

## Rezensionen

Wiener Slawistischer Almanach 64 (2009) 375-380

**Filip Vestbruk [Philip Westbroek], *Dionis i dionisijskaja tragedija*. Vjačeslav Ivanov. *Filologičskie i filosofskie idej o dionisijstve*, München: Verlag Otto Sagner (Slavistische Beiträge, Bd. 465) 2009.**

Nicht erst seit Nietzsches epochalem Erstling *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* ist die Frage nach dem Stellenwert des Dionysischen im Rahmen seiner archaischen Ursprünge sowie als Neo- und Metamythos der Moderne permanent auf der Tagesordnung geblieben.<sup>1</sup> Dies gilt umso mehr für die konkretere Bedeutung des Dionysischen in der Mythopoetik des russischen Symbolismus – zumal jenem von Vjačeslav Ivanov, der mit seiner Konzeption des Ur-Dionysischen („pradionisijstvo“) nicht nur als Lyriker, sondern vor allem auch als religionshistorischer Kunstdenker ein schwieriges Stück Forschungsgeschichte hinterlassen hat. Geht es doch um die alte Frage nach der historischen Authentizität der Dionysosgestalt schon bei Nietzsche, zu welcher Ivanov seinen ebenso originellen wie auch umstrittenen Beitrag geleistet hatte.

Es gehört zu den schwer durchschaubaren Kuriosa der Wissenschaftsgeschichte, dass eben dieser Beitrag aus vielleicht nicht nur biographischen Gründen in der westlichen Religionsgeschichte keine entsprechende Resonanz finden konnte, da die fundamentalen Studien Ivanovs zu diesem Thema kaum übersetzt, vor allem aber auch in ihrer russischen Version schwer zugänglich waren. Am ehesten rezipiert wurde seine in der Zeitschrift *Novyj put'* (1904/5) herausgekommene Artikelfolge „Ellinskaja religija stradajuščego boga“ (eine Fortsetzung erschien dann unter dem Titel „Religija Dionisa“ in *Voprosy žizni* (vgl. dazu F. Vestbruk, 19ff.). Viel schmerzlicher aber ist die Nichtrezeption von Ivanovs zusammenfassender Darstellung *Dionis i pradionisijstvo*, die 1923 in Baku erschien und Jahrzehnte lang kaum zugänglich war, bis Auszüge davon in Moskau 1988 und der Gesamttext dann nochmals in Petersburg 1994 publiziert wurden.<sup>2</sup>

Umso wertvoller ist daher auch Westbroeks resümierende Inhaltsangabe beider Werke in der hier besprochenen Monographie, die sich insgesamt – dies sei gleich einleitend betont – durch ein hohes Maß an praktischer Vernunft und unmittelbar einleuchtender Nützlichkeit auszeichnet – und das gerade bei einem

---

<sup>1</sup> Zur Rezeption Nietzsches in Russland vgl. B. Glatzer Rosenthal (Hg.), *Nietzsche in Russia*, Princeton 1986.

<sup>2</sup> V. Ivanov, „Voznikovenie tragedii“, L.Š. Rožanskij (Hg.), *Archaičeskij ritual v fol'klornych i ranneliteraturnych pamjatnikach*, M. 1988, 237-293. Im selben Sammelband finden sich auch bahnbrechende Studien zur Herkunft der Tragödie und des Rituals von V.N. Toporov, L.M. Ermakova u.a. sowie: V. Ivanov, *Dionis i pradionisijstvo*, SPb. 1994.

