

**Akten des 17. Österreichischen  
Althistorikerinnen- und  
Althistorikertages**



**Wien, 15.–17. November 2018**

herausgegeben von

**Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler**

**Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2  
(wbagon.univie.ac.at)**

**Wien 2020**

## **Impressum**

### **Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2**

**[wbagon.univie.ac.at](http://wbagon.univie.ac.at)**

#### **Herausgegeben von**

TYCHE – Verein zur Förderung der Alten Geschichte in Österreich  
c/o Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik  
Universität Wien  
Universitätsring 1, 1010 Wien, Österreich

#### **Vertreten durch**

Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler

#### **Redaktion**

Franziska Beutler und Nadine Franziska Riegler

#### **Zuschriften und Manuskripte erbeten an**

[franziska.beutler@univie.ac.at](mailto:franziska.beutler@univie.ac.at)  
Richtlinien unter [wbagon.univie.ac.at](http://wbagon.univie.ac.at)

Titelbild: Gustav Klimt, Fakultätsbild ‚Philosophie‘  
im Festsaal der Universität Wien 1900 (1945 zerstört)  
Foto: René Czeitschner

ISSN 2664-1100

Wien 2020

This article should be cited as:

Christian Spielhofer, *Sex & Drugs & Dithyramps? Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos*, in: F. Beutler, N. F. Riegler (ed.), Akten des 17. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages, Wien 15.–17. November 2018, Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online (WBAGon) 2, Wien 2020 (DOI: 10.25365/wbagon-2020-2-6).



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

© authors 2020

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	I
Programm.....	II
 Federico Alpi, Mattia Vitelli Casella <i>Armena natione: Investigating Traces of Armenian Presence in Ancient and Late-Antiquity Adriatic</i> .....	1
 Caroline Dürauer <i>Anfänge der Textilherstellung im griechischen Neolithikum</i> .....	13
 Karl R. Krieger <i>Briefe von Alexander Conze an Johannes Vahlen aus den Jahren 1868 bis 1877</i> .....	23
 Ursula Lagger <i>„Ich doch nicht!“ Bereicherung und Korruption in griechischen Gerichtsreden</i> .....	35
 Rafał Matuszewski <i>Kult ohne Altar? Überlegungen zur Relevanz des bomos bei griechischen Opferriten</i> .....	53
 Christian Spielhofer <i>Sex &amp; Drugs &amp; Dithyrambs? Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos</i> .....	67
 Armin Unfricht <i>Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg</i> .....	83
 Cornelius Volk <i>Krisenphänomene im nördlichen Kleinasien des 3. Jahrhunderts vor Christus. Nikaia und die Goten</i> .....	109

## Vorwort

Nach einer inzwischen schon alten Tradition treffen die Österreichischen Althistoriker- und Althistorikerinnen einander alle zwei Jahre an einem anderen Standort ihres Faches, um ihr Wissen und ihre Erfahrungen auszutauschen. Im November 2018 fand das nunmehr 17. Treffen nach zehnjähriger Pause wieder in Wien statt, und auch dieses Mal wurde das breite Spektrum altertumskundlicher Forschung in Österreich durch rund dreißig Vorträge junger wie erfahrener Kollegen präsentiert. Das Programm wurde durch einen Festvortrag von Hilmar Klinkott aus Kiel mit dem Titel *Die griechisch-persischen ‚Staatsverträge‘. Ein Aspekt der achaimenidischen Außenpolitik* bereichert, der zu angeregten Diskussionen beim anschließenden gemeinsamen Empfang des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik sowie der der Abteilung *Documenta Antiqua* des Instituts für Kulturgeschichte der Antike der Österreichischen Akademie der Wissenschaften führte.

Zentral bei einem solchen Treffen sollte aber auch der über die wissenschaftliche Diskussion der Vorträge und Projekte hinausgehende Austausch unter den Kollegen sein, der sehr zu unserer Freude sowohl in den Kaffee-Pausen spontan entstand als auch beim traditionellen Runden Tisch in institutionalisierter Form konzise, aber in umfassender Weise stattfinden konnte. Erfahrungen, Probleme und Lösungsansätze der einzelnen Standorte der Alten Geschichte in Innsbruck, Salzburg, Klagenfurt, Graz und Wien mit Blick auf die aktuellen Anforderungen an die geisteswissenschaftlichen Fächer, curriculare Entwicklungen, Personalstrategien etc. wurden diskutiert.

Das Zustandekommen einer solchen Veranstaltung ist ohne Mithilfe nicht möglich. Wir bedanken uns beim Dekanat der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät sowie bei der Arbeitsgruppe Epigraphik der Abteilung *Documenta Antiqua* des Instituts für Kulturgeschichte der Antike der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für ihre Förderungen. Auch einige Kolleginnen und Kollegen unseres Instituts haben viel zum Gelingen dieser Veranstaltung beigetragen. Besonders bedanken möchten wir uns in diesem Zusammenhang bei unserem damaligen, inzwischen wohlverdient pensionierten Institutsvorstand Hans Taeuber, den unermüdlich im Sekretariat wirkenden Mitarbeitern Werner Niedermaier und Hertha Netuschill sowie bei unseren Masterstudierenden Julian Schneider und Kathrin Stenzel.

Die *Akten* erscheinen in der jungen Reihe *Wiener Beiträge zur Alten Geschichte online*, kurz *WBAGon* ([wbagon.univie.ac.at](http://wbagon.univie.ac.at)), die 2019 gegründet wurde, um höchstqualifizierten Publikationen eine rasche, unkomplizierte und frei zugängliche Plattform zu bieten. Der Open Access Service der Universität Wien trägt nicht unwesentlich zum Gelingen dieses Vorhabens bei. Wir freuen uns sehr, dass die Publikation in dieser Reihe erscheint.

Wien und Bonn, im Februar 2020

Franziska Beutler, Katharina Knäpper, Nadine Franziska Riegler

## II

### Programm

#### Donnerstag, 15. November 2018

- 13:15 Begrüßung
- 13:30 **Chiara Cenati** (Wien): *Von wilden Truppen zu stadtrömischen Bürgern. Integrationsprozesse der Soldaten aus dem Donaauraum in Rom*
- 14:00 **Julian Degen** (Innsbruck): *Dareios I., Xerxes I. und Alexander III. an den Rändern der Welt. Altorientalisches in der Herrschaftsrepräsentation Alexanders des Großen*
- 14:30 **Armin Unfricht** (Graz): „[...] unsere Bundesgenossen wollen wir nicht preisgeben, sondern mit den Göttern gegen die Rechtsbrecher vorgehen.“ (Thuk. 1,86,5). *Religion und Kult als politische Faktoren im Peloponnesischen Krieg*
- 15:00 **Guus van Loon** (Wien): *Ein gekünstelter Herzensschrei auf Papyrus*
- 15:30 Kaffee
- 16:00 **Johanna Auinger** (Wien): *Carl Humanns Beitrag zur epigraphischen Forschung in Kleinasien*
- 16:30–18.30 Runder Tisch der Institute
- 19:30 Öffentlicher Festvortrag:  
**Hilmar Klinkott** (Kiel): *Die griechisch-persischen ‚Staatsverträge‘. Ein Aspekt der achaimenidischen Außenpolitik*
- 20:30 Gemeinsamer Empfang des Instituts für Alte Geschichte und der Abteilung *Documenta Antiqua* des IKANT (ÖAW)

#### Freitag, 16. November 2018

- 9:00 **Wolfgang Hameter** (Wien): *Antike im Comic*
- 9:30 **Federico Alpi, Mattia Vitelli Casella** (Bologna): *Armena natione. Investigating Traces of Armenian Presence in Late-Antiquity Adriatic*
- 10:00 **Vera Hofmann** (Wien): *Die politische Relevanz der Alten Komödie im klassischen Athen am Beispiel des Ostrakismos*
- 10:30 Kaffee
- 11:00 **Volker Grieb** (Graz): *Ein neues argivisches Theorodokie-Dekret aus Thisoa (Arkadien)*
- 11:30 **Jack Schropp** (Innsbruck): *Struktur, Datierungen und Quellen im ersten Bürgerkriegsbuch Appians*
- 12:00 **Karl Krierer** (Wien): *Alexander Conze an Johannes Vahlen. Briefe Conzes aus den Jahren 1868 bis 1877*
- 12:30 **Peter Mauritsch** (Graz): *Kriterien für Begründungen bei Thukydides*
- 13:00 Mittagspause
- 14:30 **Hubert Szemethy** (Wien): *Der Nachlass Eugen Bormanns*

- 15:00 **Clemens Steinwender** (Innsbruck): *Zur Zeitgebundenheit von Jordanes, diskutiert an ausgewählten Beispielen*
- 15:30 **Ursula Lagger** (Graz): *„Ich doch nicht!“ Bereicherung und Korruption in griechischen Gerichtsreden*
- 16:00 Kaffee
- 16:30 **Claudio Negrini** (Wien): *Die Italiker in der Romagna (Italien) vom 7. bis zum 3. Jh. v. Chr.*
- 17:00 **Christian Spielhofer** (Graz): *Sex & Drugs & Dithyramps. Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos*
- 17:30 **Cornelius Volk** (Wien): *Krisenphänomene im nördlichen Kleinasien des 3. Jh. n. Chr.*
- 18:00 **Michael Mühlberghuber** (Wien): *Das Pontifikalkollegium und die Abwesenheit des Oberpontifex in nachsullanischer Zeit*
- 18:30 Gemeinsamer Umtrunk

