

Hubert Cancik

## Dionysos 1933.

W. F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe  
am Ende der Weimarer Republik

### §1 Das Buch

#### §1.1: Frankfurter Studien

Im Jahre 1933, dem Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung, erschien, als vierter Band der „Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike“, Walter F. Ottos *Dionysos. Mythos und Kultus*. Das Buch ist Abschluß und Höhepunkt einer dreiteiligen Reihe. Vier Jahre zuvor, als die Weltwirtschaftskrise die Weimarer Republik zerstörte, waren in Frankfurt Ottos *Götter Griechenlands* erschienen (1929). Schon zehn Jahre lag jene Polemik zurück, die Otto 1923 im Namen des antiken Geistes gegen die christliche Welt geführt hatte. Diese Polemik hatte ihm den Namen „Nietzsche redivivus“ eingebracht.<sup>1</sup>

Im *Dionysos* kommt das Christentum nicht mehr vor. Die Sache Nietzsches wird nicht in religionsvergleichender Polemik, geschweige denn als literargeschichtliche Korrektur zur *Geburt der Tragödie* vorgetragen. Vielmehr — entschieden und selbstbewußt wählt sich Walter F. Otto nunmehr sein Thema: nichts Geringeres als Dionysos selbst. Die Kongruenz von Gegenstand, biographischer Situation des Verfassers und geschichtlichem Augenblick gibt dieser knapp zweihundert Seiten starken Monographie ein Gewicht, das über die Wissenschaftsgeschichte hinausgeht.

Ottos Meisterwerk erschien in einer Reihe, die er erst ein Jahr zuvor gegründet hatte, in den „Frankfurter Studien“<sup>2</sup>. Diese Reihe spiegelt das Programm der „Frankfurter Schule“, die sich seit seiner Berufung im Jahre 1914 allmählich um Walter F. Otto gebildet hatte<sup>3</sup>. Hier publizierten Ottos Schüler Franz Altheim und Carl Koch die Beiträge zur römischen Religionsgeschichte, die allgemein von ihrem Lehrer erwartet worden waren<sup>4</sup>. Kurt Riezler, seit 1928 Kurator der Universität Frankfurt, veröffentlichte hier

1. Walter F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, 1923. Otto hat später dieses Werk kritisch beurteilt.

2. Noch 1938, in dem Jahre, in dem die *Frankfurter Studien* abbrechen, erscheint, innerhalb der Reihe, die zweite Auflage des *Dionysos*. Karl Kerényi, der einen erheblichen Teil seines Lebenswerkes dem Studium der dionysischen Religion gewidmet hat, hält am 22. Juni 1934, zum 60. Geburtstag von W. F. Otto, einen Vortrag über „Dionysos und das Tragische in der Antigone“ (*Frankfurter Studien* 13), in dem er an Ottos *Dionysos* anknüpft.

3. Zur allgemeinen Geschichte der Universität vgl. P. Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt a. M. 1914-1932*, Frankfurt 1972.

4. Vgl. die Übersicht über die Titel der *Frankfurter Studien* in der bibliographischen Notiz.

noch 1934 eine philosophische Studie zu Parmenides; 1933 war er als Haupt der sogenannten „Riezler-Clique“, der Otto, Karl Reinhardt, Paul Tillich, Ernst Kantorowicz angehörten, seines Amtes enthoben worden. Die Reihe konnte sich bis 1938 halten; sie hieß „Frankfurter Studien“, obschon ihr Herausgeber schon 1934, ein Jahr also nach dem Erscheinen seines „Dionysos“, nach Königsberg zwangsversetzt worden war. Der 16. und letzte Band stammt von Karl Schlechta, der mit Hilfe von W. F. Otto und Karl Reinhardt an das Nietzsche-Archiv in Weimar gelangte. Der vor wenigen Wochen, im Februar 1985, nach schwerem Leiden verstorbene Gelehrte machte damals in Weimar eine Entdeckung, durch die die Nietzsche-Forschung revolutioniert wurde: die Fälschungen, Collagen, Autodafés, die Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche (+ 8.11.1935) mit den Manuskripten ihres Bruders angestellt hatte. Sein Beitrag zu den „Frankfurter Studien“ erschien 1938; er behandelt „Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles“; er ist „dem Freunde Max Kommerell“ gewidmet.

Die Bezeichnung „Frankfurter Schule“ für dieses Geflecht von persönlichen Beziehungen, Schüler- und Freundschaftsverhältnissen, Forschungsinteressen, gemeinsamen Gegnern, Verbündeten — z. B. Leo Frobenius — und Vorbildern — z. B. Stefan George — ist im Jahre 1934 zum ersten Mal nachweisbar<sup>5</sup>, lange also bevor das Institut für Sozialforschung — Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse — den Namen „Frankfurter Schule“ sich zugeeignet hatte<sup>6</sup>.

### §1.2: „Inhalt“

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil entwickelt auf knapp vierzig Seiten vier allgemeine Thesen zu Kultus, Mythos, Kultur und Religionswissenschaft.

- a) Der Kultus ist eine uralte, ursprüngliche, unmittelbare Reaktion auf eine objektive Ur-Offenbarung des Göttlichen, nicht ‚magische‘ Praxis zur Befriedigung ‚niederer‘ menschlicher Bedürfnisse<sup>7</sup>;
- b) der Mythos ist kein Erzeugnis der Dichter, sondern steht mit gleichem Wahrheitsanspruch neben dem Kultus<sup>8</sup>;

5. H. J. Rose, „Altheim: Revolutionary or Reactionary“, in *Harvard Theol. Rev.* 1934, 33-51; für ihn ist der Name offenbar noch nicht fest eingebürgert. — K. Kerényi, Rezension von L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, 1933 (*Frankfurter Studien* 2), in: *Gnomon* 1934, 134-139; S. 134: „Eine Arbeit aus W. F. Ottos Frankfurter Schule...“ — Oskar Goldberg, Rezension von C. Koch, *Der römische Jupiter*, 1937 (*Frankf. Stud.* 14), in: *Maß und Wert* 1, 1938, 507-511: (ein Buch) „aus dem Frankfurter Mythologenkreise“.

6. Martin Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, Frankfurt/M. 1976, S. 13, Anm.: „Der Begriff einer eigenen und besonderen Schule (bildete) sich erst heraus, nachdem das Institut gezwungen war, Frankfurt zu verlassen. Die Bezeichnung selbst fand ihre Anwendung erst, als das Institut im Jahre 1950 nach Deutschland zurückkehrte.“ (Hinweis von St. Meyer).

7. Otto, *Dionysos*, S. 16 ff. 20 f., 32.

8. S. 18 f.

c) „alle schöpferischen Betätigungen des Menschen (müssen) ohne Unterschied als Kult-handlungen bezeichnet werden“: alle Künste sind „weltlich“ gewordene Teile des Kultus<sup>9</sup>;

d) die konventionelle Religionswissenschaft ist, da sie Teil einer auf Zweckrationalität und Profit gerichteten „bürgerlichen Gesellschaft“ ist, unfähig, den wirklichen Gehalt der Begriffe Kultus und Mythos zu erfassen<sup>10</sup>.

Diese Wissenschaftskritik ist zugleich Kulturkritik: wider die „Gesinnung des modernen Menschen“, sein „stückhaftes, mechanistisches Denken“<sup>11</sup>, seinen „matten, nüchternen Verstand“<sup>12</sup>, der alles aufs Zweckmäßige reduziert, aufs niedere Bedürfnis, aus dem sich allmählich das Höhere entwickeln solle<sup>13</sup>. Das Gegenteil, so Otto, ist richtig.

Der zweite Teil, schlicht und anspruchsvoll „Dionysos“ betitelt, ist eine Art mythologischer Biographie: Heimat, Namen und Eltern, sein Wirken unter den Menschen, schließlich sein Tod, Wiederauferstehen und Fortleben; denn, nach Otto, lebt der „Dionysische Geist“ in der Tragödie auch „heute noch“<sup>14</sup>.

