München: Saur.
- Brandstetter, Gabriele (1995): *Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bremmer, Jan N. (1984): »Greek Maenadism reconsidered«. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, S. 267-286.
- Bremmer, Jan N. (1996): *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Bremmer, Jan N. (1998): »Religion«, »Ritual« and the Opposition »Sacred vs. Profane«: Notes Towards a Terminological »Genealogy«». In: Fritz Graf (Hg.): *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift für Walter Burkert*, Stuttgart/Leipzig: Teubner, S. 9-32.
- Bromberger, Christian (1995/1998): »Fußball als Weltsicht und als Ritual«. In: Andrea Bélliger/David J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 285-301.
- Burkert, Walter (1977): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Burkert, Walter (1979): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Sather Classical Lectures 47) Berkeley/Los Angeles: UP.
- Burkert, Walter (1996/1998): *Religionen des Altertums*, München: Beck.
- Cancik, Hubert (Hg.) (1978): *Rausch – Ekstase – Mystik*, Düsseldorf: Kösel.
- Crapanzano, Vincent (1973/1981): *Die Hamadša. Eine ethnopsychiatrische Untersuchung in Marokko*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Des Bouvrie, Synnøve (1995): »Gender and the Games at Olympia«. In: Brita Berggreen/Nano Marinatos (Hg.), *Greece and Gender*, Bergen, S. 55-74.
- Deubner, Ludwig (1936/1966): *Attische Feste*, Berlin: Akademie.
- Elias, Norbert (1939/2002): *Über den Prozess der Zivilisation. 2 Bände*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert/Dunning, Eric (1984): *Sport im Zivilisationsprozess. Studien zur Figurationssoziologie*, Münster: Lit.
- Elias, Norbert/Dunning, Eric (2003): *Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation* (Elias, Gesammelte Schriften, Band 7), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Georgiadis, Konstantinos (2000): *Die ideengeschichtliche Grundlage der Olympischen Spiele im 19. Jh. in Griechenland und ihre Umsetzung 1896 in Athen*, Kassel: Agon.
- Gladigow, Burkhard (1978): »Ekstase und Enthusiasmos. Zur Anthropologie und Soziologie ekstatischer Phänomene«. In: Cancik 1978, S. 23-40.
- Gombrich, Ernst H. (1970/1981): *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Graf, Fritz (1998): »Die kultischen Wurzeln des antiken Schauspiels«. In: Gerhard Binder/Bernd Effe (Hg.), *Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität*, Trier: wvt, S. 11-32.
- Graff, Paul (1921/1938): *Geschichte und Auflösung der alten Gottesdienstlichen Formen in der Evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. 2 Bände*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Groppe, Carola (2000): »Körperkultur«. In: DNP 14, S. 1042-1054.
- Henrichs, Albert (1978): »Greek Maenadism from Olympias to Messalina«. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 82, S. 121-160.
- Henrichs, Albert (1987): *Die Götter Griechenlands*, Bamberg: Buchner.
- Hollenweger, Walter J. (1979/1990): *Erfahrungen der Leiblichkeit*, München: Kaiser.
- Hose, Martin (1995): *Drama und Gesellschaft. Studien zur dramatischen Produktion in Athen am Ende des 5. Jahrhunderts*, Stuttgart: Metzler&Poeschel.
- Lesky, Albin (1971): *Geschichte der Griechischen Literatur*, Bern: Francke.

- Martin, David (1990): *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: UP.
- Meuli, Karl (1926/1976): *Der griechische Agon. Kampf und Kampfspiel im Totenbrauch, Totentanz, Totenklage und Totenlob*, Basel: Schwabe.
- Mohr, Hubert (2004): »Religion in Bewegung. Religionsästhetische Überlegungen zur Aktivierung und Nutzung menschlicher Motorik«. In: Münchner Theologische Hefte, i.Dr.
- Otto, Walter F. (1933): *Dionysos*, Frankfurt: Klostermann.
- Padel, Ruth (1992): *In and Out of the Mind*, Princeton: UP.
- Reeder, Ellen D. (1995/1996): *Pandora. Frauen im Klassischen Griechenland* (Ausstellung Baltimore 1995; dt. Ausgabe für Basel 1996), Mainz: von Zabern.
- Riedweg, Christoph (1990): »The ›Atheistic‹ Fragment from Euripides' Bellerophon (286 N²)«. In: *Illinois Classical Studies* 15, S. 39-53.
- Rohde, Erwin (1894-95/1898): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube*. 2 Bände, Freiburg: Mohr.
- Schlesier, Renate (1993): »Mixtures of Masks. Maenads als Tragic Models«. In: Thomas Carpenter/Christopher Faraone (Hg.), *Masks of Dionysus*, Cornell: UP, S. 89-114.
- Schmidt, Jochen (1989): »Der Triumph des Dionysos. Aufklärung und neureligiöser Irrationalismus in den Bakchen des Euripides«. In: ders. (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 56-71.
- Schoell-Glass, Charlotte (1998): *Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturpolitik und Geistespolitik*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Schulze, Janine (2003): »Tanz«. In: DNP 15/3, S. 358-364.
- Sinn, Ulrich (2001): »Olympia«. In: DNP 15/1, S. 1166-1174.
- Späth, Thomas/Wagner-Hasel, Beate (Hg.) (2000): *Frauenwelten in der Antike*, Stuttgart: Metzler.
- Tschiedel, Jürgen (1977): »Natur und Mensch in den ›Bakchen‹ des Euripides«. In: *Antike und Abendland* 23, S. 64-76.
- Welte, Frank Maurice (1990): *Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*, Frankfurt/M. u.a.: Lang.
- Winkler, John J./Zeitlin, Froma I. (Hg.) (1990): *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton, N.J.: UP.
- Winter, Engelbert (1998): »Die Stellung der frühen Christen zur Agonistik«. In: *Stadion* 24, 1, S. 13-29.