Samstag, 17. November 2018

- 9:00 **Caroline Dürauer** (Salzburg): *Bemerkungen zur Textilherstellung im griechischen Neolithikum*
- 9:30 **Miran Leydold** (Wien): *Die leges frumentariae zwischen C. Gracchus und Sulla*
- 10:00 **Niklas Rafetseder** (Wien): *Überlegungen zur römischen Stadtgesetzgebung im Lichte neuer Fragmentfunde*
- 10:30 **Peter Emberger** (Wien): *Neues aus der Schule. Die VWA und ihre althistorischen Themen*
- 11:00 Kaffee
- 11:30 **Rafal Matuszewski** (Salzburg): *Kult ohne Altar. Beispiele aus der griechischen Kultpraxis*
- 12:00 **Ekkehard Weber** (Wien): *Ein rätselhafter Zaubertext aus Wien*
- 12:30 **Angelika Kellner** (Innsbruck): *Die antike Chronographie und die Chronologie der griechischen Archaik*
- 13:00 **Gernot Heinrich** (Salzburg): *Zahnheilkunde bei Plinius d. Ä.*
- 13:30 Abschlussworte

## Sex & Drugs & Dithyramps? Ein Blick auf die Mysterien des Dionysos<sup>1</sup>

„Ein Grieche von niederer Geburt kam zuerst nach Etrurien, [...] ein Opferpriester und Wahrsager;“<sup>2</sup> — so beginnt Livius seinen Bericht über den sogenannten Bacchanalienskandal. In seiner Schilderung entwickelt sich aus relativ harmlosen Anfängen ein Kult mit wilden Gelagen, Sex, Mord, Menschenopfern und anderen Verbrechen, der schließlich sogar die römische *res publica* gefährdet haben soll. Aus der Beschäftigung mit diesen *Bacchanalia* stellte sich mir die Frage, ob diese Anschuldigungen nur als Rechtfertigung der scharfen Maßnahmen erhoben wurden, um eine befürchtete Verschwörung zu verhindern, oder schon im griechischen Kult des Dionysos an sich angelegt waren. Denn die sogenannten „Mysterien“<sup>3</sup> des Dionysos sind ein potentiell problematischer Kult, der von wandernden und anderen „nichtoffiziellen“ Priesterinnen und Priestern verbreitet wurde und bei dem sich die darin Eingeweihten nachts im Geheimen trafen und verborgene Riten vollzogen. Es ist daher durchaus denkbar, dass dies einzelnen *poleis* und anderen Gemeinschaften verdächtig vorgekommen sein könnte. Dieser Beitrag will sich daher der Frage widmen, ob es in der griechischen Welt bis ca. ins 2. Jh. v. Chr. Probleme mit den Dionysosmysterien gab und Maßnahmen, Einschränkungen oder gar Repressalien gegen sie überliefert sind. Es geht also im Grunde darum, ob ihr noch heute skandalöser Ruf gerechtfertigt erscheint oder dieses Bild durch das Zeugnis der Quellen etwas zurechtzurücken ist. Dazu werden die Art ihrer Verbreitung, mögliche, aus den Quellen zu erschließende Riten, die sie mit den von Livius beschriebenen *Bacchanalia* gemeinsam gehabt haben könnten, und die Angst vor aus solchen Gruppen hervorgehenden Verschwörungen betrachtet. Der Begriff „Mysterienkult“<sup>4</sup> wird hier im Sinne einer religiösen Gruppe verwendet, der man sich nach einer normalerweise persönlichen und freiwilligen Entscheidung anschließt,<sup>5</sup> in der man durch ein Initiationsritual aufgenommen

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag basiert auf meiner Masterarbeit „*Sex & Drugs & Dithyramps. Dionysische ékstasis und enthousiasmós in Thiasos und Pólis*“ aus dem Jahr 2018. Sie kann unter <http://unipub.uni-graz.at/download/pdf/2832507> abgerufen werden.

<sup>2</sup> Liv. 39,8,3. Alle Übersetzungen vom Verfasser.

<sup>3</sup> Für einen Überblick über die Problematik und Diskussion zum Thema „Mysterien“, etwa was die Ablehnung der Bezeichnung „orientalische Religionen“ betrifft, und zur Begrifflichkeit sei auf W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München <sup>4</sup>2003, 9–16, und H. Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*, München <sup>4</sup>2010, 7–12 verwiesen. Da es sich beim Wort „Mysterien“ um die antike Bezeichnung solcher Kulte handelt, wurde es in diesem Beitrag beibehalten.

<sup>4</sup> In diesem Beitrag wird für diese Phänomene die Bezeichnung „Mysterienkult“ anstatt dem auch immer wieder verwendeten „Mysterienreligion“ benutzt, um die falsche Implikation, dass es sich dabei um völlig eigenständige, von der üblichen polytheistischen griechisch-römischen Religion abgetrennte Religionen nach Art des Christentums oder des Islams handelt, zu vermeiden. Dazu Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 11 und Kloft, *Mysterienkulte der Antike* (o. Anm. 3) 11.

<sup>5</sup> Im Unterschied zu vielen anderen Aspekten der antiken Religion, in die man quasi „hineingeboren“ wurde, wie es bei M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (Handbuch der Altertumswissenschaft V. 2.1), München <sup>3</sup>1941, 708 genannt wird. J. A. North, S. R. F. Price (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford: 2011, 4 sprechen in diesem Zusammenhang auch von „elective cults“, die anders als die

wird und sich als Mitglied zur Geheimhaltung der dort durchgeführten Riten verpflichtet. An eine solche Mitgliedschaft knüpften sich bestimmte Hoffnungen, wobei es sich im Falle der Dionysosmysterien um eine persönliche Verbindung zum Gott, die Reinigung von Schuld<sup>6</sup> und dadurch eine bessere Existenz im Jenseits gehandelt haben dürfte.<sup>7</sup>

*Verbreitung durch wandernde und andere nichtoffizielle Priesterinnen und Priester*

Die Verbreitung der Mysterien erfolgte nicht nur in Italien, sondern auch in der griechischen Welt anscheinend durch sogenannte „wandernde Charismatiker“, „Handwerker des Heiligen“<sup>8</sup> und „religiöse Spezialisten“.<sup>9</sup> Schon Platon kritisierte die „Bettelpriester und Wahrsager“, die „zu den Türen der Reichen“ kommen, um Einweihungen und Reinigungen zu vollziehen.<sup>10</sup> Im ptolemäischen Ägypten gab es ebenso Leute, die in die Mysterien des Dionysos einweiheten,<sup>11</sup> wie in und um Milet<sup>12</sup> und auf Kos.<sup>13</sup>

Berichte von legendären und realen umherziehenden Ritual- und Reinigungsspezialisten waren bei den Griechen weit verbreitet. Man denke nur an Melampus, der nach Herodot Riten des Dionysos nach ägyptischem Vorbild in Griechenland einführte,<sup>14</sup> an Epimenides von Kreta, der Athen nach dem „Kylonischen Frevel“ gereinigt und von dieser Blutschuld befreit haben soll,<sup>15</sup> oder an den Philosophen und „Wundermann“ Empedokles von Agrigent.<sup>16</sup>

Auch die Einweihungspriesterinnen und -priester zogen umher und dürften sich in den einzelnen Orten mehr oder weniger lange niedergelassen haben, um Interessierte gegen Bezahlung in ihre Form der Mysterien einzuweihen.<sup>17</sup> Bei einem solchen „System“ oder besser „Nichtsystem“ ohne zentrale Autorität ist klar, dass es „die“ Mysterien des Dionysos sehr wahrscheinlich nicht gegeben hat, sondern verschiedene Varianten oder Lehrtraditionen verbreitet wurden. Nun sind wandernde

---

traditionellen öffentlichen Kulte auf Gruppen von Menschen basieren, die die bewusste Wahl getroffen haben, eine bestimmte Form der Religion zu praktizieren.

<sup>6</sup> Bei Bedarf auch von psychischen Problemen, also als eine frühe Form der Therapie. Erwähnt etwa bei Plat. *leg.* 790d–791b oder Aristot. *pol.* 1342a.

<sup>7</sup> Für eine genauere Erläuterung zu diesen drei Punkten sei auf Spielhofer, *Sex & Drugs & Dithyrambs* (o. Anm. 1) 40–53 verwiesen.

<sup>8</sup> Beide Bezeichnungen bei Burkert, *Antike Mysterien*. (o. Anm. 3) 37.

<sup>9</sup> Bei R. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013, 200 und F. Graf, S. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London 2013, 144 so genannt.

<sup>10</sup> Plat. *rep.* 364b–365a. Er hätte aber nach Plat. *leg.* 909d–910d gerne alle privaten Kulte und Heiligtümer verboten.

<sup>11</sup> Papyrus P. 11774 der Königlichen Kunstsammlungen Berlin, in: W. Schubart, *Ptolemaios Philopator und Dionysos*, Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen 38, 7 (1917) 189–198.

<sup>12</sup> P. Herrmann, V. v. Graeve, T. Wiegand (Hrsg.), *Inschriften n. 1020–1580* (Inschriften von Milet 3), Berlin 2006, Nr. 1222, Z. 18–20.

<sup>13</sup> F. Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris 1969, Nr. 166, Z. 23–30.

<sup>14</sup> Hdt. 2,49.