so durcheinander geratenen Themenfeld wie dem des Dionysischen allgemein und seinen Deutungen zwischen Romantik und Symbolismus, ja weit darüber hinaus. Ivanov ging es ja als gelehrtem Dichter bzw. „poeta doctus“ sowohl um eine Mythopoetisierung seines ‘Helden’ – eben des Dionysos bzw. des Dionysischen; als dichtender Gelehrter aber versuchte Ivanov einen Mythos neu zu erfinden, ja sehr eigenwillig so fortzuschreiben, dass er in seine Gesamtkonzeption des ‘Urdionysischen’ passte. Dieser war nichts weniger als eine orphische Neudeutung des Dionysoskultes sowie dessen Verlängerung in einen Christus-Mythos hinein, der direkt dionysische Züge annimmt, während der antike, ja archaische Dionysos zu einem Vorläufer Jesu Christi mutiert (ebd., 23f.) Somit lieferte Ivanov eine doppelte Verfremdung des religionshistorischen Wissensstandes um den Dionysos: eine orphische, mysteriale Neufassung des archaischen Dionysos – und eine Christianisierung des alten Mythos ebenso wie eine Mythisierung der Gestalt Jesu Christi. Mit Recht spricht Westbroek hier von einer „reaktulkacionnaja pozicija“ Ivanovs in Hinblick auf das historische Ausgangsmaterial und auf die Fachliteratur von Erwin Rohde zu Nietzsche, von J.J. Bachofen zu W.F. Otto, von Schelling zu den großen Religionshistorikern des 20. Jahrhunderts.<sup>3</sup> Auffällig ist übrigens, wie wenig Ivanov jene Positionen Schellings zitiert, die auf eine sehr direkte Weise seine eigene Dionysik vorwegnehmen (so Schellings Äußerungen zu Dionysos in seiner *Philosophie der Offenbarung*, vgl. Vestbruk, 216ff.).

Sicherlich war Ivanovs Grundidee einer Verschmelzung von Dionysos und Christus durchaus nicht seine eigene, originelle Erfindung, ja sie gehörte eigentlich zu den Standards einer religionshistorischen Einbettung des Christentums in die hellenistische Welt und ihre Soteriologien, mit denen es so viele gemeinsame Züge teilte (vgl. klassisch zusammengefasst dann bei Carl Schneider oder Hugo Rahner).<sup>4</sup> Westbroeks Leistung besteht gerade darin, die spezielle Methode der Ivanovschen Deduktionen ebenso wie die synthetische Konstruiertheit seiner Dionysos-Religion zu rekonstruieren – und dies sowohl vor dem Hintergrund der Dionysosmythen der Antike, des 19. Jahrhunderts – sowie der neuen und neuesten religionshistorischen Befunde.

Dabei besteht das zentrale Anliegen aber nicht darin, Ivanovs Konstrukt – oder sollte man von einem ‘Phantasma’ sprechen? – bloß als fehlerhaft, ja irreführend zu brandmarken: Westbroeks fundierte Kritik an Ivanovs Konstruktionen zielt vor allem darauf ab, deren innere Folgerichtigkeit bei gleichzeitiger sachlicher Unrichtigkeit auf das Ziel einer Neuerfindung der Religionsgeschichte auszurichten. Denn tatsächlich versuchte sich Ivanov als eine Art Religions(be)-gründer, der ein ganz offensichtliches Konstrukt (eine Art dionysisch-christ-

<sup>3</sup> W.F. Otto, *Dionysos und Kultus*, 1933 war späterhin Ivanov durchaus bekannt (F. Vestbruk, 38f.).

<sup>4</sup> C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970, 132ff.; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Freiburg / Basel / Wien 1992.

lichen Komplex) auf drei Wegen zu verwirklichen trachtet: kunstphilosophisch (in seinen Essays), mythopoetisch (in seinen Gedichten), im Geiste des „žiznetvorčestvo“, also einer Realisierung der Religionsmythen als Führer seiner hermetischen Künstlergemeinde etwa im Rahmen seiner legendären ‘Turmgemeinschaften’ und eben diskursiv-religionshistorisch (in seinen wissenschaftlichen Texten). Westbrook beschäftigt sich konsequenterweise mit diesem letzten Aspekt, der – neben den anderen genannten – bisher kaum ernst genommen worden war.

