

Walter F. Otto

Dionysos

Mit einem Nachwort von
Alessandro Stavru

Klostermann Rote Reihe

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

7., um ein Nachwort vermehrte Auflage · 2011

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1933
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig ∞ ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.



Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04133-7

Alessandro Stavru Nachwort

Als Walter F. Otto 1933 den *Dionysos* in den „Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike“ publizierte, waren bereits drei Bände dieser Reihe erschienen.¹ Otto hatte die Serie im vorhergehenden Jahr gegründet, mit dem Zweck, für Arbeiten von Schülern und gleichgesinnten Kollegen ein Organ zu schaffen. Wissenschaftliche Ergebnisse, die im Rahmen der von ihm angeführten religionswissenschaftlichen „Frankfurter Schule“² zustande gekommen waren,³ aber auch Abhandlungen, die nicht unmittelbar an religionsgeschichtliche Themen anknüpften,⁴ sollten in der bis 1938 herausgegebenen Reihe aufgenommen werden.

¹ Die Reihe kam bei Vittorio Klostermann heraus und zählte 1933 bereits die folgenden drei Arbeiten zur römischen Religionsgeschichte: E. Tabelaing, *Mater Larum* (1932); L. Euing, *Die Sage von Tanaquil* (1933); C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien. Sol indiges und der Kreis der di indigetes* (1933).

² Zu den wichtigsten Persönlichkeiten dieser Schule (die nicht mit der *philosophisch-soziologischen* Frankfurter Schule der 50er Jahre zu verwechseln ist) sind der Gräzist Karl Reinhardt (1886–1958), der Ethnologe Leo Frobenius (1873–1938) und der Sinologe Richard Wilhelm (1873–1930) zu zählen. Zur jüngeren Generation gehörten u. a. Ottos Schüler Franz Altheim (1898–1976) und Carl Koch (1892–1963) sowie der Frobenius-Schüler und Nachfolger Adolf-Ellegard Jensen (1899–1965). Einen Einblick in Ottos „Frankfurter Schule“ verschafft R. Schlesier, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt a. M. 1994, S. 215–241.

³ Vgl. M. Halberstadt, *Mater Matuta* (1934, Bd. 8); F. Altheim, *Epochen der römischen Geschichte. Von den Anfängen bis zum Beginn der Weltherrschaft* (1934, Bd. 9) und *Weltherrschaft und Krise* (1935, Bd. 12); C. Koch, *Der römische Juppiter* (1937, Bd. 14).

⁴ Nach dem Erscheinen von Ottos *Dionysos* kamen nur noch drei Arbeiten zu religionswissenschaftlichen Themen heraus: M. Halberstadt, *Mater Matuta*, a. a. O.; K. Kerényi, *Dionysos und das Tragische in der Antigone* (1934, Bd. 13); C. Koch, *Der römische Juppiter*, a. a. O. Die restlichen Bände hatten philosophische und literarische Themen zum Gegenstand: K. Riezler, *Par-*

Der programmatische Charakter der „Frankfurter Studien“ läßt sich aus einer von Otto 1933 verfaßten Ankündigung entnehmen: „Diese Schriftenreihe macht es sich zur Aufgabe, durch selbständige Einzeluntersuchungen den Grund für eine neue Gesamtbetrachtung der griechischen und römischen Antike vorzubereiten.“ Welcher Art diese „Gesamtbetrachtung“ sein sollte, wird jedoch im Prospekt nicht angedeutet. Otto legt sie erst in seinem *Dionysos*⁵ dar, und zwar im einleitenden Teil des Buches, der den Titel „Mythos und Kultus“ trägt.⁶ Hier werden die theoretischen Grundlagen erörtert, die Otto seinem Hauptwerk, den vier Jahre zuvor erschienenen *Göttern Griechenlands*,⁷ bereits zugrundegelegt hatte – ohne sie jedoch explizit zu thematisieren. Diese sollen nun auch für den nicht-olympischen Gott Dionysos gelten. Mehr noch: an einer wichtigen Stelle betont Otto nachdrücklich, daß seine religionswissenschaftliche Perspektive (und damit implizit auch die seiner „Schule“) sich gerade anhand der dionysischen Religion besonders gut erläutern ließe.⁸ Dieser Bezug ist aufschlußreich, da er den Leser gleichsam dazu auffordert, vom Dionysos-Buch relevante Rückschlüsse auf Ottos Gesamtanschauung der griechischen Religion zu ziehen.⁹