<sup>15</sup> Aristot. *Ath. pol.* 1. Dazu auch Diog. Laert. 1,110–111. Epimenides war wohl historisch, auch wenn mit ihm viele Legenden verknüpft sind. Besonders seine Lebenszeit ist umstritten, wird aber immer ungewöhnlich lang angegeben. Dazu Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (o. Anm. 5) 618–619.

<sup>16</sup> Diog. Laert. 8,2.

<sup>17</sup> Möglicherweise könnte man dies mit der Verbreitung des frühen Christentums vergleichen, denn das Vorgehen des Paulus auf seinen Missionsreisen wird etwa so beschrieben. So blieb er etwa nach *Act.* 18,11–18 achtzehn Monate in Korinth, bevor er Richtung Syrien weiterreiste. Dazu auch H. Löhr, *Paulus I*, RAC 26 (2015) 1166–1194 und T. Robinson, *Who were the first Christians? Dismantling the Urban Thesis*, New York 2017, 94–99.

Einweihungspriesterinnen und -priester als „fahrendes Volk“ einer Kontrolle durch die Gemeinschaft, die im Allgemeinen wichtigste Entscheidungsinstanz in religiösen Belangen war, viel weniger ausgesetzt als etwa lokale Kulte mit offizieller Priesterschaft, was sie verdächtig machen könnte, umso mehr, da sie ihre Tätigkeit im Geheimen ausführten und eben „Vorsteher verborgener und nächtlicher Riten“<sup>18</sup> waren. Deshalb befassten sich auch die meisten der überlieferten Regelungen mit ihnen. Interessant ist, dass solche gesetzlichen Bestimmungen erst ab dem Hellenismus und nur von außerhalb des griechischen Mutterlandes erhalten sind.

So erließ Ptolemaios IV. Philopator im späten 3. Jh. v. Chr. für Ägypten das folgende Edikt:

„Auf Befehl des Königs: Diejenigen, die im Land in die Mysterien des Dionysos einweihen, haben nach Alexandria herabzufahren, die unterhalb von Naukratis innerhalb von 10 Tagen vom Tag der Bekanntmachung des Befehls, die oberhalb von Naukratis innerhalb von 20 Tagen, und sich bei Aristoboulos im Katalogeion innerhalb von drei Tagen, nachdem sie eingetroffen sind, eintragen zu lassen und sofort bis in die dritte Generation deutlich zu machen, von wem sie die kultischen Gebräuche empfangen haben, und die heilige Lehre [ἱερὸς λόγος] versiegelt übergeben, nachdem jeder den eigenen Namen darauf geschrieben hat.“<sup>19</sup>

Der genaue Grund für das Edikt wird nicht angegeben. Dass es eine Aktion gegen die Mysterien an sich sein sollte, ist eher unwahrscheinlich, da die Ptolemäer nicht nur beanspruchten, mütterlicherseits von Dionysos abzustammen,<sup>20</sup> sondern Ptolemaios IV. selbst als begeisterter Anhänger des Dionysos gegolten hat, auch wenn die Quellen dazu, wie Plutarch,<sup>21</sup> dem König nicht gerade freundlich gesinnt sind. Es ist daher eher anzunehmen, dass die Dionysosmysterien in Ägypten so weit verbreitet waren, dass der König ein Interesse daran hatte, sie zumindest zu überwachen und möglicherweise auch zu reglementieren. Denn dadurch, dass sie sich registrieren mussten, konnte er ihm auf irgendeine Art ungeeignet erscheinende Einweihungspriesterinnen und -priester aus dem Verkehr ziehen lassen, wenn ihm etwa ihre Art der Verehrung seines „Vorfahren“ missfiel, auch wenn es dazu keine Quellen gibt. Die Vorgabe, Lehrerinnen und Lehrer der Einweihungen drei Generationen zurück anzugeben, umfasst die Zeit der Ptolemäerherrschaft in Ägypten bis dahin. Dies könnte möglicherweise darauf hindeuten, dass erst mit ihnen die dionysischen Mysterien nach Ägypten gekommen sind, oder es bedeutet einfach, dass drei Generationen zurück genau genug war. Interessant ist hierbei auch, dass davon ausgegangen wurde, dass die Lehren schriftlich niedergelegt waren.

Ebenso wurden in einem Gesetz aus Milet von 276/275 v. Chr. Regeln für die Einweihungspriesterinnen aufgestellt:

„[...] und wenn eine Frau in die Mysterien des Dionysos Bakchios einweihen will, sei es in der *pólis* oder auf dem Land oder auf den Inseln, soll sie der Priesterin an jedem alle drei Jahre wiederkehrenden Fest (inklusive Zählung, also alle zwei Jahre) einen Stater bezahlen.“<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Wie sie bei Liv. 39,8,4 genannt werden.

<sup>19</sup> Schubart, *Ptolemaios Philopator* (o. Anm. 11) 189–198.

<sup>20</sup> *OGIS I*, 54, 4–5.

<sup>21</sup> Plut. *Cleom.* 33,2, wo er schreibt: „Denn der König [Ptolemaios IV.] selbst aber war im Geist so verdorben worden durch Frauen und Trinkgelage, sodass er, wenn er am meisten nüchtern und am ernsthaftesten war, die Weihen feierte und mit dem *týmpanon* in der Hand in seinem Palast bettelte, die wichtigsten Regierungsangelegenheiten aber von *Agathokleia*, der Geliebten des Königs, und ihrer Mutter *Oinanthe*, einer Kupplerin, besorgt wurden.“

<sup>22</sup> Herrmann, v. Graeve, Wiegand, *Inschriften n. 1020–1580* (o. Anm. 12) Nr. 1222, Z. 18–20.

Möglicherweise hatte dies neben den finanziellen Aspekten als Nebeneffekt eine gewisse Kontrollfunktion. Denn schließlich konnte man die Frauen zumindest registrieren, auch wenn, soweit bekannt, ihre Lehre nicht überprüft wurde.

Die Ortsangabe in Ägypten und die einigermaßen regelmäßige Gebühr in Milet könnten darauf hindeuten, dass diese Einweihungspriesterinnen und -priester zumindest zeitweise ansässig waren. Dies dürfte noch mehr auf Glaukothea, die Mutter des Aischines, zutreffen. Diese soll in Athen in die Mysterien des Sabazios, eines aus Thrakien stammenden Gottes, der in literarischen Quellen häufig mit Dionysos gleichgesetzt oder zumindest in seine Nähe gerückt wird, eingeweiht haben.<sup>23</sup> Da Demosthenes diese Tätigkeit dazu nutzt, um seinen Rivalen zu attackieren, scheint es sich dabei um ein eher anrüchiges Amt gehandelt zu haben, das nicht Teil der offiziellen Priesterschaft war.

Auf Kos wurde im 2. oder 1. Jh. v. Chr. die Einweihung noch strenger reglementiert:

„Es ist der Priesterin [des Dionysos Thylophoros] erlaubt, eine Bürgerin zur Hilfspriesterin zu machen; es ist anderen weder erlaubt, dem Dionysos Thylophoros als Priesterin zu dienen, noch [in seine Mysterien] einzuweihen, außer seine Priesterin hat sie im jeweiligen *damos* dazu gemacht [...], die Priesterin und die anderen [Hilfspriesterinnen?] müssen mit dem zuständigen Aufseher (*kyrios*) an den Rat die melden, die unrechtmäßig Weihungen vollzieht.“<sup>24</sup>

Damit dürfte es umherziehenden Einweihungspriesterinnen und -priestern legal nicht möglich gewesen sein, solche Weihen zu vollziehen, da sie wohl in den wenigsten Fällen zur Bürgerschaft gehörten. Anscheinend weihten auf Kos, wie möglicherweise in Milet, nur Frauen in die Mysterien des Dionysos ein, zumindest sind an diesen Orten nur Frauen erwähnt.

Somit kann man festhalten, dass in einzelnen Regionen Maßnahmen getroffen wurden, die von einer mehr oder weniger strikten Überwachung und Kontrolle der wandernden Einweihungspriesterinnen und -priester und ihrer niedergelassenen Kolleginnen und Kollegen bis hin zu faktischen Verboten sozusagen „privater“ Einweihungen reichen konnten. Aufgrund fehlender Belege ist es jedoch nicht möglich zu beurteilen, ob es solche Regelungen auch andernorts gegeben hat oder ob man dort keine Veranlassung zu solchen Bestimmungen sah. Möglicherweise sind Verordnungen wie die von Kos auch ein Zeichen der Zeit und die schlechte Meinung, die etwa Platon schon im 4. Jh. v. Chr. über die „Bettelpriester“ hatte, wurde zum Allgemeingut. Aber selbst wenn, wie in Kos, nur noch Bürgerinnen in die Mysterien einweihen durften, wurden diese selbst anscheinend nicht infrage gestellt.

### *Geheime Riten*

Nicht nur die Einweihung in die Mysterien war geheim, sondern auch die Riten der lokalen Mysteriengruppen oder *thiasoi*. Wie diese entstanden sind, ist wegen mangelnder Quellen unklar. Sie könnten sich um temporär oder permanent niedergelassene Priesterinnen beziehungsweise Priester gebildet haben, oder von den Eingeweihten selbst organisiert worden sein. Wenn dann regelmäßig Rituale nachts hinter verschlossenen Türen stattfinden, kann dies schnell zu allerlei

<sup>23</sup> Demosth. 18,259–260. Die Stelle wird unten zitiert.

<sup>24</sup> Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités Grecques* (o. Anm. 13) Nr. 166, Z. 23–30.