Die Kapitel tragen folgende Titel:

	1. Vorbemerkung	
2. Heimat des Dionysos- kultes	7. Lärm und Stille	12. Die Weinrebe
3. Der Sohn des Zeus und der Semele	8. Die verzauberte Welt	13. Die Offenbarung des Dionysos in der vegetati- ven Natur
4. Die Mythen seiner Epi- phanie	9. Der finstere Wahnsinn	14. Das Element der Feuchte
5. Der kommende Gott	10. Moderne Theorien zur Erklärung der diony- sischen Raserei	15. Dionysos und die Frauen
6. Das Symbol der Maske	11. Der wahnsinnige Gott	16. Ariadne
	17. Das Schicksal des Dionysos	
	18. Dionysos und Apollon	
	19. Schlußbemerkung über die Tragödie	

9. S. 28. Der Titel der *Frankfurter Studien* lautet: „Zur Religion und Kultur der Antike“ (nicht etwa umgekehrt). — Nach Otto ist „selbst die Sprache ... zweifellos im Verkehr mit dem Erhabenen, Weltbewegenden geschaffen worden“: im Anfang also war Loben, Preisen, Beten im Angesicht der Uroffenbarung, nicht Schrei um Hilfe, Lockruf, Befehl.

10. S. 16 ff., 38 (gegen Nilsson).

11. S. 14.

12. S. 39; vgl. S. 23 o.

13. S. 34, 37, 44.

14. S. 189 f.

Die Sprache der Titel vermeidet eher religionswissenschaftliche Terminologie, bietet aber schöne deutsche Urworte: Heimat, Offenbarung, Schicksal, dazu: Element, Mythos, Symbol und Tragödie; der Kenner vernimmt schon im Inhaltsverzeichnis die Signale Nietzsches: Lärm und Stille, verzauberte Welt, Dionysos und Apollon. Die Titel annonciieren: keine Geschichte der dionysischen Kulte, Riten, Heiligtümer, keine Darstellung der Feste nach dem Kreislauf des Jahres. Nicht historische, religionswissenschaftliche oder soziologische Kategorien liegen dieser Gliederung zugrunde, sondern das ‚Leben‘ der Hauptperson. Sein Wesen, seine Gestalt, ja darüber hinaus, die „Urwesenhaftigkeit“ und der „Geist einer ungeheuren Realität“ überhaupt sollen in der Darstellung und Deutung des Gottes sichtbar werden<sup>15</sup>. Dabei rücken — sehr gegen das im ersten Teil aufgestellte Programm — die Mythen, schon aufgrund der erhaltenen Quellen, durchaus in den Vordergrund<sup>16</sup>.

Der Zeitraum, der untersucht werden soll, ist nicht begrenzt. Er erstreckt sich, wie es scheint, vom „Zeitalter des Kultus“, von den „Griechen der Vorzeit“ bis zur Entstehung der Tragödie im 6. Jh. v. Chr.<sup>17</sup>. Die geschichtlich am reichsten belegten Epochen der Dionysosreligion sind also ausgeschlossen. Nicht Religionsgeschichte allein ist hier offenbar beabsichtigt, sondern auch Theologie und, wie die zahlreichen Appelle an ‚uns heute noch‘ lehren, Kulturkritik und Werbung.

Die Mitte des zweiten Teiles bilden drei Kapitel über dionysische *μανία*, was Otto meist mit „Wahnsinn“, gelegentlich mit „Raserei“ oder „Besessenheit“ übersetzt (S. 94-130)<sup>18</sup>. Diese Partie ist hervorgehoben durch reiche Zitate aus anerkannten deutschen Denkern und durch eingehende Polemik mit der ‚modernen‘ Forschung, besonders mit Erwin Rohde und Martin Per Nilsson, während Friedrich Nietzsche ausgespart wird.

Ottos zentrale These lautet: Dionysos ist der wahnsinnige Gott. „Die göttliche Seinsart des Dionysos, der Grundcharakter seiner Natur (...) ist der Wahnsinn.“<sup>19</sup>

Aber — was ist Wahnsinn?

Die beiden Hauptteile von Ottos Dionysos sind gedanklich fest miteinander verbunden. Der berechnenden, mechanistischen, rationalen, entwicklungsgläubigen Kultur (Teil I) wird gegenübergestellt ein zweckfreier Kultus des immer gleichen Lebens, des Wahnsinns und der plötzlich ineinander umschlagenden Gegensätze (Teil II): Dionysos steht wider die „moderne Gesinnung“.

Der Kultus schon ist „Drama“, ja „Tragödie“ — so bezeichnet Otto z. B. die Beseitigung des Pharmakos<sup>20</sup>; das blutige Opfer ist ein „gewaltiges Drama“, das man nur mit hoher Kunst vergleichen könne<sup>21</sup>: Diese Vergleiche von Kult und Kunst schlagen eine Assoziationsbrücke zu der „Schlußbemerkung über die Tragödie“.

15. S. 111.

16. Mythos und Kult vermischt: S. 99 f.; 115.

17. S. 21; 138; vgl. 24. Die dionysischen Mysterien werden ausgeschieden.

18. Zur Terminologie vgl. S. 49: „den Rasenden, dessen Gegenwart die Menschen besessen macht“ — wohl kaum prägnant ethnologisch gemeint.

19. S. 130.

20. S. 39: „Der erschütternde Pomp dieser Tragödie (...). Ihr Mythos war die kultische Handlung selbst, die dem Vernichter sein Bild in einem grausigen Drama schuf.“

21. S. 22 f.; vgl. 28; 36; zum Ästhetizismus Ottos vgl. S. 39: „Wie der Künstler, der dem Geist

Das Verhältnis von Kultus zu Mythos (Teil I) läßt sich, nach Otto, am Beispiel der dionysischen Religion (Teil II) besonders gut studieren<sup>22</sup>. Das Musterstück hierfür sind *nicht* die relativ gut bekannten großen attischen Feste der historischen Zeit, sondern die Agrionien von Orchomenos, ein in winzigen Fragmenten spät bezeugtes Ritual.<sup>23</sup>

## §2 Der wahnsinnige Gott

### §2.1: Widersprüche

Das Wesen des Dionysos, wie es sich in Ottos Synthese ergibt, ist die in seiner Gestalt offenbare Gegensätzlichkeit, Widersprüchlichkeit, Polarität von Leben und Geist, ja des Seienden Selbst. Diesem „Urphänomen der Zweiheit“<sup>24</sup> ordnet Otto die verschiedensten Symbole, Kulte und Mythen zu. Die Maske (Kapitel 6) ist das Symbol des Widerspruchs von Nähe und Ferne, „unmittelbarste Gegenwart und absolute Abwesenheit in Einem“<sup>25</sup>. Unter Vernachlässigung anderer Aspekte von Maskierung treibt Otto seine intensive Beobachtung ins Paradox: „Sie ist Symbol und Erscheinung dessen, was da ist und zugleich nicht da ist.“ Die Ausdrücke „in Einem“ und „zugleich“ postulieren die Aufhebung der logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs<sup>26</sup>: Das erste Axiom dieser Anti-Logik lautet:

$$n \text{ ist } \left\{ \begin{array}{l} \text{dasselbe wie} \\ \text{zugleich} \\ \text{immer auch} \end{array} \right\} \text{ -n; das Gegenteil ist dasselbe.}$$

eines großen Schicksals in erschütterndem Bilde Ausdruck und Sprache gibt, eben damit sich selbst von ihm befreit und alle, die sein Werk ergreift, miterlöst, so war auch das Ungeheure, nachdem es im Kulte Gestalt geworden, abgetan.“

22. S. 42 f.

23. S. 42 f.; schon S. 19 wird dieses Beispiel gebracht. Stehendes Epitheton bei seiner Schilderung ist das Wort „grausam“: vgl. hierzu §3.1.2; zur Analyse des Rituals: §2.3.

24. S. 189. — Vgl. 84 f.: „Dieser Geist der Doppelseitigkeit, der den Dionysos und sein Reich schon in der Epiphanie von allem, was olympisch ist, unterscheidet, kehrt (...) in allen Formen seines Wirkens immer aufs neue wieder.“ — 103: „Zwar fehlt auch in den Reichen anderer Götter das Widersprechende nicht. Aber keines ist so vom Widerspruch zerrissen, wie das des Dionysos.“ Dieser Gegensatz wird im „Bund“ von Apollon und Dionysos in eine „höhere Zweiheit“ aufgenommen: ruheloses Leben — stiller Geist (188). Der Gegensatz zur hellenischen Theologie bei Winckelmann, Moritz, Goethe ist offenkundig.

25. S. 84.

26. Vgl. S. 84: „Sie erschüttert durch eine Nähe, die zugleich Entrücktheit ist.“ Vgl. die prinzipielle These: „Uralte Regeln haben plötzlich ihr Recht verloren, und selbst die Maße von Raum und Zeit gelten nicht mehr“ (S. 88).