In scharfer Polemik gegen die zu seiner Zeit dominierenden

menides (1934, Bd. 5); M. Braun, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* (1934, Bd. 6); E. Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie* (1933, Bd. 7); H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf* (1935, Bd. 10); H. K. Schulte, *Orator. Untersuchungen über das ciceronische Bildungsideal* (1935, Bd. 11); H. Riefstahl, *Der Roman des Apuleius* (1938, Bd. 15) und K. Schlechta, *Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles* (1938, Bd. 16).

⁵ W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1933. Neuauflagen: ²1939, ³1960, ⁴1980, ⁵1989, ⁶1996, ⁷2011. Übersetzungen: 1). Englisch (mit Einl. von R. B. Palmer, Bloomington IN – London 1965, ²1995); 2). Französisch (P. Lévy, Paris 1969, ²1992); 3). Italienisch (A. Ferretti Calenda, Genua 1990, ²1997, ³2006); 4). Neugriechisch (mit Einl. von T. Lupasakis, Athen 1991); 5). Spanisch (C. García Ohlrich, Madrid 1997).

⁶ Otto, *Dionysos*, S. 9–46.

⁷ Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn ¹1929 (²2002 bei V. Klostermann, Frankfurt a.M.).

⁸ Otto, *Dionysos*, S. 43.

⁹ Zu Ottos Werk im allgemeinen vgl. A. Stavru, *Otto, Walter F.*, in: L. Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Detroit ²2005, Bd. 10, S. 6932–6935 (mit ausführlicher Bibliographie).

religionswissenschaftlichen Schulen,¹⁰ führt Otto aus, daß das Verhältnis von Mythos und Kultus¹¹ ein reziprokes ist, da jeder Mythos einen Kultus und jeder Kultus einen Mythos voraussetzt. Diese Übereinstimmung läßt sich damit erklären, daß sämtliche Formen des Mythos überlieferte Geschichten eines leibhaftigen „Tun und Wirken“ des Göttlichen sind, und daß wiederum der Kultus die Ergriffenheit des Menschen im Angesicht dieser Präsenz reflektiert. Das Erscheinen der Gottheit ruft *unabdingbar* eine schöpferisch-huldigende Kulthandlung hervor. Dies bedeutet, daß der Kultus ohne eine Nähe des Göttlichen nicht bestehen kann und, ebenso, daß er *ausschließlich* als eine Gegenwart dieses Göttlichen zu interpretieren ist. Da nun der Kultus Manifestation einer göttlichen Offenbarung ist, ist er auch immer *ursprünglich*: er stellt ein „Urphänomen“ dar, in dem Sinne, *daß er nichts anderes als das Göttliche offenbart*. Dies hat dreierlei zur Folge: (1) Es gibt keine „Entwicklung“ des Göttlichen (M. P. Nilsson); (2) Der Mythos ist weder ein „Phantasiebild“ noch eine „Projektion“ (J. Harrison); (3) Der Kultus kann weder durch einen Begriff noch durch irgendeinen menschlichen Willkürakt „erklärt“ oder „nutzbar gemacht“ werden (utilitaristische bzw. magische These).

Diese Thesen Ottos sind größtenteils¹² auf Widerstand gesto-

¹⁰ Otto weist zum einen auf die völkerkundliche Schule (W. Mannhardt), zum anderen auf die philologische (U. Wilamowitz) hin. Gemeint sind aber auch andere namhafte Gelehrte, wie E. Rohde, E. B. Tylor und andere.

¹¹ Das Thema „Mythos und Kultus“ steht im Mittelpunkt auch einer anderen Schrift Ottos, die zur selben Zeit des *Dionysos* verfaßt wurde und die Ausführungen des ersten Hauptteils wirkungsvoll zusammenfaßt: *Der Glaube der Hellenen. Das nachgelassene Werk von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, in: *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt* 4. Januar 1933, S. 1–2.