Verdächtigungen führen, denn im Unterschied zu öffentlichen Kulte und Festen unterlagen diese nicht der Kontrolle der Gemeinschaft, weshalb alles Mögliche dabei passieren könnte. Besonders christliche Autoren warfen den Mysterienkulte auch alles Mögliche, eher Schlimme, vor, um die heidnisch-polytheistische Religion abzuwerten, was aber wahrscheinlich oft mehr über die Phantasie dieser Autoren als über reale Kultpraktiken aussagt.<sup>25</sup> Es soll nun anhand der Quellen überprüft werden, inwieweit solche Anschuldigungen, wie sie ja auch von Livius erhoben werden, schon vor den Christen als problematisch gesehen wurden.

### Sex?

Zu sexuellen Handlungen im Rahmen des Kults gibt es zwar immer wieder Andeutungen in den Quellen, jedoch keine unmissverständlichen Nachweise. In bildlichen Darstellungen sind dionysische Szenen oft erotisch aufgeladen, auch wenn Geschlechtsverkehr verhältnismäßig selten dargestellt wurde und die Mänaden sich den Annäherungsversuchen der Satyrn meist entziehen.<sup>26</sup> Über den Vegetationsaspekt ist Dionysos mit Fruchtbarkeit verbunden, was viele „seiner“ Tiere, wie Stier und Ziegenbock, widerspiegeln. Auch einige seiner Beinamen wie *Phallen* (Methymna/Lesbos),<sup>27</sup> was ihn mit dem Phallos verbindet, der ein wichtiges Utensil bei offiziellen Festen war, oder *Choiropsalas* (Sikyon),<sup>28</sup> was man als „der an den Geschlechtsteilen der Frauen Zupfende“ übersetzen kann,<sup>29</sup> deuten in diese Richtung. In Athen wurde im Rahmen der *Anthesteria* ein *hieròs gámos* des Gottes mit der Gattin des *árchon basileús* gefeiert, wobei aber unklar ist, ob es dabei tatsächlich zu sexuellen Handlungen gekommen ist.<sup>30</sup> In mehreren Stücken des Euripides ist Sex bei Dionysosfeiern ein Handlungselement.<sup>31</sup> Besonders in den *Bakchen* wird dies thematisiert. So hat etwa Pentheus recht genaue Vorstellungen davon, was bei diesen Festen passiert:

„Volle Mischgefäße stehen inmitten ihres  
*thíasos*, und eine nach der anderen schleicht sich in die  
 Einsamkeit fort um den Betten der Männer zu dienen,  
 unter dem Vorwand, als Mänaden das Opfer zu beachten,

<sup>25</sup> So spricht z.B. Clemens von Alexandria bei *protr.* 2,22,6 über sexuelle Ausschweifungen bei allen nächtlichen Mysterien.

<sup>26</sup> Siehe die Untersuchung von G. Fahlbusch, *Die Frauen im Gefolge des Dionysos auf den attischen Vasenbildern des 6. und 5. Jhs. v. Chr. als Spiegel des weiblichen Idealbildes* (BAR International Series 1322), Oxford 2004, 10–16 und 33, nach der bei 1244 Darstellungen 213 zeigen, wie eine Frau von einem Silen verfolgt, bedrängt, belästigt oder begehrt wird und sich wehrt, flieht, oder schläft, aber das Motiv der Frau bei sexuellen Handlungen ohne Anzeichen eines Widerstandes nur in sieben Fällen vorkommt.

<sup>27</sup> Paus. 10,19,3.

<sup>28</sup> Schol. *Aisch. Pers.* 1054 und Polemon *frg.* 72 Preller.

<sup>29</sup> Diese erotische Deutung bei R. Schlesier, *Mischungen von Bakche und Bakchos*, in: H. Glaser (Hrsg.), *Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur* (Facetten der Literatur 4), Bern 1993, 11.

<sup>30</sup> Demosth. 59,73–79 beschreibt die äußeren Umstände. Die Hochzeit der *basilinna* mit Dionysos wird auch bei Aristot. *Ath. pol.* 3,5 erwähnt.

<sup>31</sup> Z.B. wird in Eur. *Phoen.* 21–22 Oidipous bei einer *Bakcheia* (*Bakchosfest*) gezeugt, und auch Ion soll im gleichnamigen Stück (Verse 550–554) von seinem angeblichen Vater während eines Festes für Dionysos in Delphi, als dieser von den delphischen Mädchen eingeweiht wurde, „gesät“ worden sein. Solche Vorkommnisse schienen also für das Publikum des Euripides, das mit entsprechenden Geschichten aus dem Mythos vertraut war, im Rahmen der Stücke durchaus plausibel zu sein, was jedoch nichts über reales Geschehen sagen muss.

doch ziehen sie Aphrodite dem Bakchos vor.“<sup>32</sup>  
 Doch schon Teiresias schränkt seine Phantasien ein:  
 „Nicht wird Dionysos die Frauen zwingen,  
 enthaltsam bezüglich der Kypris zu sein, sondern in ihrer Natur  
 ist stets die Selbstbeherrschung  
 und dort muss man diese sehen; denn auch beim Bakchosfest  
 wird die Keusche nicht verführt.“<sup>33</sup>

Auch der Bericht der Hirten<sup>34</sup> und die Beobachtungen des Pentheus selbst gegen Ende des Stücks<sup>35</sup> zeichnen ein eher idyllisches als orgiastisches Bild, zumindest bis der König von den rasenden Frauen zerrissen wird. Im Rahmen dieses Stücks scheint Geschlechtsverkehr also kein zentrales Kulterlebnis zu sein, konnte aber, zumindest wenn die Teilnehmenden auch im normalen Leben nicht „keusch“ waren, durchaus vorkommen. Dies muss natürlich nicht für den realen Kult gelten, besonders da außer bei Euripides fast keine Hinweise auf mänadische Erotik literarisch überliefert sind.<sup>36</sup> Möglicherweise sollte man auch die Einweihung selbst von späteren Aktivitäten in einem *thiasos* trennen. Gruppen von Gleichgesinnten könnten die sexuelle *ékstasis* durchaus als Teil ihrer Riten benutzt haben, was nicht zwangsläufig heißt, dass dies bei allen solchen Gruppierungen Kultpraxis war.<sup>37</sup> Doch unabhängig davon, ob es so wenig davon gab oder sie als völlig normal gesehen wurde, scheint Sexualität in den Dionysosmysterien nicht als Problem für die Gemeinschaft gesehen worden zu sein, und es sind keine Skandale oder auch nur Skandälchen in diesem Zusammenhang bekannt.

### *Drugs?*

Bei Einweihungen und Riten zu Ehren des Gottes des Weines wäre es seltsam, wenn dieser dabei nicht in irgendeiner Form eine Rolle spielte. Wenn dann der Gott mit seiner Gabe identifiziert wird, ist schon durch den Vorgang des Trinkens eine Verbindung mit ihm erreicht. Es wird jedoch auch diskutiert, ob andere Drogen als Alkohol im kultischen Zusammenhang verwendet beziehungsweise ob dem Wein andere Substanzen hinzugefügt wurden. Als Argument wird die beschriebene starke Wirkung des Weines verwendet, die sich durch den normalen Alkoholgehalt nicht erklären lässt. Vorgeschlagen wird etwa die Beimengung von tierischen und pflanzlichen Giften, wie unter anderem Schlangen- und Salamandergifte, Schierling, Stechapfel und Eisenhut.<sup>38</sup> Neben Substanzen wie Cannabis und Opium werden immer wieder auch verschiedene Pilzsorten genannt, besonders der Fliegenpilz (*Amanita muscaria*), der die Ursache der Raserei der Mänaden gewesen sein soll. Sie würden deshalb nie als weintrinkend dargestellt, weil dieser nicht der Grund

<sup>32</sup> Eur. *Bacch.* 221–225.

<sup>33</sup> Eur. *Bacch.* 314–318. *Kypris* ist ein Beiname der Aphrodite.

<sup>34</sup> Eur. *Bacch.* 683–688.

<sup>35</sup> Eur. *Bacch.* 1052–1057.

<sup>36</sup> Schlesier, *Mischungen von Bakche und Bakchos* (o. Anm. 29) 13; 24.

<sup>37</sup> Dazu auch W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 2011, 257.

<sup>38</sup> C. Ruck, *Entheogens in Ancient Times*, in: P. Wexler (Hrsg.), *History of Toxicology and Environmental Health. Toxicology in Antiquity II*, Burlington 2015, 118.

ihrer Berausung gewesen sei.<sup>39</sup> Ein anderes Beispiel ist Mutterkorn (*Claviceps purpurea*), das mit den Mysterien von Eleusis in Verbindung gebracht wird.<sup>40</sup> Es ist verführerisch, die Verwendung solcher entheogener oder psychedelischer Substanzen anzunehmen, die eine als „spirituell“ bezeichnete Wirkung haben.<sup>41</sup> Denn da sie oft auch Ungeübte in den Zustand eines *enthousiasmós* versetzen können, haben sie eine hohe Erfolgsaussicht bei der ersten Anwendung, was sie besonders für Initiationen herumwandernder Priesterinnen und Priester interessant machen würde, die mit ihren „Kunden“ möglicherweise nur eine Einweihung durchführen. Problematisch dabei ist, dass solche Mittel in den Quellen jedoch kaum genannt werden, und wenn, stehen sie auch nicht mit dem Kult des Dionysos in Verbindung.<sup>42</sup>

Plutarch beschreibt jedoch die Verwendung von Efeu:

„Denn die in den bakchischen Zustand verfallenden Frauen laufen direkt zum Efeu, zerreißen ihn, ergreifen ihn mit den Händen und verzehren ihn mit ihren Mündern, sodass es nicht völlig unglaublich ist, wenn gesagt wird, dass er einen aufregenden und verrückten Hauch des Wahnsinns besitzt, der verwirrt und um die Sinne bringt und gänzlich ohne Wein zu Trunkenheit und Freude und die dazu Geneigten zum *enthousiasmós* führt.“<sup>43</sup>

Da der Efeu immer wieder als Pflanze des Dionysos genannt und dargestellt wird, könnte er tatsächlich auf diese Weise eingesetzt worden sein.