Ivanov kontaminierte auf eine – nicht selten halsbrecherische Weise – Ideen der deutschen Romantik mit russischen Religionsphilosophien, die freilich das Schlüsselwerk zum Dionysischen – Nietzsches erwähnte *Geburt der Tragödie* – auf eine sehr eigenwillige und einseitige Weise rezipierten und „russifizierten“.<sup>5</sup> Dabei wurde der bei Nietzsche ohnedies schon einmal überformte und umgemodelte antike Dionysos nochmals verfremdet und in ein Konzept hineingepresst, das konsequent alle Provokationen des Übermenschentums und vor allem Nietzsches fundamentale Christentum-Kritik massiv umdeutete: Aus dem Übermenschentum des stolzen Einzelnen wurde ein ‘Übermenschheitstum’ des Volkskollektivs („sobornost“)<sup>6</sup>; statt der Christentumkritik Nietzsches stoßen wir auf einen christianisierten Dionysos, dessen Messianismus und vor allem Opfertod im Ursprung des Religiösen ebenso steht wie in dem einer Neuen Kunst oder jedenfalls eines neuen Kunst-Mythos, der von jenem Nietzsches wesentlich abweichen sollte. Ivanov arbeitet also nicht so sehr analytisch oder rekonstruktiv, was seine religionshistorischen Herleitungen anlangt, sondern emphatisch, parteiisch, voreingenommen mit dem Ziel einer Wiedergeburt des Dionysischen als neuer Religions-Kunst, die das gesamte Leben und alle Gesellschaftsbereiche umfassen und transformieren sollte.

Während es also Nietzsche zunächst um die ästhetische Rechtfertigung des Lebens und des Dionysischen geht (fortgesetzt in Solov’evs Formel „krasota spaset mir“) und damit letztlich um eine Kunst-Religion, zielte Ivanov umgekehrt auf eine Religions-Kunst, die sich über die ekstatischen, präkulturellen, irrationalen Wurzeln des Religiösen und damit des ‘Urdionysischen’ rechtfertigen sollte (47). Dabei setzte Ivanov die für die russische Religionsmentalität fundamentale Kategorie des Leidens und des ‘(Selbst-)Opfers’<sup>7</sup> mit dem Dionysos gleich, der als Archetypus des ‘opfernden Opferers’ die Doppelrolle Christi

<sup>5</sup> Vgl. dazu: B. Glatzer Rosenthal (Hg.), *Nietzsche in Russia*, Princeton 1986.

<sup>6</sup> Zur Idee der „sobornost“ bei Ivanov vgl. Vestbruk, 228ff. (s. v.a. Ivanov, zum „sobornoe slovo“ des Chores in seinem Aufsatz „Vagner i dionisijskoe dejstvo“, SS II, 84ff.). Vgl. auch die Nietzsche-Umdeutung in: A. H.-L., „Die Kunst ist nicht gestürzt. Das suprematistische Jahrzehnt“, in: Kazimir Malevič, *Gott ist nicht gestürzt! Schriften zu Kunst, Kirche, Fabrik*, Hg., eingeleitet und kommentiert von A. H.-L., München 2004, 255-603.

<sup>7</sup> G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vols I+II, Cambridge 1966.

ebenso wie dessen Nachfolger im Priesteramt zu spielen hatte.<sup>8</sup> An dieser Stelle wären vielleicht doch einige Hinweise auf diese für die Dichtung Ivnovs und seine Kunstphilosophie so zentrale Opfer-Kategorie fruchtbar gewesen.<sup>9</sup> Freilich hat Westbroeks Konzentration auf die religionshistorische Rekonstruktion auch ihre großen Meriten, vermeidet sie doch eine Vermengung ihrer Prämissen mit jenen einer apologetischen Gläubigkeit ebenso wie mit den Kriterien einer zur Religion tendierenden Mythopoetik, die den Dichter selbst – also auch und gerade Ivanov – vom Objekt eines universellen Opferkultes zu seinem Subjekt macht.