¹² Ein positives Echo findet Ottos Mythos-Kultus-These bei A. Hösel, in: *Münchener Neueste Nachrichten*, 12. August 1934 und in: *Stuttgarter Neues Tagblatt*, 22. Dezember 1934; K. Liebmann, in: *Das Deutsche Wort* 6, 31. August 1934 und H. W. Schomerus, in: *Theologie der Gegenwart* 28, 1934; 81–82. Neutral äußern sich G. Quadri, in: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 15, 1934; H. Strathmann, in: *Theologie der Gegenwart* 28, 1934, S. 172–173; G. Giannelli, in: *Bollettino di Filologia Classica* 13, 1935, S. 54–56; R. Petsch, in: *Euphorion* 37, 1936, S. 365–368; O. A. Martin, in: *Neue Augsburger Zeitung* 10. 1. 1942; G. Schmalz, in: *Zentralblatt für Psychotherapie* 14, 19. März 1943, S. 251–255; R. B. Palmer, *Introduction*. In: W. F. Otto, *Dionysus*, a.a.O., S. IX–XXI; A. M. Frazier, in: *The Journal of Religion* 47, 1967, S. 177–179; A. W. H. Adkins, in: *The Classical Review* 21, 1971, S. 147–148.

ßen.¹³ Es soll hier nicht auf die einzelnen Argumente eingegangen werden, die von den verschiedensten Richtungen gegen die Übereinstimmung von Mythos und Kultus vorgebracht worden sind, obwohl einige davon durchaus zu bedenken sind.¹⁴ Was näher betrachtet werden soll, ist der Bezug zwischen diesen Thesen und der Deutung des Dionysos, welche im zweiten Hauptteil erfolgt. Die Erläuterung dieses Zusammenhangs soll den theoretischen Hintergrund der größten – und allgemein anerkannten – Verdienste von Ottos Dionysos-Buch ins Licht rücken, nämlich zum einen die These der Gegensätzlichkeit der Gottheit, zum anderen die seines griechischen Ursprungs.

Das wechselseitige Verhältnis zwischen Mythos und Kultus läßt sich – so Otto – als die Spiegelung „eines übermenschlichen Seins

¹³ Vgl. H. J. Rose, in: *The Journal of Hellenic Studies* 54, 1934, S. 99–100; M. P. Nilsson, in: *Gnomon* 11, 1935, S. 177–181 sowie *Geschichte der griechischen Religion*, München 21955, bes. S. 546 Anm. 1; M. Untersteiner, *Le origini di Dioniso*, in: *Il Mondo Classico* 6, 1936, S. 297–305; O. Weinreich, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 34, 1937, S. 144–200, bes. S. 118–119; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, bes. S. 338–339 und 491; W. Burkert, *Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne*, in: *Entretiens sur l'Antiquité classique* 26, 1980, S. 159–199, bes. S. 189; H. Cancik, *Dionysos 1933*. Walter F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik, in: R. Faber – R. Schlesier (Hgg.), *Die Restauration der Götter: Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg 1986, S. 105–123, bes. S. 107; G. Picht, *Methodische Anmerkungen über die falsche Antithese von historischer Forschung (Nilsson) und zeitloser Wesensschau (Otto)*, in: Ders., *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986, S. 539–542; O. Leege, *Dionysos in der modernen Religionsgeschichte*, in: R. Schlesier – A. Schwarzmaier (Hgg.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*. Berlin 2008, S. 133–141, bes. S. 137–138; J. N. Bremmer, *Walter F. Otto's Dionysos (1933)*, unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, vorgelesen an der Tagung *Redefinir Dioniso: Mito y Culto*, Madrid, Universidad Complutense, 3.–6. Februar 2010 (für Einsichtnahme bin ich Herrn Bremmer zu Dank verpflichtet). Es sei hier vermerkt, daß die den *Göttern Griechenlands* zugrundeliegende Mythos-Kultus-These schon 1931 – also vor dem Erscheinen des *Dionysos* – von Luis Gernet in einer einflußreichen Rezension kritisch beurteilt worden war: „est-il légitime ou seulement possible, de trancher le lien entre la conception des Dieux et la pratique culturelle? ... C'est pourtant bien au culte qu'il faut regarder d'abord, quand on veut définir l'imagination religieuse. M[onsieur] O[tto] n'y regarde pas, ou bien peu“ (in: *Revue de Philologie* 5, 1931, S. 93–94).