Es ist aber nicht unbedingt nötig, die Verwendung solcher Mittel anzunehmen. Die starke Wirkung des Weins könnte ganz einfach durch ein vorheriges Fasten erklärt werden,<sup>44</sup> da der Körper dann viel stärker auf den Alkohol reagiert. Auch wenn die Anwendung von entheogenen beziehungsweise psychedelischen Substanzen nicht auszuschließen ist, dürfte das „Blut der Reben“, und möglicherweise seine andere Pflanze, der Efeu, für die Anhänger des Dionysos genug gewesen sein.

<sup>39</sup> M. Hoffman, *Entheogens (Psychedelic Drugs) and the Ancient Mystery Religions*, in: P. Wexler (Hrsg.), *History of Toxicology and Environmental Health. Toxicology in Antiquity II*, Burlington 2015, 133; Ruck, *Entheogens* (o. Anm. 38) 119–122. Selbst Satyrn können so als sexuell aufgeladene Halluzinationen der Mänaden verstanden werden.

<sup>40</sup> Siehe dazu R. G. Wasson, A. Hofmann, C. Ruck, *Der Weg nach Eleusis. Das Geheimnis der Mysterien*, Frankfurt a. M. 1990, die sich diesem Thema widmen.

<sup>41</sup> Hoffman: *Entheogens* (o. Anm. 39) 128; Ruck: *Entheogens in Ancient Times* (o. Anm. 38) 116. Die Bezeichnung „entheogen“ kommt vom Wort *éntheos* (ein Gott ist drinnen).

<sup>42</sup> Z.B. schon bei Hom. *Od.* 4,219–232, wo Helena ein Leid stillendes und Zorn vertreibendes Mittel in den Wein mischt, was aber außer der verwendeten Flüssigkeit nichts mit Dionysos zu tun hat.

<sup>43</sup> Plut. *mor.* 291a (*Quaest. Rom.* 112). Auch Plin. *nat.* 24,47 spricht von einer psychoaktiven Wirkung von Efeu, wenn in großen Dosen zu sich genommen. Nach J. Behnk, *Dionysos und seine Gefolgschaft. Weibliche Besessenheitskulte in der griechischen Antike*, Hamburg 2009, 81–82 handelte es sich dabei nicht um die in Europa verbreitete Pflanze, sondern um nordindischen Efeu mit gelben Beeren, wobei aber die berausende Wirkung heute nicht mehr nachweisbar ist. Dazu auch Wasson, Hofmann, Ruck, *Der Weg nach Eleusis* (o. Anm. 40) 119. Auch Soph. *Trach.* 216–220 könnte entsprechend interpretiert werden:

„Ich werde hochgerissen und weise nicht zurück  
die Flöte, o Herrscher meines Geistes.  
Sieh mich zur Raserei erweckt,  
euhoí, der Efeu wirbelt mich jetzt  
herum in bakchischem Kampfe!“

<sup>44</sup> Fasten, sexuelle Abstinenz und Reinigungsriten als Vorbereitung für religiöse Zeremonien sind im griechischen Kult nicht unbekannt. Auf die Mysterien von Eleusis bereitete man sich u.a. durch Fasten vor, und nach Clem. Alex. *protr.* 21,2 begann das *synthema* (Erkennungsspruch bzw. Passwort) der eleusinischen Mysterien mit den Worten „Ich fastete“. Siehe dazu Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 65.

## „Dithyrambs“?

Auch wenn eher nicht anzunehmen ist, dass die Einzuweihenden tatsächlich Dithyramben, also Chorlieder zu Ehren des Dionysos, gesungen haben, wurde dieser Begriff gewählt, um Musik und Tanz bei den Mysterien zu umschreiben.

Diese spielten bei den dionysischen Riten nun tatsächlich eine wichtige Rolle. Die wilden bakchischen Tänze sind nahezu sprichwörtlich geworden.<sup>45</sup> Instrumente wie der *aulós* (Flöte), der *rhómbos* (Schwirrholz oder „Stierröhler“, ein Stück Holz, das an einer Schnur befestigt im Kreis geschwungen wird), das *týmpanon* (dem Tamburin ähnliche, aber beidseitig mit Fellen bespannte Handpauke) und andere Schlaginstrumente wie das *kýmbalon* (Zimbel) und das *krótalon* (kastagnettenähnliche Klappern) werden in Zusammenhang mit dem Dionysoskult genannt.<sup>46</sup> Besonders Schlaginstrumente, unter denen v.a. Trommeln herauszuheben sind, wurden und werden auf der ganzen Welt zum Hervorrufen von Trancezuständen verwendet. Sie synchronisieren die Aktivität in bestimmten Bereichen des Gehirns mit dem äußeren Rhythmus, was zu „Besessenheit“ und Kontrolle der Teilnehmerinnen und Teilnehmer führen kann.<sup>47</sup>

Zur Musik gehörte immer die Bewegung des Tanzes. Dieser konnte als Mittel, die Mysterien zu erschöpfen<sup>48</sup> oder sie in Form eines kontrollierten Wahnsinns von psychischen Problemen zu „reinigen“<sup>49</sup>, verwendet werden, aber auch dazu dienen, in einen Trancezustand zu gelangen. Besonders wirbelnde Tänze dürften große Bedeutung gehabt haben, denn diese können eine effektive Technik der Eigenhypnose sein. Die Drehung aktiviert den Gleichgewichtssinn und hilft einerseits den Tänzern dabei, sich auf externe Stimuli wie Licht und Musik zu konzentrieren, während andererseits die Welt ringsherum verschwindet. Mit dem Tanz gibt man Stabilität und Balance auf, woraus eine bestimmte seelische Verfassung entsteht, die offen für die Götter macht.<sup>50</sup> Auch das Schütteln des Kopfes scheint ein wichtiger Teil des Tanzens gewesen zu sein und wird schon bei Pindar erwähnt:

<sup>45</sup> Erwähnt etwa bei Plat. *leg.* 790d–791b und 815c; Aristot. *pol.* 1342a.

<sup>46</sup> Z.B. bei Plat. *symp.* 215c; Soph. *Trach.* 216–220; Diod. 3,57,7; Eur. *Hel.* 1358–1365; *Anth. Pal.* 6,165.

<sup>47</sup> Dazu M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M. 1997, 175 und I. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London 2005, 34. Als anderes Beispiel für die Verwendung von Trommeln zum Hervorrufen ekstatischer Zustände sei hier der haitianische Voodoo genannt, wo sie eingesetzt werden, um „Besessenheit“ durch die *loa* hervorzurufen. Dazu M. Deren, *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Voodoo*, Wien 2017, 241–243; A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York 1979, 130–131; A. Reuter, *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*, München 2003, 72–90. Für den Einsatz bei den Mysterien z.B. J. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, ZPE 55 (1984) 278 und Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 95.

<sup>48</sup> Wenn nach Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 87 das Ziel der Initiation ist, „die bestehende Persönlichkeitsstruktur aufzubrechen“ und die Einzuweihenden dadurch empfänglich für das Mysterienerlebnis zu machen, ist eine vorherige Schwächung ihrer geistigen Abwehrmechanismen nötig, was etwa durch Fasten, Schlafentzug und körperliche Anstrengung erreicht werden kann. Ein ähnliches Ziel dürfte auch der Zug der Mänaden in die Wildnis gehabt haben, bei dem alle drei der genannten Praktiken zur Anwendung kommen können.

<sup>49</sup> Wie z.B. bei Plat. *leg.* 790d–791b und 815c sowie Aristot. *pol.* 1342a beschrieben.

<sup>50</sup> Allgemein: G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Schamane als Meister der Imagination*, in: H. Duerr (Hrsg.), *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion. Mircea Eliade zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1983, 61; Eliade, *Schamanismus* (o. Anm. 47) 172; K.-P. Köpping, *Schamanismus und Massenekstase*, in: H. Duerr (Hrsg.), *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion. Mircea Eliade zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1983, 86–87; Lewis, *Ecstatic Religion* (o. Anm. 47) 34; 81. Bei Mysterien: Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered* (o. Anm. 47) 279; Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 81; 88; O. Levanouk, *The Toys of Dionysos*, HSPH 103 (2007) 192–193. Auch hier sei als anderes Beispiel eine solche Verwendung des

„[...] sie wissen  
welche Weihen des Bromios  
die Ouraniden einsetzen neben dem Zepter des Zeus  
in ihren Hallen. An der Seite der ehrwürdigen  
Großen Mutter beginnt das Wirbeln der *týmpana*,  
dort jubeln die *krótala* laut und die Fackel  
lodert unter den gelben Pinien;  
dort werden das laut tönende Stöhnen der Naiaden  
und die ekstatischen Schreie erregt mit Wirbeln des Kopfes  
und Getümmel.“<sup>51</sup>

Auf zahlreichen Darstellungen von Mänaden ist dieses Wirbeln des Kopfes, oder besser gesagt ein Augenblick während des Wirbelns des Kopfes, erkennbar an dessen unnatürlicher Haltung zu sehen. Es verstärkt sowohl den „Flimmereffekt“ von Fackeln und anderer künstlicher Beleuchtung als auch die Effekte des Tanzens.<sup>52</sup> All dies zusammengenommen — Musik, Tanz und „head-banging“<sup>53</sup> — war wohl eines der wichtigsten Werkzeuge, um die dionysische *ékstasis* zu erreichen.