Die Widersprüche sind nicht durch Stufen einer Entwicklung oder dialektische Synthese miteinander verbunden oder versöhnt. Sie stehen sich vielmehr „als Gegenteil alles Ausgleichs in der äußersten Spannung gegenüber“<sup>27</sup> oder schlagen „plötzlich“ ineinander um. Diese Vorstellung erzeugt jene explosive Sprache, die Ottos *Dionysos* von der mehr erhaben-schwärmerischen seiner *Götter Griechenlands* unterscheidet<sup>28</sup>.

Die dionysische Musik ist das Symbol des Widerspruchs von „Lärm und Stille“ (Kapitel 7). Maßlosen Lärm gibt es auch in anderen Kulturen, spezifisch für Dionysos ist „das Gegenteil, in das er plötzlich umschlägt: die Totenstille“<sup>29</sup>. Da dieser musikalische Effekt nicht zu belegen ist, verschiebt Otto das Problem durch eine synästhetische Assoziation (Lärm — Stille/Ruhe) auf den Gegensatz von „Ruhe (Erstarrung, Lähmung) und Raserei“<sup>30</sup>:

„Die Mänade, deren gellendes Jauchzen wir eben noch gehört zu haben glauben, erschreckt uns durch ihren starren Blick.“

Der Wein ist ein „Gleichnis des Gottes selbst“ (Kapitel 12)<sup>31</sup>. Im Wein ist Feuer, das bekanntlich wohltätig ist und furchtbar, in ihm sind „Lust und Leid und alle Gegensätze des Dionysos“ beschlossen<sup>32</sup>, Schlummer und Raserei. Mit den bekannten Formeln seiner Anti-Logik („dicht beieinander“) ergibt sich aus den Wirkungen des Weines ein Beweis für die „Einheit des Widersprechenden“<sup>33</sup>.

Diese Topoi romantischer Natur- und Lebensphilosophie hat Otto systematisiert, verallgemeinert und auf einen neuen Begriff gebracht. Er hat die Spannung zwischen den Polen der Gegensätze und die Gewalt und Plötzlichkeit des Umschlages verstärkt. Dialektische Aufhebung und Versöhnung der Widersprüche, Erlösung oder Harmonie der Gegensätze lehnt er ausdrücklich ab: stattdessen äußerste Spannung, Explosion und Umschlag in das Gegenteil<sup>34</sup>. Der Begriff, auf den Otto dieses hoch labile System gebracht hat, heißt: Wahnsinn.

Aus der Maske blickt das Rätsel dionysischer Doppelheit: „und mit ihm der Wahnsinn“<sup>35</sup>.

Im starren Blick der eben noch gellend jauchzenden Mänade spiegelt sich das Unge-

27. S. 110 f.: „Darum treten hier auch die Gegensätze des Seienden in ihrem kolossalen Ausmaß einander gegenüber. Kein eigenmächtiger Gedanke, kein Erlösungsdrang gleicht sie aus. Nur im Gegenteil alles Ausgleiches ... kündigt sich das große Geheimnis der Einheit aus den letzten Tiefen des Seins an.“

28. Zur Ästhetik dieser explosiven Sprache vgl. §3.1.2.

29. S. 86.

30. S. 86; beachte den suggestiven Appell, der den Leser auffordert, das Bild einer Münchner Schale in Bewegung und Ton umzusetzen. Zu diesen Elementen der appellativen Sprache Ottos vgl. Cancik, „Götter Griechenlands 1929“, §1.1: „Höchster Stil“.

31. S. 133.

32. S. 134. Es folgen Belege aus Horaz und Nonnos. — Ebenso 138: „(...) daß hier Lust und Leid, Erleuchtung und Verstörung, Liebliches und Fürchterliches so dicht beieinander wohnen.“

33. S. 138.

34. S. 110: s. o. Anm. 27.

35. S. 80.

heure, „das sie wahnsinnig macht“<sup>36</sup>; in ihrem Lärmen und Schweigen „wohnt der Wahnsinn“<sup>37</sup>.

Aus dem Wein stammt „der holde Wahnsinn ..., der das Dasein so plötzlich verklärt“ und „in demselben Tranke“ schlummert der schreckliche, gewalttätige Wahnsinn<sup>38</sup>.

## §2.2: *Wahnsinn*

Gegen den Rationalismus der „modernen Gesinnung“, gegen die psychologisierende und romantische Verharmlosung der dionysischen  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  in den „modernen Theorien“ der Religionswissenschaftler<sup>39</sup> stellt Otto seine Anti-Logik, seine Natur- und Lebensphilosophie mit ihrem Willen zu Tiefe, Dunkel, Grenzenlosigkeit. Seine Definition lautet<sup>40</sup>:

„Da sich in der Gottheit des Dionysos die Verschlungeneit von Leben und Tod aus Ur-tiefen offenbart, so können wir sagen: die Wahnsinnsgewalt des zerreißenen Seinsgrundes stellt sich selbst als Opfer der Zerreißen dem Entsetzen dar.“

Diese Definition wird entwickelt im 11. Kapitel: „Der wahnsinnige Gott“. Diese Partie ist deshalb gedanklich und darstellerisch Mitte und Höhepunkt seiner Monographie<sup>41</sup>. Verweise auf dieses Thema durchziehen das gesamte Buch. Es ist schon in der Vorbemerkung exponiert<sup>42</sup>: „ein trunkener Gott, ein wahnsinniger Gott“. Die „Schlußbemerkung über die Tragödie“ greift das Thema auf und führt es in die Gegenwart hinein<sup>43</sup>: Im maskentragenden Schauspieler und in der Tragödie wirkt ein „Wahnsinnsgest“, der „uns heute noch erschüttert“.

Das Kapitel über den „wahnsinnigen Gott“ (Kap. 11) ist durch eine besonders große Anzahl autoritativer Zitate und werbender Appelle ausgezeichnet. Ausgerechnet aus

36. S. 86.

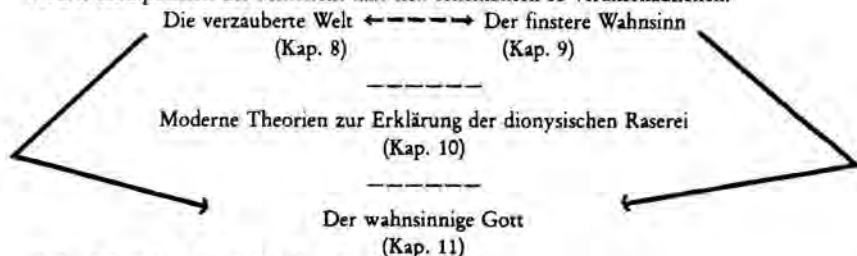
37. S. 87.

38. S. 135 und 137.

39. S. 110 ff.

40. S. 177; vgl. 130 (Mitte).

41. Die Komposition des Mittelteils läßt sich schematisch so veranschaulichen:



42. S. 49 f. — Vgl. 88 (oben); 87 (Mitte); 80 (Mitte).

43. S. 190. — ‚gewaltsam — erschüttern‘ ist eine feste Junktur in der Sprache von Ottos *Dionysos*: vgl. S. 39; 138: „mit erschütternder Gewalt“.

Hegels Logik stammt ein eher erbauliches, antikisierendes Motto über den Zusammenhang von Leben und Tod; aus *Wille zur Macht* ein typischer Nietzsche-Spruch über Dionysos als „Sinnlichkeit und Grausamkeit“, als „Genuß der zeugenden und zerstörenden Kraft“<sup>44</sup>. Dann Schelling, Calderon, Richard Wagner bei Nietzsche<sup>45</sup>, und immer wieder Schelling.

Neben den Zeugnissen der Philosophen stehen die Stimmen der Völker. Ein Menschheitsgedanke wird hier, bei den Griechen in besonders gestalthafter Form, sichtbar<sup>46</sup>:

„Die Erfahrung der Völker lautet: wo Lebendiges sich regt, da ist auch der Tod nahe.“

Das mag so sein; sicher kein Völkergedanke aber ist die Verschärfung, die Otto dieser Lebensweisheit gibt:

„Und in dem Grade, als es lebendig ist, wächst auch die Nähe des Todes bis (...) zur Verzauberung des Neuwerdens, da Tod und Leben sich in wahnsinniger Lust berühren.“

Diese allgemeine dionysische Anthropologie wird aktualisiert in einer Reihe rhetorischer und emotionaler Appelle. Die Einheit von Leben und Tod wird bewiesen durch die Verwandtschaftskette<sup>47</sup>:

„Ist das ein leerer Wahn? Hat nicht jeder von uns das Gesicht eines Verstorbenen? (...) Im Neugeborenen taucht der Ahne aus dem Dunkel des Todes auf.“

„Wir kennen“ alle den Widerspruch zwischen „grenzenloser Lebensfülle und grausamster Vernichtung“; gewiß — aber Otto sieht ihn sogar im „Mysterium des sich neu gebärenden Lebens“<sup>48</sup>:

„Die Liebe, die dem Zeugungswunder entgegenfliegt, ist vom Wahnsinn berührt.“

„Die furchtbare Erschütterung des Gebärens“ lehrt die Frauen „das innerste Wesen des Dionysischen Wahnsinns: die Aufwühlung der todumwitterten Lebensgründe“<sup>49</sup>. Kein Wunder also, daß Frauen immer „die ersten (sind), die sein Wahnsinn überfällt“.