¹⁴ Vgl. vor allem P. McGinty, *Walter F. Otto and the Study of Dionysos*, in: Ders., *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*. The Hague 1978, S. 141–180 und 233–243, bes. S. 180.

und Geschehens“¹⁵ auffassen. Im Mittelpunkt steht „der Mythos von Dionysos selbst und von den göttlichen Frauen, die ihn aufgezogen haben und seine ständige Umgebung bilden“.¹⁶ Dies heißt nichts anderes, als daß zwischen dem Gott und dem Menschen ein *mimetisches* Verhältnis besteht: das „Tun und Wirken“ des Gottes wird auf menschlicher Ebene *nachgelebt* und *nachgeahmt*. So wie Dionysos verfolgt wird, flüchtet, leidet, aber auch rohes Fleisch erjagt, zerreißt und verschlingt, so erleiden und tun dasselbe auch seine Dienerinnen und Pflegerinnen, die Mainaden.¹⁷ Die Handlung des Gottes wird zur menschlichen Handlung – *und umgekehrt*. Die Mainaden befinden sich im Zustand der Ergriffenheit, des *en-thousiasmos*, da sie „voll des Gottes“ sind: Deswegen entspricht auch ihr Name (*Mainades* bzw. *Bakchai*) dem ihres Herrn (*Mainomenos* bzw. *Bakchos*).¹⁸

Man sieht also: nach Otto sind Mythos und Kultus in der Dionysischen Religion eng miteinander verwoben. So eng, daß das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen zu einer Art Wechselbeziehung wird, in der die menschliche und die göttliche Sphäre sich gegenseitig nachahmen. In einem Kapitel seines Buches betont Otto mit Nachdruck, daß Dionysos ein *epiphanischer* Gott ist.¹⁹ Dieser Gedanke wird anhand von Mythen erläutert, die sämt-

¹⁵ Otto, *Dionysos*, S. 43.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Apollon. Rhod. I 636; Lucian. *Bacch.* 2; Schol. Aristoph. *Ran.* 357; Phot. *Lex. s.v. nebrizein*. Vgl. dazu Otto, *Dionysos*, S. 100–102.

¹⁸ Vgl. Eur. *Bacch.* 145 ff.; 240; 135 ff. Siehe dazu Otto, *Dionysos*, S. 125: „Wenn aber die menschliche Gefolgschaft das Benehmen der göttlichen nachahmte, so spiegelte sich in diesem wiederum der Gott“.

¹⁹ Ebd., 71–75. Die Epiphanie des Dionysos steht im Mittelpunkt der romantischen Auffassung des „kommenden Gottes“ (u.a. G. F. Creuzer, F. Hölderlin): M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982. Nach Otto ist dieses Thema von mehreren Gelehrten untersucht worden: H. Oranje, *Euripides' Bacchae. The Play and Its Audience*, Leiden 1984, S. 114–142; M. Detienne, *Dionysos et ses parousies. Un dieu épidémique*. In: *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rom 1986, S. 53–83; H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990, S. 137–146 und 165–167; A. Henrichs, *Göttliche Präsenz als Differenz: Dionysische Epiphanievorstellungen, Ankunftsmythen und Ursprungsfragen*, Vortrag gehalten im Rahmen der Tagung *Ein differenter Gott? Dionysos im Kontext des antiken Polytheismus*, Berlin, Pergamonmuseum, 25.–28. März 2009. Zu diesem Sachverhalt vgl. zusammenfassend A. Henrichs, „*He Has a God in Him*“: *Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus*. In: T. H.

lich auf die ungewöhnliche Art seiner Erscheinung hinweisen: „Er tritt anders in die Welt, als sonst von Göttern erzählt wird“.²⁰ Jedoch wird diese These im Laufe des Buches nicht näher erläutert. Umso wertvoller sind deshalb die Ausführungen, die diesbezüglich im Nachlaß zu finden sind. In einer Tübinger Vorlesung aus dem Sommersemester 1954 wird eindringlich darauf hingewiesen, daß die Präsenz des Dionysos auf eine absolute Unmittelbarkeit zurückzuführen ist, und zwar auf „das sichtbarlich, in Menschengestalt erscheinende, an sich glaubende und geglaubte Übermenschliche“.²¹ Eine solche Manifestation ist für Otto höchst bedeutsam, da sie es erlaubt, über das Dionysische hinaus „das Geheimnis der allerersten ‚Erscheinung‘, das grundlegende Ereignis der Religion“²² zu verstehen.