### Gewalt?

Beim Thema Gewalt im Kult des Dionysos sind als erstes die bekanntesten Anhängerinnen des Gottes, die Mänaden, zu nennen. Dies waren Frauen, die vom Wahnsinn des Gottes ergriffen Heim und Familie verließen, in die Wildnis zogen und dort archaische, blutige Riten für ihn vollführten, bei denen sie Tiere oder gar Menschen zerrissen und ihr rohes Fleisch aßen. So werden sie zumindest im Mythos und auf der Tragödienbühne dargestellt. Eine solche Art von Massenhysterie hat es jedoch bei den historischen Festen der Mänaden anscheinend nicht gegeben.<sup>54</sup> Nach den Zeugnissen waren Mänaden eine bestimmte Gruppe von Frauen, meist der höheren Gesellschaft, die sich zu festgelegten Terminen zu einer *oreibásia* (Zug ins Gebirge) aufmachten, um dort mehr oder weniger geheime Riten für Dionysos zu feiern:

„Deshalb versammeln sich auch in vielen *poleis* der Hellenen jedes dritte Jahr (inklusive Zählung, also alle zwei Jahre) Frauen zu Bakchosfesten, und es ist Brauch, dass die Jungfrauen den *thýrsos* tragen, gemeinsam rasen und *euhai* zu Ehren des Gottes rufen; die Frauen opfern in Gruppen dem Gott, feiern das Bakchosfest und besingen allgemein die Anwesenheit des Dionysos, die Mänaden nachahmend, über die von alter Zeit her erzählt wird, dass sie den Gott begleiten.“<sup>55</sup>

---

Tanzes im haitianischen Voodoo genannt: Deren, *Der Tanz des Himmels mit der Erde* (o. Anm. 47) 242; 248; Métraux, *Voodoo in Haiti* (o. Anm. 47) 29 und Reuter, *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen* (o. Anm. 47) 43; 91.

<sup>51</sup> Pind. *Dith.* 2 Race, 5–14. *Bromios* (Tosender, Brüllender) ist ein Beinamen des Dionysos.

<sup>52</sup> Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered* (o. Anm. 47) 278–279; Levaniouk, *The Toys of Dionysos* (o. Anm. 50) 194; W. Otto, *Dionysos* (Klostermann Rote Reihe 43), Frankfurt a. M. 2011, 113.

<sup>53</sup> Das besonders in der Hardrock- und Heavy-Metal-Szene verbreitete Schütteln des Kopfes im Takt der Musik – und damit auch eine Rechtfertigung der Anspielung des Titels dieser Arbeit auf „Sex & Drugs & Rock’n’Roll“.

<sup>54</sup> Dazu auch Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered* (o. Anm. 47) 274.

<sup>55</sup> Diod. 4,3,3. Weitere Beispiele: Paus. 10,4,3 (für Athen); P. Herrmann, V. v. Graeve, T. Wiegand (Hrsg.), *Inschriften n. 407–1019* (Inschriften von Milet 2), Berlin 1998, n. 733, Z. 66–67 (für Milet).

Damit scheinen sie jedoch eher Teil des „öffentlichen“ Kultes zu sein, auch wenn die Öffentlichkeit in diesem Fall stark begrenzt war. Sie dürften dabei zwar in *ékstasis* oder zumindest einem Trancezustand gewesen sein, Vergleiche mit der mittelalterlichen „Tanzwut“, wie sie in der Forschung früher immer wieder gezogen wurden,<sup>56</sup> oder mit „Besessenheit“ als Phänomen bei marginalisierten Gruppen,<sup>57</sup> als welche griechische Frauen gelten, sind aber wahrscheinlich nicht angebracht.<sup>58</sup> Falls es so etwas tatsächlich einmal gegeben hat und später in Form von Frauenkollegien wie den athenischen *Thyiaden* institutionalisiert und damit kanalisiert wurde,<sup>59</sup> ist es für uns zumindest nicht fassbar.

Ein weiteres mögliches Problemfeld könnte der besonders den Mänaden unterstellte *sparagmós* (Zerreißen) und die *omophagia* (Rohes essen) sein, die in den Mythen über Dionysos immer wieder beschrieben werden. Die Mänaden sollen dabei Tiere und manchmal Menschen zerrissen und ihr rohes Fleisch verspeist haben. Ritualmord und Kannibalismus waren ebenso wie sexuelles Fehlverhalten beliebte Vorwürfe gegen einen Kult und wären somit eine durchaus vorstellbare Anschuldigung, besonders wenn es sich um einen Gott mit Beinamen wie *Anthroporraistes* (Menschenzerschmetterer)<sup>60</sup> und *Omestés* (Rohfresser)<sup>61</sup> handelt. Es gibt jedoch nur eine historische Erwähnung eines *omophágion*, und zwar im schon erwähnten milesischen Gesetz:

„... wann immer aber die Priesterin die Opfer für die ganze Stadt verrichtet, ist es niemandem erlaubt, das *omophágion* hineinzuworfen, bevor nicht die Priesterin es für die Stadt hineingeworfen hat.“<sup>62</sup>

Es scheint sich dabei um ein Opfer von möglicherweise rohem Fleisch gehandelt zu haben, das irgendwo hineingeworfen oder -gegeben wurde, vielleicht in eine Opfergrube. Es ist aber nicht die Rede davon, dass man es verzehrte.<sup>63</sup> Auch hier scheint die Realität bedeutend weniger spektakulär als der Mythos und die Tragödie gewesen zu sein.

Es gibt jedoch Berichte über Menschenopfer an Dionysos. Plutarch schreibt an mehreren Stellen, dass Themistokles vor der Schlacht von Salamis durch einen Seherspruch dazu gezwungen wurde, drei gefangene Perser dem Dionysos Omestés zu opfern.<sup>64</sup> Von Orchomenos berichtet

<sup>56</sup> Zuerst E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II*, Tübingen 1925, 42–43. Dazu E. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 143; Lewis, *Ecstatic Religion* (o. Anm. 47) 36; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (o. Anm. 5) 570. Doch schon Otto, *Dionysos* (o. Anm. 52) 114 spricht dabei von einer „gewaltsamen Deutung geschichtlicher Ereignisse“.

<sup>57</sup> Lewis, *Ecstatic Religion* (o. Anm. 47) 114 spricht gar von einem „Protestkult“ und „ritueller Rebellion“. Dazu auch R. Seaford, *Dionysos*, London 2006, 109 und B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca 1980, 252.

<sup>58</sup> Dazu S. Gödde, *Seligkeit und Gewalt*, in: T. Koebner (Hrsg.), *Ekstase*, München 2012, 15, die auch auf die gesellschaftlichen und ökonomischen Unterschiede zwischen der Zeit der *mainádes* und der mittelalterlichen Tanzwut hinweist.

<sup>59</sup> Wie etwa von U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions. Section XVII, Greece and Rome fasc. 3), Leiden 1976, 13 und H.-J. Gehrke, *Plädoyer für Pentheus*, in: R. Schlesier (Hrsg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston 2011, 366, vermutet.

<sup>60</sup> Ein Kultname des Dionysos auf Tenedos, erst relativ spät bei Ail. *nat.* 12,34 überliefert.

<sup>61</sup> Ein Kultname des Dionysos auf Lesbos, nach Alk. 129 Lobel-Page.

<sup>62</sup> Herrmann, v. Graeve, Wiegand, *Inschriften n. 1020–1580* (o. Anm. 12) Nr. 1222, Z. 138–140.

<sup>63</sup> S. Cole, *Finding Dionysus*, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010, 337; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II* (Handbuch der Altertumswissenschaft V.2.2), München 1961, 99. Seaford, *Dionysos* (o. Anm. 57) 9. Vgl. dazu M. Grant, *Mythen der Griechen und Römer*, Köln 2004, 355, der der Meinung ist, dass das rohe Fleisch verzehrt wurde.

<sup>64</sup> Plut. *Them.* 13,2–3; Plut. *Arist.* 9,1–2; Plut. *Pelop.* 21,3.

ebenfalls Plutarch, dass der Priester des Dionysos beim Fest der *Agrionia* die weiblichen Nachkommen der Töchter des Minyas mit einem Schwert verfolgte. Diejenigen, die er einholte, durfte er töten, was der Priester Zoilos noch zu seinen Lebzeiten gemacht haben soll.<sup>65</sup>

Auf Chios und Tenedos soll es ebenfalls Menschenopfer für Dionysos gegeben haben, wie der von Porphyrios zitierte Euelpis von Karystos berichtet:

„Auch auf Chios opferte man dem Dionysos Omádios (andere Form für Omestés) einen Menschen, indem er zerrissen wurde, ebenso auf Tenedos, wie Euelpis von Karystios sagt.“<sup>66</sup>

Leider wird dabei nicht erwähnt, wann und aus welchem Anlass dies passiert sein soll. Ob diese Vorfälle der Wirklichkeit entsprochen haben, oder ob sie eher Geschichten statt Geschichte waren, sei jetzt einmal dahingestellt.<sup>67</sup> Sie scheinen jedenfalls mit dem offiziellen Kult oder Ausnahmesituationen, nicht aber mit den Mysterien in Verbindung gebracht worden zu sein. Es wäre auch denkbar, dass, wenn in der Initiation Tod und Wiedergeburt der Einzuweihenden Thema war, dies von Außenstehenden ebenfalls als Menschenopfer missverstanden werden konnte.<sup>68</sup> Doch auch dazu ist nichts überliefert.