Aber auch den Menschen, die nicht gebären, kann diese Erfahrung nahe gebracht

44. Vgl. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, cap. 2 (Bd. I, 32): „Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche Hexentrank erschienen ist“; vgl. ebd. S. 33 u. ö. Otto zitiert nicht Nietzsches tastende Sätze über die psychologischen und physiologischen Gründe des dionysischen Wahnsinns aus Nietzsches „Versuch einer Selbstkritik“ (cap. 4, S. 16 f.).

45. S. 128: eine der wenigen Stellen, an denen Otto aus Nietzsches *Geburt der Tragödie* zitiert; beachte auch die Kürze der „Schlußbemerkung über die Tragödie“ (1,5 Seiten): wahrscheinlich sollte kein Anlaß geboten werden, Ottos *Dionysos* zu schnell als Fortsetzung und Korrektur von Nietzsches Tragödienbuch zu verstehen und ggf. dadurch zu diskreditieren.

46. S. 125.

47. S. 126. Es ist hervorzuheben, daß trotz dieser biologischen Metaphorik die damals vulgär und elitär beliebte Blut- und Rasse mystik bei Otto nicht vorkommt.

48. S. 124. — Der genannte „Widerspruch“ ist entwickelt bei Nietzsche, „Was ich den Alten verdanke“, cap. 4 (Bd. VI, 158 ff.).

49. S. 129; vgl. §1.2 (b) über den Zusammenhang von Kult und Kunst.



werden<sup>50</sup>: „Der Dionysische Zustand ist ein Urphänomen des Lebens — an dem auch der Mann in allen Geburtsstunden seines schöpferischen Daseins teilhaben muß“.

Diese Appelle an den Leser und seine Erfahrungen, die ‚wir auch heute noch‘ haben, sollen die Möglichkeit „Dionysischer Weltanschauung“ suggerieren.

Es liegt mir fern, diese allgemeinen und zum Teil vielleicht sehr persönlichen Aussagen über Gebühr ironisieren oder widerlegen zu wollen. Ihre sprachliche Gewalt zeigt sich nicht zuletzt darin, daß Georges Bataille gerade diese Partie in seiner Zeitschrift „Acéphale“ vom Juli 1937 übersetzt, bebildert und enthusiastisch begrüßt hat<sup>51</sup>. Ich beschränke mich auf ein Beispiel aus der griechischen Religionsgeschichte.

### §2.3: Agrionien

Als Musterstück für die Kongruenz von Mythos und Ritus erscheint bei Otto das Fest der Agrionien von Orchomenos (Boiotien); hier werde der Mythos von Lykurg, der die dionysischen Frauen verfolgte, in einem dionysischen Fest dargestellt. Der mimetische Ritus dient als Verbindung zum Drama und damit zur „Schlußbemerkung über die Tragödie“.

Den Ritus von Orchomenos und den Mythos von Lykurg nennt Otto „grausam“; er findet darin seine Deutung des Dionysos bestätigt. Es kommt hinzu, daß der Ritus von Orchomenos an die Minyadensage anknüpft<sup>52</sup>. Drei Frauen, die dem Dionysos nicht folgen wollen, werden von ihm bestraft: Sie zerreißen im ‚Wahnsinn‘ (μανείσαι) eines ihrer Kinder und rasen dann doch als ‚Mänaden‘ hinaus. Später werden sie in Vögel oder Fledermäuse verwandelt. In der grausamen Tat der Mütter erkennt Otto einen weiteren Beleg für dionysische Gegensätzlichkeit. Nicht weniger als viermal auf fünfzehn Seiten nennt Otto dieses Fest in dem Kapitel: „Der finstere Wahnsinn“. Er formuliert<sup>53</sup>:

a) „Die erste Vorstellung, die uns die griechische Dichtung vom Zustand der Dionysischen Frauen gibt, ist ihre entsetzte Flucht vor Lykurgos, der sie mit unbarmherzigen Schlägen trifft (*Ilias* 6,132). Sie lassen im Schreck das Heilige aus ihren Händen fallen, und denken nur daran, sich zu retten (...). Was dieser Mythos erzählt, war beim Feste der Agrionien kultische Handlung. Da verfolgte der Dionysospriester in Orchomenos eine Schar von Frauen mit dem Schwerte und erschlug jede, die er erreichen konnte.“

50. S. 130; vgl. 125 mit Zitat aus Platon, *Symposion* 218 b.

51. Ich danke Georg Dörr für diesen Hinweis. — Zu dieser Traditionslinie vgl. Antonin Artaud, *Le Théâtre de la Cruauté*, 1932; Pierre Brunel, *Théâtre et cruauté ou Dionysos profané*, Paris 1982, wo auf S. 12, S. 53 ff. zur Bestätigung der These vom Zusammenhang von Grausamkeit und Tragödie Ottos *Dionysos* bemüht wird.

52. Zu den Quellen vgl. H. Cancik-Lindemaier/H. Cancik, „Ovids Bacchanal. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Ovid, *Metamorphosen* 4, 1-415“, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 1985, H. 2, §2.1.

53. S. 95; 108 f.; 96. — Die ach so kargen Angaben über dieses Fest sind außerdem noch genutzt auf S. 19; 42 f.; 52; 73; 74 u. ö.

b) „In Orchomenos fand eine grausame Verfolgung von Frauen durch den Dionysospriester statt (...)“

c) „(...) und auch hier fehlte das Tragische nicht, denn die Frauen werden mit dem Schwerte bedroht, und wenn eine sich nicht retten konnte, empfing sie den Todesstoß.“

d) „Bei dem grausamen Überfall einer Frauenschar am Agrionienfeste gedachte man der Töchter des Minyas (...)“<sup>54</sup>.

Aus diesen Zitaten könnte man schließen, die Agrionien in Orchomenos — und ähnlich in anderen Städten — seien ein altes und häufig bezeugtes Fest, welches das religiöse Gefühl und die künstlerische Phantasie der Hellenen stark beschäftigt hätte, und daß die Priester, wenn nun schon nicht „jede“, so doch einige erreicht und erstochen hätten.

Jedoch: Über das Agrionienfest in Orchomenos gibt es ein einziges Zeugnis. Es stammt gar nicht aus einer Urzeit, sondern aus der römischen Kaiserzeit — von Plutarch<sup>55</sup>.

Der erzählt die Geschichte sehr anders. Die Worte „grausam“ und „Überfall“ sind Zutat des modernen Gelehrten. Daß der Dionysospriester „jede erschlug, die ...“ verschärft den griechischen Wortlaut: „es ist ihm *erlaubt*, wenn er eine ergreift, (sie) umzubringen“ (ἔξεστι δὲ τὴν καταληφθεῖσαν ἀνελεῖν). Einmal, zu Zeiten Plutarchs (ἐφ' ἡμῶν) hat ein Priester die Möglichkeit realisiert. Dionysos aber fand offensichtlich gar keinen Gefallen daran: die Stadt Orchomenos erlitt Unglück, der Priester Zoilos starb an einer unguuten Krankheit. Die Bürger von Orchomenos nahmen deshalb der Familie des Zoilos das Priestertum fort und organisierten den Kult neu<sup>56</sup>. Präzedenzfälle kennt Plutarch nicht, obschon er bei Orchomenos wohnt und religionsgeschichtlich interessiert ist.

Die Verfolgung war ein ‚Spiel‘, eine Scheinverfolgung, wie wir sie aus anderen, auch nicht-dionysischen, Kulturen kennen<sup>57</sup>. Der Ritus ist für kein Dionysosfest einer anderen Stadt bezeugt. Vielleicht handelt es sich um einen Gentil- und Lokalkult, der in dieser Form nur in Orchomenos gefeiert wurde<sup>58</sup>. Der Ritus ist, wenn ich recht sehe, eng mit

54. Der Satz ist grammatisch mißlungen. Gemeint ist wohl: „auf eine“.

55. Plutarch, *Quaestiones Graecae* 38. — Das hohe Alter des Ritus ist unerwiesen; Ottos Bezug auf den Lykurg-Mythos ist unrichtig.