Schwerer wiegt da schon die Frage nach den Motiven Ivanovs, seinen ‘Ur-dionysos’ so und nicht anders umzudeuten, genauer: die Frage nach jenen Regeln der Kombinatorik, nach denen er die vorgegebenen religionshistorischen Versatzstücke ebenso selektiv wie ahistorisch synthetisierte. Insgesamt stand Ivanov ja in dieser Hinsicht in der kraftvollen Tradition einer mythischen Neu-deutung des Religiösen sowie einer religiösen Umdeutung des Mythisch-Archaischen: beides sind Tendenzen, die aus einer historisch-deskriptiven Perspektive zwar reflektierbar sein müssen, ohne dabei aber das (Christus- oder Dionysos-) Kind mit dem Bade auszuschütten. Denn bei genauerer Betrachtung sind die mythisch-mystisch-magischen Rekonstrukte immer schon Sache der Religionen gewesen – auch in jenen Phasen, wo sie sich noch an ihrem Ursprung wähten. In gewisser Weise liefert Ivanov also in seinen (para-)wissenschaftlichen Rekonstruktionsversuchen das Inbild einer massiven Dekonstruktion vorgegebener mythoider und ritueller Stereotypen, deren religiöse ‘Natur’ darin besteht, eine Kultur der Kombinatorik und des verfremdenden Umfunktionierens zu forcieren.

Dies gilt ganz besonders für den Versuch Ivanovs, die Ekstasik des chthonischen Volksglaubens der Griechen ebenso wie die Hermetik der orphischen Lehren mit Versatzstücken eines matriarchalen Ideals ineinander zu ‘montieren’, um solchermaßen jene „missing links“ zu rekonstruieren, die zwischen Mythos und Religion vermitteln, ja eigentlich das Religiöse im Grunde erst etablieren. Dieses ist nicht nur – worauf Westbroek mit Recht verweist – das Produkt einer

<sup>8</sup> Ausführlich zur Mythopoetik des Dionysischen und Apollinischen im Symbolismus vgl. A. H.-L., *Der russische Symbolismus. Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive, III. Band: Mythopoetischer Symbolismus, 2. Lebenssymbolik*, (im Druck).

<sup>9</sup> Zum ‘Selbstopfer’ des Dichters vgl. R. Grübel, „Gabe, Aufgabe, Selbstaufgabe: Dichter-Tod als Opferhabitus. Zur Genese des sowjetischen Personenkultes aus Dichtertod, Lenin- und Puškingedenken“, K. Städtke (Hg.), *Welt hinter dem Spiegel. Zum Status des Autors in der russischen Literatur der 1920er bis 1950er Jahre*, Berlin 1998. Zu „žertva“ (dionysisch) und „dar“ (apollinisch) im Symbolismus vgl. A. H.-L., *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. III. Band*; s. auch den Sammelband: R. Grübel / G.-B. Kohler (Hg.), *Gabe und Opfer in der russischen Literatur und Kultur der Moderne*, Oldenburg 2006 (hier: R. Grübel, „Gabe und Opfer. Axiologische Perspektiven in der russischen Kultur der Moderne“, ebd., 1-82).

Reprojektion aus den Vorstellungen des 19. Jahrhunderts (ebd., 49), das Religiöse war selbst immer schon eine Projektion: eben als Projekt eines Bewusstseinszustandes, der das archaische, magisch-mythische Denken nur mehr von außen kannte und die Stringenz archaischer Rituale „übersetzte“ und damit metaphorisierte und in eine Sphäre des Mysteriösen, ja Mystifikatorischen verlagerte.

So könnte man – worauf Westbroek nicht eigens hinweist – ex negativo die spezifisch religiöse Problematik von Euripides' *Bakchen* sehen, die ja auch nicht eine Apotheose des Dionysischen darstellen, ebenso wenig wie seine rationalistische Verdammung.<sup>10</sup> Die Religion neidet dem Mythischen und seinen Ritualen die fraglose Evidenz einer immanenten Jenseiterfahrung, die freilich erkaufte ist um das völlige Fehlen eines personalen Gottesverhältnisses – sei es des Volkes Gottes, wie das Israel des Alten Testaments oder gar ein individuelles, dialogisches, wie es die Religionen von Anfang an und dann in wachsendem Tempo (bis hin zu Kierkegaards 'Einzelnem vor Gott') ansteuerten. Indem Ivanov die Religion (seiner Zeit) remythisierte (und auf der hermetischen Ebene remystifizierete) sollte eben jener kollektive Urzustand restituiert werden, der ehrlicherweie und bei allen Anstrengungen nur mehr argumentativ erreichbar war – kaum jedoch existentiell oder gesamt-kulturell.<sup>11</sup>