#### *Kleiner Exkurs — Die Einweihung in den Sabazioskult in Athen*

Obwohl keine Schilderung einer Initiation in die Dionysosmysterien erhalten ist, gibt es jedoch eine Beschreibung der Einweihung in den Sabazioskult in Athen. Demosthenes attackiert damit in einer Gerichtsverhandlung seinen Rivalen Aischines, der in seiner Jugend seiner Mutter dabei geholfen hatte:

„Ein Mann geworden hast du bei den Einweihungen deiner Mutter die Bücher vorgelesen und Sonstiges organisiert; in der Nacht hast du aus dem Mischkessel gependet, den Einzuweihenden das Hirschkalbfell umgehängt, sie gereinigt, Lehm und Kleie von ihnen abgewischt, sie gleich nach der Reinigung aufgerichtet und angewiesen zu sagen:

„Dem Schlechten bin ich entflohen,  
das Bessere habe ich gefunden“;

und du hast dich gebrüstet, dass noch niemand zuvor so jung den heiligen Gebetsruf so angestimmt hat. (Und das glaube ich: Denn glaubt ihr nicht, wenn ihr ihn so schön reden hört, dass die Gebetsrufe sehr laut waren?) Am Tag führtest du deinen edlen *thíasos* durch die Straßen, bekränzt mit Fenchel und Weißpappel, und drücktest dabei die Backenschlangen/Äskulapnattern, hieltest sie über deinen Kopf und riefst ‚*euoi saboi*‘ und tanztest zum *hyes attes attes hyes*. Von den alten Frauen wurdest du als Chorführer, Vortänzer, Efeuträger, Liknonträger und ähnliches begrüßt und bekamst als Lohn Backwerk und verschiedene Kuchen. Wer würde sich dabei nicht glücklich schätzen und sein Schicksal preisen?“<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Plut. *mor.* 299e–300a (*Quaest. Gr.* 38).

<sup>66</sup> K. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum IV*, Paris 1885, 408, bei Porphy. *De abst.* 2,55.

<sup>67</sup> Schon Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (o. Anm. 5) 575 meint zumindest zu Chios und Tenedos, dass es sich dabei um eine Nachricht handelt, „die wohl aus der Mythologie geschöpft ist“.

<sup>68</sup> Dazu auch M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Düsseldorf 2003, 78.

<sup>69</sup> Demosth. 18,259–260.

Aischines soll also aus Büchern vorgelesen, eine Weinspende durchgeführt, die Mysterien eingekleidet, sie (auch) körperlich gereinigt, einen Spruch vorgesagt und schließlich am nächsten Tag einen feierlichen Umzug angeführt haben. Es kommt also nicht einmal in der wahrscheinlich größtenteils fiktionalen, aber für die Zuhörer anscheinend plausibel klingenden Beschreibung einer Einweihung in den Sabazioskult, die dazu dienen sollte, dem daran Beteiligten zu schaden, wirklich Skandalöses vor.<sup>70</sup>

Es scheint also, dass auch in Hinsicht auf geheime und potentiell problematische beziehungsweise missverständliche Riten keine gesetzlichen Regelungen oder gar ein hartes Durchgreifen nötig waren.

### *Angst vor Verschwörungen?*

Auch wenn die Riten bei den Mysterien selbst keine Besorgnis erregt zu haben scheinen, könnten (besonders) Männer, die sich im Geheimen treffen, neben kultischen Handlungen alles mögliche andere besprechen, etwa einen Umsturz. Dazu kommt, dass die Bindung von Eingeweihten durch die gemeinsamen Riten untereinander größer als die zur politischen Gemeinschaft sein könnte. Wenn es sich dann noch dazu nicht nur um ein Phänomen der ärmeren Schichten handelt, sondern auch einige hochgestellte Persönlichkeiten daran beteiligt sind, kann dies als Gefahr für diese Gemeinschaft gesehen werden, unabhängig davon, welche Riten tatsächlich stattgefunden haben.<sup>71</sup> Das Phänomen ist auch aus Griechenland bekannt. Wenn jemand eine Tyrannis errichten will, sollte er eine *hetaireía* hinter sich haben, die ihn dabei unterstützt, und eine Gemeinschaft, in der man auch kultisch verbunden ist, würde sich dafür anbieten. Es ist jedoch nichts von Verschwörungen, die aus Mysteriengemeinschaften hervorgingen, oder der Angst davor bekannt.

Ein Grund dafür könnte sein, dass die Kultvereinigungen kleiner als in Rom gewesen sein dürften, auch wenn nur von wenigen Mitgliederlisten bekannt sind. Z.B. hatten die *Dionysiastai*, ein Verein von Dionysosanhängern in Piräus im 4. und 3. Jh. v. Chr., um die 15 Mitglieder.<sup>72</sup> Diese waren zwar wahrscheinlich kein Mysterienkult, können aber dennoch als Anhaltspunkt für die Größe solcher Vereinigungen dienen.

<sup>70</sup> Demosthenes dürfte kaum selbst in den Kult eingeweiht gewesen sein, denn dann wäre es unsinnig, dies sozusagen als Waffe zu benutzen, die auf ihn selbst zurückfallen könnte. Er hat also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gewusst, was dort genau passierte. Praktischerweise konnte Aischines ihn auch nicht widerlegen, da er nicht nur seine Rede bereits gehalten hatte, sondern dafür auch Mysteriengeheimnisse hätte verraten müssen. Dennoch ist die Beschreibung nützlich, denn die erwähnten Praktiken dürften solche gewesen sein, die man im Allgemeinen mit Einweihungen in Mysterien in Verbindung brachte, da die Beschreibung sonst nicht plausibel wäre. A. Henrichs, *Mystika, Orphika, Dionysiaka*, in: A. Bierl, W. Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert* (MythosEikonPoiesis 2), Berlin u.a. 2010, 105–106 spricht von zumindest formaler Authentizität, da die verwendeten Begriffe der Mysteriensprache entnommen zu sein scheinen, gibt aber zu bedenken, dass unklar ist, wie stark verzerrt sie von Demosthenes geschildert werden, um Aischines und seine Mutter als „Winkelpriester und Scharlatane“ darzustellen.

<sup>71</sup> Dazu auch Burkert, *Antike Mysterien* (o. Anm. 3) 54; M. Giebel, *Dionysos, der Gott der Verwandlung*, in: H. Jung, M. Rappenglück (Hrsg.), *Symbolik und Religion. Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole* (Symbolon N.F. 17 2010), Frankfurt a. M. 2010 85; V. Rosenberger, *Religion in der Antike*, Darmstadt 2012, 15; J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2006, 38–41.

<sup>72</sup> *IG II<sup>2</sup> 1325* von 185/184 v. Chr. und *IG II<sup>2</sup> 1326* von 176/5 v. Chr. Siehe dazu J. Steinhauer, *Religious Associations in the Post-Classical Polis* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 50), Stuttgart 2014, 44–45.

Auch die Bezeichnung als „Geheimkult“ ist zu hinterfragen, wenn es bei einigen Brauch war, öffentlich durch die Straßen zu ziehen. Abgesehen von den Eleusinischen Mysterien zogen anscheinend auch die Mysterien der Glaukothea am Tag nach der Einweihung durch Athen,<sup>73</sup> und ähnliche Umzüge sind auch in Milet anzunehmen, wo jedoch dem städtischen *thiasos* der Vortritt gelassen werden musste.<sup>74</sup> Es scheint daher, dass die Mitgliedschaft nicht, oder zumindest nicht bei allen Gruppen, zum Mysteriengeheimnis gehörte und die Öffentlichkeit durchaus Bescheid wissen konnte, wer Mitglied in welchem Mysterienkult war.

Die Mitglieder scheinen sich nach den Quellen zu weiten Teilen aus der Oberschicht rekrutiert zu haben. So klopfen die „Bettelpriester“ Platons naturgemäß „an die Türen der Reichen“, und die finanziellen Aufwendungen in solchen Vereinen sind nicht unerheblich, wenn man z.B. die athenischen *Iobakchen* im 2. Jh. n. Chr., deren „Statuten“ erhalten sind,<sup>75</sup> als Maßstab nehmen will. Auch wenn von einer gewissen Verzerrung in der Überlieferung auszugehen ist, die nun einmal besonders über die Oberschicht berichtet, lässt sich die These besonders der älteren Forschung, dass Dionysos vor allem für die ärmeren Gesellschaftsschichten interessant war, da diese von der Möglichkeit der zeitweisen Erlösung aus ihren tristen Lebensumständen angezogen wurden, nicht aufrecht erhalten.<sup>76</sup> Daher ist anzunehmen, dass sich darunter auch einflussreichere Persönlichkeiten befunden haben.<sup>77</sup> Dennoch findet sich kein Hinweis, dass dies als Gefahr gesehen wurde. Oder wie Jörg Rüpke in *Die Religion der Römer* schreibt: „Anhänger von Kulte[n] mit Geheimnissen galten als ehrenwerte und zugleich fromme Leute in Griechenland; in Rom waren es potentielle Umstürzler.“<sup>78</sup>

### Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass der Kult des Dionysos und seine Anhängerinnen und Anhänger anscheinend weit weniger wild und blutrünstig gewesen sind, als in den Mythen und auf der Tragödienbühne dargestellt. Seine Mysterien scheinen als ein (relativ) normaler Teil der heidnisch-polytheistischen Religion gesehen worden zu sein. Auch wenn hier nur einige Beispiele gebracht wurden, waren sie doch von der Nordküste des Schwarzen Meeres bis Ägypten, von Kleinasien bis Italien verbreitet, und aus diesem ganzen Gebiet sind bis zum 2. Jh. v. Chr.