56. In Inschriften von Orchomenos aus dem 1. Jh. v. Chr. — was kein Widerspruch zu ἐφ' ἡμῶν bei Plutarch ist — findet sich der Name Zoilos: *IG* 7, 3224 (Hinweis von St. Meyer). — Gehörte Zoilos zum Geschlecht der Psoloeis?

57. Vgl. die Flucht des Priesters, der an den Bouphonien in Athen das Rind erschlug. In einem Kult in Tegea (Arkadien), den Pausanias 8, 53, 1 ff. beschreibt, verfolgt die Artemispriesterin einen Mann — wie einst Artemis selbst den Leimon, den Mörder seines Bruders Skephron: sie „spielen“ (δρῶσιν) das zur Ehren des Skephron. Der Mythos ist — ähnlich wie in Orchomenos — mit der Aufnahme einer Gottheit verbunden, hier der Leto. Dies zeigt, wie wenig spezifisch dionysisch der Vorstellungskreis ist; wichtig, daß die Rollen Verfolger/Verfolgte nicht auf Mann/Frau fixiert sind.

58. Nicht eindeutig äußert sich W. Burkert, *Homo necans*, 1972, 194; ders., *Griechische Religion*

der Sage von den Töchtern des Minyas verbunden. Dieser Mythos erzählt, was ebenfalls nur von einer kaiserzeitlichen Quelle berichtet ist: die wahren Mänaden, die dem Ruf des Dionysos „von Anfang an“ (ἀπ' ἀρχῆς) gefolgt waren, hätten die Töchter des Minyas von sich getrieben<sup>59</sup>. Falls es dieser Zug des Mythos ist, der gemäß jenem Fragment aus dem Kult von Orchomenos im kultischen Spiel aufgeführt wurde, wäre die Rolle des Dionysospriesters, der die Frauen verfolgt, besser verständlich. Daß nämlich ein Dionysospriester den Lykurg darstellen sollte, der dem Gott Dionysos und seinen Frauen nachstellte, scheint mir, selbst in diesem Reiche prinzipieller Anti-Logik, eher unwahrscheinlich.

Der Ritus von Orchomenos, den W.F. Otto als Paradebeispiel für seine Deutung der altgriechischen Dionysosreligion zu zitieren pflegt, ist sehr spät und singulär bezeugt. Die Züge von ‚Wahnsinn‘ und ‚Grausamkeit‘ sind als kultische Realität gerade nicht auszumachen; als Kronzeuge gar für „finsternen Wahnsinn“ in der tatsächlich praktizierten griechischen Religion kann dieser Ritus nicht dienen<sup>60</sup>.

### §3 ‚Dionysos 1933‘ als Thema deutscher Religionsgeschichte

#### §3.1 Dionysos 1933 — Nietzsche 1934

##### §3.1.1: Prophetentum

Der Verfasser des *Dionysos* ist im Jahre 1933 kein schwärmender Jüngling im Rausche früher Lebenswonnen. Er ist Beamter auf Lebenszeit an der Stiftungsuniversität Frankfurt und wird ein Jahr darauf, am 22. Juni 1934, sechzig Jahre alt. In demselben Jahre 1934 wird Friedrich Nietzsches neunzigster Geburtstag (geb. 15. Oktober 1844, gest.

*der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 255 f. Vorsichtig Nilsson, *Griechische Religion I*, 598: „Die Unsicherheit ist zu groß, als daß sich auf diesen Festen irgendetwas aufbauen ließe.“

59. Aelian, *variae historiae* 3, 42.

60. Damit schrumpft die Anzahl kultischer Belege für „finsternen Wahnsinn“ in Kapitel 9 noch mehr. Es bleiben die verschiedenen Totenkulte, die aber keine Spur von Wahnsinn zeigen und nur aufgrund der poetischen Kapitelüberschrift als „finstere“ Kulte in dieses Kapitel geraten sind. Ähnliches gilt für die sorgfältig gesammelten Menschenopfer, deren Historizität einer besonderen Prüfung bedürfte. Wie schwierig die Analyse ist, lehrt allein der Fall der Opferung (Hinrichtung?) der drei vornehmen persischen Jünglinge an Dionysos Omestes vor der Schlacht bei Salamis, die bei Plutarch (*Them.* 13; *Arist.* 9; *Pelop.* 21; Quelle: Phainias, frg. 25, Wehrli), nicht aber bei Herodot überliefert ist (Otto, S. 100). Andere Riten sind lokal begrenzt und eher ‚gewalttätig‘ als spezifisch dionysisch, so etwa die ‚Geißelung‘ von Frauen am Skiereia-Fest in Alea (Arkadien): auch hierfür gibt es nur einen, und zwar einen kaiserzeitlichen Zeugen, Pausanias (8, 23, 1). Ottos Vergleich mit den Agrionien — wo keine Geißelung überliefert ist — und der Geißelung der spartanischen Knaben — die nicht bei einem Dionysos-Fest stattfand — ist m. E. unergiebig. — Diese Hinweise lehren auch, daß Ottos Begriff von ‚Wahnsinn‘, den er gelegentlich mit ‚Raserei‘ gleichsetzt, nicht klar genug ist. Brutalität, Mordlust, Blutgier, und was alles an Qualitäten des ‚gefährlichen Lebens‘ in diesem Kapitel zusammengetragen ist, muß und kann von ‚Wahnsinn‘ geschieden werden, vgl. bibliographische Notiz, III.

25. August 1900) gefeiert. Es ist ein bedeutungsvoller Synchronismus, daß die Schwester des Philosophen und Leiterin des Nietzsche-Archivs in Weimar den Professor aus Frankfurt in diesem Jahr zu einem Vortrag nach Weimar bat. Der Titel lautet: „Der junge Nietzsche“<sup>61</sup>. Otto greift damit, gewiß im Einverständnis mit der Schwester des Philosophen, einen Titel auf, unter dem diese einst über die Jugend ihres Bruders geschrieben hatte<sup>62</sup>.

Ottos Rede auf den jungen Nietzsche ist ein Prosahymnus der dionysischen Weltanschauung, mit Kulturkritik und Appellen an ‚uns‘, das Volk Nietzsches<sup>63</sup>. Er schließt<sup>64</sup>:

„Sein Werk ist das Neuaufwachen des Dionysischen Geistes in einer harten Zeit, der die Gestalt des Kosmos zerbrochen ist.“

Aber Ariadne wird erscheinen, „die ewige Liebe des leidenden Gottes“. Mit dieser Prophezeiung der Wiederkehr Ariadnes — merkwürdigerweise nicht Apollons — endet Ottos Rede im Weimar. Die Vorklänge dieser Rede von 1934 sind, so scheint mir, in dem Buch von 1933 zu hören: das Buch ist die mehr wissenschaftliche Fassung einer dionysischen Weltanschauung, die dann 1934 in Weimar — in Gegenwart der Schwester Zarathustras, Dr. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche, und im Hinblick auf den zu feiernden Anlaß — mehr rhetorisch dargeboten wurde.

Ottos *Dionysos* ist Teil der damaligen Nietzsche-Bewegung, deren organisatorisches Zentrum in Weimar lag. Damit wird dieses Buch zu einem besonders fruchtbaren Gegenstand der Religions- und Geistesgeschichte Deutschlands.

Schon für die Zeitgenossen war es ein ‚prophetisches Buch‘<sup>65</sup>, voll von harter Schelte auf die verstockten Rationalisten und von Aufrufen an ‚jeden von uns‘, sich ‚auch heute noch‘ vom dionysischen Geist erschüttern zu lassen<sup>66</sup>. Daher der Zwang zu allumfassender Synthese in der anschaulichen Gestalt eines Gottes, das Verwischen geschichtlicher Differenzierung und schließlich auch die erschreckende Sprache.

61. W. F. Otto, *Der junge Nietzsche*, 1936: „auf Veranlassung der Schwester des Philosophen“ zum 15.10.1934, anlässlich des 90. Geburtstages Nietzsches gehalten im Nietzsche-Archiv, Weimar.

62. Elisabeth Förster(-Nietzsche), *Der junge Nietzsche*, 1912.

63. Otto, 1936, S. 14. Das Zerbrechen der Grenzen und Ordnungen ist Werk des dionysischen Geistes, vgl. Otto, *Dionysos*, S. 87: „Die vertraute Welt, in der die Menschen sich so sicher und behaglich eingerichtet haben, sie ist nicht mehr! Das Tosen der Dionysischen Ankunft hat sie hinweggefegt.“ ‚Hinweggefegt‘ ist eine Vokabel jener gewaltsamen Sprache, die das Dionysos-Buch Ottos auszeichnet.