Alleine schon die gewaltige Ausweitung des Dionysischen zu einem „pradionisijstvo“ implizierte eine von Westbroek zu Recht kritisierte „Dionysifizierung der antiken Kultur“, die jenem Gott in der Tat einen wesentlich geringeren Stellenwert – wenn überhaupt einen – zugestand (ebd., 49ff.). Darin aber besteht eben die Diskrepanz zwischen den 'Projekten' des Religiösen, die aus der Sicht der Religionsgeschichte und Mythologie bzw. Anthropologie immer im Zustand eines Konstrukts verharren und aus einer religionspsychologischen Sicht: ein Phantasma. Ebendieses Phantasmatische, ja Monströse (im Sinne R. Girards) manifestiert sich in den erwähnten *Bakchen* des Euripides, die nicht den „Kommenden Gott“<sup>12</sup> (Frank) besingen, sondern einen eben 'dagewesenen', der sein Unwesen mit den Menschen getrieben hatte.

Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn sich Westbroek an die gewissenhafte Rekonstruktion jenes „missing link“ macht, das mit dem Begriff 'Orphismus' einigermaßen diffus umschrieben werden kann. Denn es ist jener eher fragmentarische Mythos des Orpheus, der bei Ivanov (und schon bei seinen antiken Vorläufern) zu einem orphischen Mythos umgeschrieben wurde – also eben zu jenem Konstrukt, das zwischen dem archaischen Dionysos und dem Jahrhun-

<sup>10</sup> R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankf.a.M. 1992.

J. Kott, *Gott-Essen. Interpretationen griechischer Tragödien*, München / Zürich 1975, 198-245.

<sup>11</sup> A. H.-L., „Hermetik vs. Häretik: Heterodoxien“, in: E. Greber / B. Menke (Hg.), *Manier – Manieren – Manierismen*, Tübingen 2003, S. 261-282.

<sup>12</sup> M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankf. a. M. 1982.

derte später entstandenen Christentum zu vermitteln hatte (59ff.): Eben diese orphische Lehre dichtet Ivanov fort, wobei Apoll selbst die Leiden des Dionysos auf sich nimmt (ebd.) – eine Konzeption, die freilich – und das gilt für alle wesentlichen Konjekturen Ivanovs – nur aus spätantiken oder noch jüngeren Urkunden rekonstruierbar erscheint.

Jedenfalls erfahren wir auch von den Mysterienkulten, um die es hier geht, durchaus mit radikaler Verspätung (man denke an Plutarch oder Apuleius), während Ivanov eben diese mysterialen Elemente und mythoiden Zuschreibungen der Spätzeit für authentische Dokumente der Vor- und Frühzeit (eben des „pra-dionisijstvo“) hält (60). Westbrook legt mehrfach und wohl begründet diese fundamentale Schwachstelle bloß – etwa dann, wenn er die neoplatonischen, also gleichfalls sehr späten Nachrichten über die Mysterienkulte oder die orphischen Lehren problematisiert und damit den Kernmythos des ‘leidenden Gottes’, auf den Ivanov seine Parallelen mit dem ‘leidenden Christus’ aufbaut, in Frage stellt.

Gerade diese orphischen Aspekte machen überhaupt erst aus dem Dionysischen das, was es für Ivanov zu sein hat: einen religiösen Gründungsmythos, genauer, eine religiöse ‘Urszene’, in der die Entstehung des Religiösen als Mythos erzählbar wird und umgekehrt – wie der Mythos (des Dionysos) als religiöse Inszenierung deutbar wird: als Mysterien-Kult und als Geheimlehre, die auf wundersame Weise all jene Merkmale aufweist, die Ivanov von Haus aus (bzw. „pro domu sua“) deduzieren wollte. Es sind dies die genuinen Merkmale einer Religion, die sich über die Projektion auf einen Mythos nochmal erfinden will, nachdem sie über ihre Historisierung (als ‘historisches Christentum’ im Sinne Kierkegaards etwa) zur Staatsreligion und damit zu einer bloß ‘moralischen Anstalt’ verkommen war.