<sup>73</sup> Demosth. 18,260.

<sup>74</sup> Herrmann, v. Graeve, Wiegand, *Inschriften n. 1020–1580* (o. Anm. 12) Nr. 1222, Z. 3–4.

<sup>75</sup> *SIG III*, 1109.

<sup>76</sup> Als Argument wird hier auch Homer bemüht, und der Umstand, dass bei ihm Dionysos kaum vorkommt, damit begründet, dass seine Protagonisten hauptsächlich Mitglieder der gesellschaftlichen Elite und herrschenden Schicht sind, für die ein „Gott des Volkes“ nicht wirklich interessant ist. Dies wird auch noch von Seaford, *Dionysos* (o. Anm. 57) 27, so angenommen. T. Hölscher, *Die unheimliche Klassik der Griechen* (Thyssen-Vorträge 8), Bamberg 1989, 23 z.B. betont hingegen das hohe Ansehen des Dionysos beim Adel, besonders in den vornehmen Symposien, und verweist auf die zahlreichen Darstellungen aristokratischer Lebenskultur mit dionysischen Motiven in der Vasenmalerei.

<sup>77</sup> Bei dem in der Inschrift erwähnten neuen Priester der *Iobakchen* Claudius Herodes handelt es sich wahrscheinlich um den berühmten Redner und Politiker Herodes Atticus, der um 177 n. Chr. verstorben ist. Siehe W. Kroll, *Iobakchoi*, RE 2, 1 (1916) 1828–1832. Der *thiasos* ist aber älter, wie die Erwähnung früherer Priester zeigt. So war der Vorgänger des Claudius Herodes, Nikomachos, 17 Jahre der Stellvertreter des Priesters und 23 Jahre selbst Priester. Als Priester vor ihm werden auch ein Chrysispos und ein Dionysios genannt. Siehe dazu *SIG III*, 1109, Z. 4–11. Ein Fest *Iobákcheia* wird bei Demost. 59,78 erwähnt.

<sup>78</sup> Rüpke, *Die Religion der Römer* (o. Anm. 71) 38.

kaum Gesetze oder andere Bestimmungen überliefert, um die Mysterien des Dionysos auch nur leicht einzuschränken, und nirgends wurden sie ganz verboten. Das *senatus consultum de Bacchanalibus* für Italien aus dem Jahr 186 v. Chr. scheint in seiner Strenge eine Ausnahme gewesen zu sein, die nirgendwo sonst nachzuweisen ist. Doch selbst bei den darin festgeschriebenen weitreichenden Maßnahmen wurden die Mysterien nicht völlig abgeschafft. Obwohl es in manchen Gegenden Regelungen gab, um besonders die Einweihungspriesterinnen und -priester, ob wandernd oder niedergelassen, einer mehr oder weniger starken Kontrolle zu unterwerfen, wurden die Mysterien selbst, soweit wir wissen, nirgends von den Entscheidungsträgern der jeweiligen Gemeinschaft, wie immer diese im konkreten Fall auch ausgesehen haben, in Frage gestellt. Die Dionysosmysterien der griechischen Welt scheinen bei nüchterner Betrachtung also um einiges „langweiliger“ als die von Livius beschriebenen römischen *Bacchanalia* gewesen zu sein. Daher ist das Fragezeichen hinter „Sex & Drugs & Dithyramb“ im Titel dieses Beitrages mehr als gerechtfertigt.

#### *Bibliographie*

- J. Behnk, *Dionysos und seine Gefolgschaft. Weibliche Besessenheitskulte in der griechischen Antike*, Hamburg 2009.
- U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (Iconography of Religions. Section XVII, Greece and Rome fasc. 3), Leiden 1976.
- G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Der Schamane als Meister der Imagination*, in: H. P. Duerr (Hrsg.), *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion. Mircea Eliade zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1983, 51–71.
- J. Bremmer, *Greek Maenadism Reconsidered*, ZPE 55 (1984) 267–286.
- W. Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München <sup>4</sup>2003.
- W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart <sup>2</sup>2011.
- S. Cole, *Finding Dionysus*, in: D. Ogden (Hrsg.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010, 327–341.
- M. Deren, *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Voodoo*, Wien 2017.
- E. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- R. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.
- M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M. <sup>9</sup>1997.
- G. Fahlbusch, *Die Frauen im Gefolge des Dionysos auf den attischen Vasenbildern des 6. und 5. Jhs. v. Chr. als Spiegel des weiblichen Idealbildes* (BAR International Series 1322), Oxford 2004.
- H.-J. Gehrke, *Plädoyer für Pentheus*, in: R. Schlesier (Hrsg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, Boston 2011, 357–369.
- M. Giebel, *Dionysos, der Gott der Verwandlung*, in: H. Jung, M. Rappenglück (Hrsg.), *Symbolik und Religion. Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole* (Symbolon N.F. 17 2010), Frankfurt a. M. 2010, 75–88.

- M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Düsseldorf<sup>3</sup>2003.
- S. Gödde, *Seligkeit und Gewalt*, in: T. Koebner (Hrsg.), *Ekstase*, München 2012, 10–34.
- F. Graf, S. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London<sup>2</sup>2013.
- M. Grant, *Mythen der Griechen und Römer*, Köln 2004.
- A. Henrichs, *Mystika, Orphika, Dionysiaka*, in: A. Bierl, W. Braungart (Hrsg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert* (MythosEikonPoiesis 2), Berlin u.a. 2010, 87–114.
- P. Herrmann, V. v. Graeve, T. Wiegand (Hrsg.), *Inschriften n. 407–1019* (Inschriften von Milet 2), Berlin 1998.
- P. Herrmann, V. v. Graeve, T. Wiegand (Hrsg.), *Inschriften n. 1020–1580* (Inschriften von Milet 3), Berlin 2006.
- M. Hoffman, *Entheogens (Psychedelic Drugs) and the Ancient Mystery Religions*, in: P. Wexler (Hrsg.), *History of Toxicology and Environmental Health. Toxicology in Antiquity II*, Burlington 2015, 126–135.
- T. Hölscher, *Die unheimliche Klassik der Griechen* (Thyssen-Vorträge 8), Bamberg 1989.
- H. Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*, München<sup>4</sup>2010.
- K.-P. Köpping, *Schamanismus und Massenekstase*, in: H. Duerr (Hrsg.), *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion. Mircea Eliade zum 75. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1983, 73–107.
- W. Kroll, *Iobakchoi*, RE 2, 1 (1916) 1828–1832.
- O. Levaniouk, *The Toys of Dionysos*, HSPH 103 (2007) 165–202.
- I. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London<sup>3</sup>2005.
- H. Löhr, *Paulus I*, RAC 26 (2015) 1166–1194.
- A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York 1979.
- K. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum IV*, Paris 1885.
- M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I* (Handbuch der Altertumswissenschaft V. 2.1), München<sup>3</sup>1941.
- M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II* (Handbuch der Altertumswissenschaft V.2.2), München<sup>2</sup>1961.
- J. North, S. Price (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians* (Oxford Readings in Classical Studies), Oxford: 2011.
- W. Otto, *Dionysos* (Klostermann Rote Reihe 43), Frankfurt a. M.<sup>7</sup>2011.
- A. Reuter, *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen*, München 2003.
- T. Robinson, *Who were the first Christians? Dismantling the Urban Thesis*, New York 2017.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II*, Tübingen: 1925.
- V. Rosenberger, *Religion in der Antike*, Darmstadt 2012.
- C. Ruck, *Entheogens in Ancient Times*, in: P. Wexler (Hrsg.), *History of Toxicology and Environmental Health. Toxicology in Antiquity II*, Burlington 2015, 116–125.
- J. Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München<sup>2</sup>2006.

- W. Schubart, *Ptolemaios Philopator und Dionysos*, Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen 38, 7 (1917) 189–198.
- R. Schlesier, *Mischungen von Bakche und Bakchos*, in: H. Glaser (Hrsg.), *Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur* (Facetten der Literatur 4), Bern 1993, 7–30.
- R. Seaford, *Dionysos*, London 2006.
- B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca 1980.
- F. Sokolowski, *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Paris 1969.
- J. Steinhauer, *Religious Associations in the Post-Classical Polis* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 50), Stuttgart 2014.
- R. G. Wasson, A. Hofmann, C. Ruck, *Der Weg nach Eleusis. Das Geheimnis der Mysterien*, Frankfurt a. M. 1990.

Christian Spielhofer  
cspielhofer@netway.at