64. Otto, 1936, S. 23.

65. M. P. Nilsson, Rezension von Otto, *Dionysos*, in: *Gnomon* 11, 1935, 177-181: „Dieses Buch ist nicht Wissenschaft, wie ich Wissenschaft begreife und begreifen muß, sondern Prophetentum. Und das hat auch seine Aufgabe.“ Das erinnert an den Schluß von Wilamowitz' *Zukunftsphilologie*, wo die Schlußpartie aus Nietzsches *Geburt der Tragödie* parodiert wird: „(...) halte hr. N. wort, ergreife er den thyrsos (...), aber steige er herab vom kathedr, auf welchem er wissenschaft lehren soll; (...)“. Theologiegeschichtlich interessant ist Nilssons Feststellung einer „nicht zu verkennenden Verwandtschaft mit der neuesten Theologie Karl Barths“. Das zeigt, wie gut der skandinavische Gelehrte die deutsche Szene beobachtete.

66. *Dionysos*, S. 126; 190 u. ö.

§3.1.2: Die Sprache des „Dionysos“<sup>4</sup>

Die Sprache des *Dionysos* von 1933 ist, im Vergleich zu dem eher feierlich-schwärmerischen Stil der *Götter Griechenlands* von 1929, schärfer, schneller und gewaltsamer geworden.

Das wohl häufigste Verbum der Bewegung ist, wie der gewählte Stoff es nahelegt, das Wort ‚rasen‘ (‚Raserei‘)<sup>67</sup>. Das gesamte Wortfeld wilder Bewegung wird ausgebreitet: erschüttern<sup>68</sup>, erregen, jagen, stürmen, hinwegfegen<sup>69</sup>, verfolgen, schlagen, überwältigen<sup>70</sup>, umschlagen, zersprengen und zerreißen<sup>71</sup>.

Ähnlich reich, häufig und nuanciert ist die Schrecksprache: düster und finster; gewaltig, gewaltsam, ja „Wahnsinnsgewalt“<sup>72</sup>; grausig und grausam; furchtbar, schauerlich großartig, schrecklich und Entsetzen. Die Schilderungen der „verzauberten Welt“, des „Tumels“ oder der Segnungen des „holden Wahnsinns“<sup>73</sup> erreichen wohl nicht die ästhetische Intensität der Passagen über „Mordlust“<sup>74</sup>, Gewalt der Zeugung und „finsternen Wahnsinn“, wo Prägungen gelingen wie<sup>75</sup>:

„Es ist der Wahnsinn des Mutterschoßes,  
der allem Schöpfungem beiwohnt“.

Die Beschleunigung und Gewalttätigkeit der Sprache läßt sich an der Häufigkeit des Zeitadverbiale „plötzlich“ ablesen<sup>76</sup>. Die Explosion der aufs äußerste getriebenen Spannung, das Umkippen der immer ins Extreme gesteigerten Gegensätze geschieht ‚plötzlich‘<sup>77</sup>:

„Aber das maßlose Lärmen, das den Gott ankündigt und begleitet, verrät seinen geisterhaften Sinn durch nichts so sehr, wie durch das Gegenteil, in das er plötzlich umschlägt: die Totenstille. Rauschendes Tosen und erstarrtes Schweigen (...)“

67. S. 42, 43, 49, 50, 52, 53, 62, 71, 76 u. a. m.

68. ‚Erschüttern‘: S. 39, 80, 129, 138.

69. ‚Hinwegfegen‘: S. 87.

70. ‚Überwältigen‘: S. 39, 72, 73, 85.

71. ‚Zerreißen‘: S. 43, 63, 71, 72, 96 (ein „Knäblein“, auch „Söhnlein“ oder „Kindlein“ genannt, wird hier zerrissen; das Diminutiv steigert die grausame Tat der Mütter); S. 104, 171 ff. (der zerrissene Zerreißer), 176, 178.

72. S. 177; vgl. 44, 73, 74, 138; S. 70 (dreimal).

73. S. 87 ff., 135.

74. S. 42; Blutgier: 49; blutig: 52, 73. Besonders aufschlußreich sind die Passagen über blutige Opfer, insbesondere von Menschen (vgl. 37 ff.: *Pharmakos*), und den „Rohfresser“: 96 ff. — Vgl. 100 (unten); 101: „blutigierigste Mordlust“; 103: „blutdürstigste“.

75. S. 130: „Stachel“ und „Peitsche“ des Wahnsinns: 71, 74.

76. Die Kategorie des „Plötzlichen“ im Werke von Ernst Jünger (um 1920-1940) hat untersucht: K. H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens* (1978), Ullstein-Taschenbuch 1983 (Hinweis von Hubert Mohr).

77. *Dionysos*, S. 86. — Einige weitere Belege: 88-89: viermal (der Vergleich mit der von Otto paraphrasierten griechischen Vorlage ist ergiebig); 74, 83, 92, 94, 171: „der ‚kommende‘ Gott, dessen Erscheinung die Welt plötzlich verwandelt, (...)“ — Spezifische Ausdrücke oder Wendungen der nationalsozialistischen Sprache habe ich nicht gefunden; gelegentlich erschienen „Volkstum“ (31),

Der Vergleich mit den Vorbildern Ottos zeigt Kontinuität und Gefälle der dionysischen Sprache:

„(...) alles schlummert. Plötzlich beginnt die Mutter des Pentheus zu jubeln (...)“.

So Nietzsches Nacherzählung des Botenberichtes aus Euripides *Bacchae*<sup>78</sup>. Bei Euripides aber steht das Wörtlein „plötzlich“ an dieser Stelle nicht<sup>79</sup>.

Die Zeitgenossen hörten den Nietzsche-Ton in Ottos prophetischen Büchern sehr deutlich<sup>80</sup>:

„Das war es, was ich suchte: der Geist Nietzsches schien mir daraus zu reden, der provozierende Anspruch des ‚Unzeitgemäßen‘ an die Gegenwart! (...) Ich beschloß, nach Frankfurt zu gehen.“

Der *Dionysos* entlehnt Titel und Motti: „Verzauberte Welt“ aus Nietzsches *Dionysischer Weltanschauung*, „Lärm und Stille“ aus den *Dionysosdithyramben*<sup>81</sup>. Das zentrale Motto in dem Kapitel über den „Wahnsinnigen Gott“ stammt aus: *Wille zur Macht*<sup>82</sup>. Sein Name ist selten genannt<sup>83</sup>, aber in Themastellung und Stil ist Nietzsches Werk grundlegend.

Schon die Gesamtanlage des *Dionysos*, die mythopoietische Komposition einer Göttergestalt, die enge Verbindung von Kult und Drama, Dionysos und Tragödie<sup>84</sup> zeigen den bestimmenden Einfluß von Nietzsches Gedanken<sup>85</sup>. Hinzu treten sprachliche Marken wie „höchste Gesundheit“, „dionysischer Wahnsinn“, die Antithese „Oberfläche/

„Art“ (24) und „unsere berufenen Führer“ (45): aber das hält sich fern von dem 1933 herrschenden Jargon.

78. Nietzsche, *Dionysische Weltanschauung* (Bd. I, 558 f.; vgl. S. 587).

79. *Bacchae*, Vers 689 f. — Vgl. o. §2.3 zu Ottos Paraphrasen von Plutarch, *Quaest. Graec.* 38.

80. U. Hölscher, *Gedenkrede auf Karl Reinhardt*, Frankfurt 1959, S. 20. Es folgt eine kurze Schilderung eines Kollegs von Otto über die „Tragödie“. — Andererseits steht weder in den *Göttern Griechenlands* noch im *Dionysos* eine explizite Analyse oder Deutung oder Kritik von Nietzscheschen Sätzen; in Ottos wissenschaftlichen Büchern ist Nietzsche Hinter- und Untergrund; im Vordergrund steht Rohde, den er bewundert und ob seines Glaubens an Evolution, Psychologie und Komparatistik heftig kritisiert. — Zur Differenz Nietzsche/Otto sei hier nur darauf hingewiesen, daß der ‚Wahnsinn‘ bei Nietzsche nicht so zentral und so expansiv die dionysische Weltanschauung beherrscht wie bei Otto.