Es war jener implizite Neoplatonismus, der auf ein vorplatonisches, vorkulturelles „pradionisijstvo“ projiziert wurde, von dem aus die russische Religionsphilosophie ihre Anfang des 20. Jahrhunderts schon eingefahrenen Denkgewohnheiten ableiten konnte. Ivanov projizierte die synthetischen Konzepte der Spätantike und des frühen Christentums auf die archaische Vorzeit der Entstehung der Tragödie (ebd., 199). Nietzsche bestand dagegen darauf, dass der dionysische Geist mit dem Auftritt des Sokrates gestorben war; aus einer solchen Sicht war das Christentum letztlich immer schon ein antidionysisches Phänomen.

Besonders deutlich wird dies an der Gestalt des Dionysos-Zagreus, den Nietzsche für den Kern der Tragödiendichtung hielt (*Geburt der Tragödie*, I, 71f.) und den Ivanov – hier ganz auf der Linie seines Meisters – für den Ursprung seines dionysischen Christentums hielt. Dies konnte ja nur über die Verbindung des Dionysischen mit den Mysterienkulten gelingen – eine Konjektur, die Westbrook (mit Blick auf die rezente Fachliteratur zu diesem Thema) überzeugend in Frage stellt: Den orphischen Dionysos konnte es in der ge-

wünschten Form im 6. Jahrhundert v. Chr. einfach nicht geben (69) – ebenso wenig wie es im Athen des Reformers Pisistrates eine „dionysische Religion“ gegeben hatte (ebd.), was E.R. Dodds in seinem klassischen Werk zum Irrationalismus der Griechen nachhaltig in Frage gestellt hatte.<sup>13</sup> Überzeugend kann Westbroek nachweisen, wie sehr Ivanov in diesem Punkt der Mythisierung des Orphismus bei Erwin Rohde folgte.<sup>14</sup> Die Nachrichten über den orphischen Mythos und die Verbindung von Dionysos und Orpheus finden sich erst tausend Jahre später, im 5. nachchristlichen Jahrhundert; die Überbetonung des Dionysos-Zagreus findet kaum religionshistorische Belege (70ff.).

Die Orphiker entwickelten die Konzeption eines metaphysischen Verbrechens, das in der Abtrennung des Individuums von der kosmischen Alleinheit besteht – so die neoplatonische Lehre des geteilten Kosmos. Schon der Vorsokratiker Anaximander sieht in der Individualisierung des Menschen seine Ursünde(68); bei den Orphikern führte dieser Sündenfall zur asketischen Verachtung alles Fleischlichen bzw. Titanischen und einer gesteigerten Beachtung des Seelischen überhaupt. Die Seele erwartet die Wiederkehr des Dionysos und muss eine Reihe von Palingenesen durchmachen, bis ihr gestattet ist, endgültig den „kyklos genéseos“ zu verlassen. Genau in diesem Verlassen des Wiedergeburtzyklus und damit der genetischen Kette besteht aber das Ziel alles Religiösen – zumal seiner heterodoxen, Sekten-Traditionen: Es geht um die antigenerischen Tendenzen der Erlösungskonzepte, die allesamt von der auch bei Platon sublimierten Vorstellung vom Leib als Gefängnis ausgehen, aus dem sich die Seele befreien muss. Jedenfalls bleibt die Archaik des Dionysos-Zagreus-Mythos und seiner orphischen Begründung historisch nicht nachweisbar. Gleiches gilt für die Annahme von dionysischen Ekstaseritualen im Orphismus – und somit eines Brücke zwischen orphischen Kulturen und Eleusis – bis hin zur Rückführung des christlichen Opfergedankens auf die griechische Tragödie – eine Hypothese, die schon Willamowitz-Möllendorf sarkastisch in Frage gestellt hatte: „Was die Modernen bewusst oder unbewusst beherrscht, ist schließlich doch nichts als die Analogie der christlichen Weihnachts- und Passionsspiele“ (F. Vestbruk, 79).