Grundlegende Literatur

Zivilisationsprozess:

- Duerr, Hans Peter (1988-2003), *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. 5 Bände, Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias 1939.
- Elias/Dunning 2000.

Muchembled, Robert (1988/1990): *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*, Reinbek: Rowohlt.

Bewegungen in der Antike:

Bremmer, Jan N. (1991): »Walking, Standing, and Sitting in Ancient Greek Culture«. In: Jan N. Bremmer/Herman Roodenburg (Hg.), *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day*, Cambridge: Polity, S. 15-35.

Fehr, Burkhard (1979): *Bewegungsweisen und Verhaltensideal*. Bad Bramstedt: Moreland.

Herter, Hans (1959): »effeminatus«. In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, S. 619-650.

Sittl, Carl (1890/1970): *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Hildesheim: Olms.

Gender in der Antike:

Eggers, Brigitte (2000): »Gender Studies«. In: DNP 14, S. 111-121.

Reeder 1995/1996.

Späth/Wagner-Hasel 2000.

Sport in der Antike:

Weiler, Ingomar: Quellendokumentation (zweisprachig) zur Gymnastik und Agonistik/zur Schwerathletik. Texte übersetzt und kommentiert von Georg Doblhofer/Peter Mauritsch; sporthistorischer Kommentar von Monika Lavrenic (Band 1-3). Weimar: Böhlau.

Band 1: *Diskos* (Wien/Köln 1991); Band 2: *Weitsprung* (1993); Band 3: *Speerwurf* (1993); Band 4: *Boxen* (1995); Band 5: *Pankration* (1996); Band 6: *Ring* (1998); Band 7: *Laufen* (von Therese Aigner 2002).

Finley, Moses I./Pleket, Harry W. (1976): *Die Olympischen Spiele in der Antike*, Tübingen: Wunderlich.

Golden, Mark (1998): *Sport and Society in Ancient Greece*. Cambridge UP.

Herrmann, Hans Volkmann (1972): *Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte*, München: Hirmer.

Meier, Mischa (1996): »Apodubolia. Vorform des neuzeitlichen Fußballspiels«. In: DNP 1: S. 895.

(Die Aufsehen erregende Entdeckung einer Vorform ist (schade!) ein nicht ganz ernst zu nehmender Ulk. Im gleichen Lexikon aber viele Artikel bes. von Wolfgang Decker, die sehr ernst und auf neuestem Stand das Material darstellen.)

Miller, Stephen G. (1991): *Arete: Greek Sports from Ancient Sources*, Berkeley UP.

Sinn, Ulrich (2002): *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike*, München: Beck.

Sinn, Ulrich (2004): *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst*, München: Beck.

Dionysos und Euripides' Bakchai:

Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare zu Euripides' Drama:

Diggle, James (1994) (Hg.): *Euripides, Fabulae*. Vol. 3, Oxford: UP, S. 287-356.

Euripides, *Sämtliche Tragödien und Fragmente* (übers. von Ernst Buschor, hg. von Gustav Adolf Seeck), Band 5, München: Heimeran 1977, S. 255-353.

Euripides' Bacchae, with ... Commentary by Eric Robertson Dodds, Oxford 1951/²1960.

Euripides' Bacchae, with ... Commentary by Richard Seaford, Warminster 1996.

Rezeption:

Alkemeyer 1996.

Gummert, Peter (2003): »Sport«. In: DNP 15/3, S. 208-219.

Müller, Norbert (1997): »Coubertin und die Antike«. In: Nikephoros 10, S. 289-302.

Weiler, Ingomar (2001): »Zur Rezeption des griechischen Sports im Nationalsozialismus: Kontinuität oder Diskontinuität in der deutschen Ideengeschichte?«. In: Beat Näf (Hg.), *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus*, Mandelbachtal/Cambridge. UP, S. 267-284.

Ekstase:

Gladigow 1978.

Mohr, Hubert (2000): »Vision/ Audition«. In: MLR 3, S. 570-577.

Mohr, Hubert (2000): »Wahrnehmung/Sinnessystem«. In: MLR 3, S. 620-633.

Welte, Frank Maurice (2000): »Trance(-techniken)«. In: MLR 3, S. 521-525.

Sport in der römischen Kaiserzeit:

Ebert, Jochim (2000): »Zur neuen Bronzeplatte mit Siegerinschriften aus Olympia Inv. 1148«. In: Stadion 24, 1, S. 217-234.

Fortuin, Rigobert W. (1996): *Der Sport im augusteischen Rom. Philologische und sporthistorische Untersuchungen; mit einer Sammlung, Übersetzung und Kommentierung der antiken Zeugnisse zum Sport in Rom*. Stuttgart: Steiner.

Orth, Wolfgang (1998): »Kaiserzeitliche Agonistik und althistorische Forschung«. In: Stadion 24, 1, S. 1-12.