81. *Dionysos*, Kap. 7 und 8; vgl. Nietzsche, *Dionys. Weltanschauung* (Bd. I, 559, in demselben Zusammenhang); das Motto aus den *Dionysos-Dithyramben* (Bd. VI, 404) hat keinen Bezug zu *Dionysos*, es sind Worte Zarathustras bei der Betrachtung des Sternhimmels.

82. *Dionysos*, S. 124; 128. — Vgl. S. 50: Hölderlin — Nietzsche — Hegel.

83. *Dionysos*, S. 112.

84. Vgl. Nietzsche, Bd. I, 566.

85. M. S. Silk — J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, 1981, 147: „Strong as the ‚spell‘ cast by ‚Birth of Tragedy‘ may have been, Nietzsche’s theory is not such as to have encouraged the book’s admirers to accept it tout court (Walter Otto has perhaps come closest to doing this).“ — S. 175: Otto habe als einziger bedeutender Gelehrter Nietzsches These über die Bedingung der hellenischen Kreativität angenommen: „*Dionysos* does indeed embody ‚creative madness‘ as the irrational ground of the world.“

Abgrund“, die Neigung zu Widersprüchen mit plötzlichem Umschlag und einer Schreck- und Grausamkeitssprache, die sich den Schein von Realismus gibt<sup>86</sup>; „Wollust und Grausamkeit“, „Schrecken und Grausen“, „Entsetzlichkeiten des Daseins“<sup>87</sup>:

„aus der höchsten Lust heraus tönt der Schrei des Entsetzens“;  
 „der Jubel entreißt der Brust qualvolle Töne“ (Nietzsche)<sup>88</sup>.

Die Nietzsche-Nachfolge ist jedoch nicht aufdringlich und vermeidet den Schein des schon damals verspotteten Nietzsche-Epigonentums. Reichlich Zitate aus Goethe<sup>89</sup> und Schelling<sup>90</sup> schaffen die Verbindung zu weniger angefochtenen deutschen Denkern.

### §3.2: Die Konzeption in München

Trotz der unmittelbaren Verbindung mit dem Nietzsche-Archiv ist Ottos *Dionysos* keine Auftragsarbeit für die Schwester des Philosophen. Andeutungen in den Veröffentlichungen und in (noch) unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten der Münchner Zeit beweisen, so scheint mir, daß der *Dionysos* ebenso wie die *Götter Griechenlands* bald nach der Jahrhundertwende in München konzipiert worden sind.

In einer seiner frühesten Vorlesungen, die der junge Dozent im Jahre 1906 in München hielt, wird bereits eine Natur- und Lebensphilosophie nach Schelling und Nietzsche vorausgesetzt, und zwar als Bestandteil der Religionswissenschaft und seiner persönlichen Religion. In seiner „Einleitung in die Religionswissenschaft“ — ein für jene Zeit zwar nicht neuartiger, aber doch erstaunlicher Titel — vertritt Otto die Ansicht, daß die Münchner seiner Zeit „verkappte Polytheisten“ seien<sup>91</sup>.

„Wir alle sehen, wenn wir offene Augen haben, die Natur täglich mit anderen Augen an. Bald ist sie die liebende, gütige Mutter, zu der wir hinstreben, bald die entsetzliche Zerstörerin, die uns erleichen läßt. Wenn wir heute nur Schönheit, Harmonie und allsorgende Liebe in ihr finden, so geht uns morgen die furchtbare Grausamkeit auf, die im Leben der Natur, der Tiere, der Menschen regiert.“

Auch dieses frühe Zitat zeigt: Walter F. Otto hat nicht, wie die vulgare Vita meint, als braver Latinist angefangen und ist dann, von Nietzsche verführt, in den zwanziger Jahren zu den Göttern Griechenlands übergegangen. Er hat vielmehr, wie man das von seinem Bonner Studium her hätte erwarten können, von Anfang an allgemeine Religionswissenschaft, griechische und römische Religion getrieben<sup>92</sup>. Ein Teil dieser frühen Manuskripte ist vorhanden. Sie sind wahrscheinlich von München über Wien, Basel, Frankfurt gewandert und kurz vor dem Einmarsch der Roten Armee von Königsberg nach Westdeutschland geschickt worden.

Eine Durchsicht dieser Texte zeigt: Walter F. Otto hat um die Jahrhundertwende in

86. *Dionysos*, S. 130; 164; vgl. Nietzsche, *Geburt der Tragödie* (Bd. I, 16).

87. Nietzsche, *Geburt* (Bd. I, 28, 32, 33, 34, 35; vgl. ebd. 589, 593, 596, 757, 771 u. v. a. m.).

88. Nietzsche, Bd. I, 558.

89. *Dionysos*, S. 134, 145, 155.

90. *Dionysos*, S. 45, 125, 128.

91. Otto, *Mskr.* nr. 7, 48 (= 52, Mohr).

92. Vgl. Cancik, „Die Götter Griechenlands 1929“, §2.2 mit Nachweisen.

München die allgemeine und die vergleichende Religionswissenschaft seiner Zeit aufgenommen und vorgetragen, mit einem kritischen Schwerpunkt in der Ethnologie. Der Klassizismus der *Götter Griechenlands*, wo außereuropäische Kulturen sehr selten erwähnt werden, beruht nicht auf Unkenntnis sondern auf Entscheidung. Die eigene — „neue“ — Sehweise ist bereits deutlich; gegen Rationalismus, Historismus, gegen den Entwicklungsbegriff; Religion — die Mitte der Kultur; Zeitkritik und aktualisierende Betrachtungsweise.

Auch der Weg über die Grenzen der universitären Altertumswissenschaft hinaus ist bereits in München beschritten worden. 1905 spricht W. F. Otto im Volksbildungsverein München über „Stadien der Religionsentwicklung“. 1908 arbeitet er gar an einem Zyklus für den Volksschulverein über das Thema: „Griechische Religion“. In München hatte W. F. Otto verschiedenartige Kontakte zu Ludwig Klages, dessen psychodiagnostische Kurse er besuchte, zu den Kosmikern, zu Karl Wolfskehl und Alfred Schuler, zwei frühen Propagatoren von Bachofen, zu den Geschwistern Derleth, zu den Zirkeln um Stefan George. Durch Otto Crusius, seinen einstigen Tübinger Lehrer, der in den Spuren von Erwin Rohde nach Heidelberg und von dort geistig zu Nietzsche, örtlich nach München gelangt war, dürfte W. F. Otto früh auch mit den Kreisen um das Weimarer Nietzsche-Archiv bekannt geworden sein<sup>93</sup>. Der bayerische Philhellenismus der Gründerzeit, ihr Klassizismus — Boecklin, Marées, Stuck —, die nunmehr einsetzende Breitenwirkung von Bachofen und Nietzsche —: dies ist die Konstellation, unter der seine *Götter Griechenlands* und mit ihnen der *Dionysos* konzipiert wurden.

### §3.3: Dionysos in Weimar

Die Rede, die Walter F. Otto im Jahre 1934 zu Nietzsches 90. Geburtstag hielt, ist ein Indiz für die Wirkung, die vom Namen des Dionysos ausging. Die religionswissenschaftliche, theologische und rhetorische Feier des Gottes und seines Propheten Nietzsche drängte aber weiter, zu kultischer Konkretisierung.

Die nationalsozialistische Regierung förderte nicht nur das Nietzsche-Archiv, sondern errichtete eine Nietzsche-Gedenk- und Schulungsstätte, die 1937 zum Teil eingeweiht werden konnte<sup>94</sup>. Als der einhundertste Geburtstag des Philosophen nahte, gelang es im Jahre 1942 Herrn Dr. Lüttke, das Interesse Mussolinis für die Weihestätte in Weimar, ihre Ausstattung und das Buch zu gewinnen, das zu diesem Geburtstag im Lüttke-Verlag erscheinen sollte<sup>95</sup>. Der Duce als „Verehrer und Kenner Nietzsches“<sup>96</sup>

93. Seit 1933 ist Otto im Beirat der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ von Nietzsches Schriften tätig; vgl. hier §1 über Karl Schlechta.

94. H. F. Peters, *Zarathustras Schwester* (1977), dt. 1983, S. 305 f. — Abbildung eines Modells der Anlage bei J. Krause, „Märtyrer“ und „Prophet“. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende, 1984 (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 14), Abb. 37-39.

95. Das früheste Dokument für diesen Vorgang ist ein Schreiben Lüttkes an das Nietzsche-Archiv in Weimar vom 18.8.42. Quellen: Cancik, „Dioniso a Weimar“, in: *Quaderni di Storia*, 1986, H. 1.