Umgekehrt wird Paul Graf Yorck von Wartenburgs Schrift *Die Katharsis des Aristoteles und des Oedipus Coloneus des Sophokles* (Berlin 1866) von Westbroek als Bindeglied zwischen Schelling bzw. Nietzsche und Ivanovs Annahme eines Dionysos-Christus rekonstruiert (ebd., 133ff.) – ebenso wie die Ideen Schopenhauers einen prägenden Einfluss auf die Vorstellungen Ivanovs vom frühen Griechentum hatten.

So stellt sich denn die Frage, warum Ivanov so sehr darauf aus war, den monotheistischen Charakter einer noch im frühen Griechenland entstandenen

<sup>13</sup> E.R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 82ff.

<sup>14</sup> E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1. Bd., Tübingen, 1893, 103ff.

orphischen Religion zu favorisieren, die dann ihrerseits – einigermaßen zirkulär gedacht – zum Vorläufer ihres Nachfahren (des Christentums) werden sollte. Dass in dieser Konzeption das alttestamentarische Judentum so gar keine Rolle spielt, wäre wohl einer eigenen Erörterung wert.

Was nun den kunstmythischen Aspekt der *Geburt der Tragödie* anlangt (79ff.), lässt sich eine ähnliche vorverlegende Strategie beobachten, wie wir sie bei Nietzsche – aber eben auch und vor allem bei Ivanov – finden. Auch hier wird ein Konstrukt – die Annahme, dass die Tragödie einer Mimesis der Leiden des Dionysos entspringe – totalisiert (85) und im ritualistischen Sinne der Ursprung der Tragödie mit dem der Religion im Orphismus kurzgeschlossen. Freilich ist Westbroek auf diesen Aspekt nicht mehr so angelegentlich nachgegangen (zur Tragödie und ihrer Verbindung zu den Mysterienkulten vgl. ebd., 110f.). Die Mysterien dienten aus Ivanovs Sicht den Göttern, die Tragödien – den Menschen: Beide bilden aber auch hier Vorwegnahmen des Christlichen.

Philip Westbroek ist mit seiner Ivanov-Studie zweifellos ein großer Schritt gelungen, besonders was die geschilderte Aufklärung der religionshistorischen Tragfähigkeit seiner Dionysos-Religion betrifft. Er hat sich bei seiner präzisen und erfreulich unaufgeregten Dokumentation aller nur denkbaren Argumente und Quellen versichert, um die Spezifik des Ivanovschen Religionsdenkens prägnant und bewusst zu machen. Vielleicht hätte doch hie und da ein Hinweis darauf nicht geschadet, dass es dem russischen Symbolisten nicht nur um eine religionshistorische Revolution gegangen ist, sondern auch um eine viel umfassendere, ja globale: nämlich die Selbstüberschreitung und Überhöhung der Mythopoetik zum Gesamtkunstwerk einer Neuen Gesellschaft, genauer: Gemeinschaft, die aus dem Christentum wie Heidentum – versetzt mit einem starken Schuss Russentum – eine Universalreligion generieren sollte. Deren massive Archaik hätte als Unterpfand für eine umfassende Modernität gelten können. Dass es dazu nicht – jedenfalls nicht in der gewünschten Form – gekommen ist, dafür waren aber die anachronistischen Verfremdungen bzw. Deformationen des Dionysischen auf ihre Weise mit verantwortlich. Geblieben ist von all dem – wir ahnen es schon – nichts weniger als Kunst: Die dionysische Religionskunst hatte sich immerhin als Kunstreligion entpuppt, als welche sie freilich heute noch Anspruch auf ein gesteigertes Interesse hat.

Aage A. Hansen-Löve