96. Lüttke an Archiv, 18.8.42.



versprach, nicht nur einen eigenen Beitrag zu der Festschrift zu liefern, sondern sogar, wie Lüttke angeregt hatte, eine Statue des Dionysos. Diese Statue sollte in der Nietzsche-Ehrenhalle neben dem Archiv aufgestellt werden, und zwar in einer den Raum beherrschenden „Apsis“<sup>97</sup>. Eine bereits vorhandene Apsis mußte deshalb „statuengerecht“ erweitert werden<sup>98</sup>.

Unter reicher Entfaltung der Bürokratie der Botschaften, Erziehungs- und Kultus- und Außenministerien, der Soprintendenza von Latium und der Beamten des Museo Nazionale unter der Führung von Salvatore Aurigemma gelang es schließlich, eine passende Statue zu finden.

Es war ein bärtiger Dionysos mit langem Gewand, der vor wenigen Jahren erst bei Castel Gandolfo an der Via Appia gefunden worden war<sup>99</sup>: Marmor, etwa zwei Meter hoch (einschließlich Sockel), knapp ein Meter größte Breite. Das Vorderteil des Kopfes war verloren und wurde von dem italienischen Bildhauer Giuseppe Tennini nach einem Abdruck des sogenannten Sardanapallos-Dionysos (Vatikan. Museen) ergänzt<sup>100</sup>. Der Transport der Statue nach Weimar stieß, des Krieges wegen, auf Schwierigkeiten. Erst am 31.1.1944 konnte der Oberbefehlshaber Südwest, Feldmarschall Kesselring, dem Professor Schultze-Naumburg nach Weimar melden, daß die Statue — im Waggon Nr. 191015 der FS Italia — auf den Weg gebracht worden sei.

Gegen Ende des Monats, traf die Statue, während eines englischen Bombenangriffs, in Weimar ein. Sie wurde vorläufig in der Ehrenhalle aufgestellt, da die statuengerechte Apsis noch nicht fertig war. Immerhin war der bärtige Dionysos aus Castel Gandolfo, trotz schwierigster Umstände, rechtzeitig zum hundertsten Geburtstag von Nietzsche (15. Okt. 1944) nach Weimar gelangt.

Die Intensität, mit der das Nietzsche-Archiv und seine Gönner und Freunde die Überführung der Dionysos-Statue nach Weimar betrieben, lehrt, daß es ihnen um mehr ging, als um eine ausgefallene Dekoration der Ehrenhalle. Die Sorge um die Authentizität des antiken Materials — kein Abguß durfte es sein, sondern massiver antiker Marmor —, die Art der Aufstellung in einer zentralen Apsis und die Verknüpfung mit einem schon seit langem gefeierten Totengeburtstag deuten darauf, daß hier der Kult eines Nietzsche-Dionysos gestiftet bzw. fortgeführt werden sollte.

97. Zum Bildprogramm des Archivs in Weimar vgl. J. Krause, „Märtyrer“, S. 89 ff.; 154 ff. — Vgl. Nietzsche—Archiv an Italienische Botschaft in Berlin, 18. 2.44.

98. Lüttke an Öhler, 12.6.43.

99. Rodolfo Paribeni, *Notizie degli scavi* 1928, 353; Museo Nazionale, Inv. Nr. 108 605. — Zum Typ des bärtigen Dionysos s. Anm. 100.

100. Angaben nach dem Übergabe-Protokoll vom 15.1.1944. — Der 1762 bei Monte Porzio — also nicht weit von Castelgandolfo entfernt — gefundene Dionysos „Sardanapallos“ wird aufbewahrt in der Sala della Biga der Vatikanischen Museen: Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, Bd. I: Die päpstlichen Sammlungen*, \*1969, nr. 496. Die Benennung beruht auf der — antiken — griechischen Inschrift am Gewandsaum. Datierung der Kopie: frühe Kaiserzeit, vielleicht claudisch; das Original, vielleicht aus Bronze, wird von W. Fuchs (Helbig I, 496) „in die dreißiger Jahre des 4. Jh.s v. Chr.“ datiert und „einem Meister aus dem Umkreis des späten Praxiteles“ zugeschrieben.

Im Lichte dieser Tatsachen der deutschen Religions- und Geistesgeschichte wird der rhetorische Beitrag besser verständlich, den Walter F. Otto zum 90. Geburtstag Nietzsches geliefert hatte. Auch seine als Religionsgeschichte ausgelegte Monographie, der *Dionysos* von 1933, gewinnt erst als Theologie einer dionysischen Weltanschauung in Deutschland ihre volle Bedeutung<sup>101</sup>.

### Bibliographische Notiz

#### I. Walter F. Otto

<i>Der Geist der Antike und die christliche Welt,</i>	1923
<i>Die altgriechische Gottesidee,</i>	1926
<i>Die Götter Griechenlands,</i>	1929
<i>Dionysos. Mythos und Kultus,</i>	1933, <sup>2</sup> 1938;
(Frankfurter Studien Bd. IV)	
Frankfurt, Klostermann	1960
4. (unveränderte) Auflage	1980
franz. Übersetzung: Patrick Lévy	1969
Rezension: M. P. Nilsson, in: <i>Gnomon</i>	1935
<i>Nachruf auf Dr. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche,</i> in: <i>Kant-Studien</i>	1935, Beilage
<i>Der junge Nietzsche,</i>	1936
<i>Die Dichter und die alten Götter,</i>	1942

#### II Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike

1. Ernst Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt 1932. 104 S.
2. Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil*, 1933. 53 S.
3. Carl Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien. Sol Indiges und der Kreis der Di Indiges*, 1933. 120 S.
4. Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933. 191 S. — <sup>2</sup>1938
5. Kurt Riezler, *Parmenides*, 1934. 99 S.
6. Martin Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, 1934. 121 S. — Otto Regenbogen

101. Vgl. Cancik (Hrsg.), *Untersuchungen zur Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, 1982; ders., „Die Götter Griechenlands 1929. W. F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik“, in: H. Cancik — R. Nickel (Hrsg.), *Zur Geschichte der klassischen Philologie und des altsprachlichen Unterrichts II*, 1984 (*Der Altsprachliche Unterricht* 1984, H. 4) S. 71-89. — Die vorgelegte Untersuchung wurde von der Stiftung Volkswagenwerk im Rahmen des Projektes „Religionsgeschichte Deutschlands im 19./20. Jahrhundert“ gefördert.

7. Egon Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie*, 1934. 81 S.
8. Manfred Halberstadt, *Mater Matuta*, 1934. 70 S.
9. Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte I. Von den Anfängen bis zum Beginn der Weltherrschaft*, 1934. 248 S. — Karl Kerényi Raffaele Pettazzoni in Dankbarkeit zugeeignet.
10. Hermann Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, 1935. 151 S. — Meinem Lehrer Otto Regenbogen.
11. Hans Kurt Schulte, *Orator. Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*, 1935.
12. Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte. Bd. II. Weltherrschaft und Krise*, 1935. 336 S. — Leo Frobenius zugeeignet.
13. Karl Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone*, 1935. 19 S. — Vortrag, gehalten im Forschungsinstitut für Kulturmorphologie zu Frankfurt a.M. am 22. Juni 1934, dem 60. Geburtstag W.F. Ottos.
14. Carl Koch, *Der römische Jupiter*, 1937. 136 S. — Walter F. Otto in Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet.
15. Hermann Riefstahl, *Der Roman des Apuleius. Beitrag zur Romantheorie*, 1938. 133 S.
16. Karl Schlechta, *Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. Ein Versuch*, 1938. 136 S. — Meinem Freunde Max Kommerell gewidmet.

### III Zur Erforschung des „Dionysischen“ im 19./20. Jahrhundert

- M. L. Bäumer, „Nietzsche and the Tradition of the Dionysian“, in: Flaherty (s. u.), 165-189
- ders., *Das Dionysische in den Werken Wilhelm Heineses. Studie zum dionysischen Phänomen in der deutschen Literatur*, Bonn 1964
- J. C. O'Flaherty u. a. (Hrsg.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, 1976
- M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die „Neue Mythologie“*, 1982
- A. Henrichs, „Changing Dionysiac Identities“, in: Ben F. Meyer — E. P. Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition III* (1982), 137-160
- ders., „Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysos“, in: *HSCP* 88, 1984, 205-240
- P. McGinty, *Interpretation and Dionysos — Method in the Study of a God*, 1978
- K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München 1976
- ders., *Die Herkunft der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung*, 1956
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. G. Colli — M. Montinari, 1980 (SW)
- M. S. Silk — J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, 1981
- B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, 1978.