Es geht also um die Religion als solche. Die Gestalt des Dionysos vermag es, die zentrale Eigenschaft des Göttlichen, nämlich sein Erscheinen im Wechselspiel von Mythos und Kultus, dem Menschen näherzubringen. In diesem Sinne ist Dionysos der „anblickende“ bzw. der „Maskengott“. Seine Epiphanie ist unmittelbare und *unentrinnbare* Gegenwart des Göttlichen: oder besser gesagt eine „Begegnung, der man sich nicht entziehen kann; unverrückbares, bannendes Gegenüber“.²³ Dies macht auch seine Besonderheit aus. Im Gegensatz zu den anderen Göttern, die *in ihrer Gestalt* erscheinen und darum auch eine Welt offenbaren,²⁴ ist Dionysos *nur Erscheinung*, d. h. er erscheint *ohne eine Gestalt und ohne eine Welt*:

„Die Maske ist ganz Begegnung – und nur Begegnung, nichts als Gegenüber. Sie hat keine Rückseite – Geister haben keine Rückseite, sagt das Volk. Sie hat nichts, was über das machtvolle Entgegenreten hinausginge – also auch kein volles Dasein. Sie ist Symbol und Erscheinung dessen, was da ist und zugleich nicht da ist; unmittelbarste Gegenwart und absolute Abwesenheit in Einem.“²⁵

Carpenter – C. A. Faraone (Hgg.), *Masks of Dionysus*. Ithaca NY – London 1993, S. 13–43, bes. S. 17–18 (mit Hinweis auf Otto); S. 30 Anm. 42.

²⁰ Ebd., S. 71.

²¹ Das Vorlesungsmanuskript befindet sich in Ottos Nachlaß: Deutsches Literaturarchiv Marbach (DLA), A: Otto, E4, 1–85, bes. 42. Vgl. dazu die Mitschrift von Hilde Nellmann (in Privatbesitz).

²² DLA, A: Otto, E4, 48.

²³ Otto, *Dionysos*, S. 85.

²⁴ Vgl. Otto, *Die Götter Griechenlands*, a.a.O., bes. S. 211–214.

²⁵ Otto, *Dionysos*, S. 85.

Die Maske offenbart also nach Otto das unendliche „Rätsel der Doppelheit und Widersprüchlichkeit“²⁶ – etwas im Grunde Unfaßbares, das in seiner absoluten Nähe letztlich fremd bleibt.

Ottos Deutung des dionysischen Maskenwesens hat aufgrund ihrer paradoxen Züge in der Sekundärliteratur sowohl Befremden²⁷ als auch reges Interesse²⁸ hervorgerufen. Dies liegt vor allem an ihrem höchst spekulativen Charakter: Ottos Thesen beruhen auf ikonographischen Dokumenten und sind kaum durch schriftliche Quellen belegt.²⁹ Hinzu kommt, daß in den überlieferten – veröffentlichten sowie unveröffentlichten – Schriften Ottos vor 1929 dieses Thema bezeichnenderweise nicht behandelt wird.³⁰

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. z. B. P. McGinty, *Interpretation and Dionysos*, a.a.O., S. 242 Anm. 145: „Otto’s analysis of the duality of the mask is clearly not related to Greek conceptions of his time and, depending on one’s sympathy with his general endeavor, evokes discomfiture, embarrassment, or scornful hilarity“.

²⁸ Die vielen Studien, die in letzter Zeit den verschiedenen „Masken“ der dionysischen Religion (Dionysos, Mainaden, Satyrn) gewidmet wurden, (ausgehend vor allem von J.-P. Vernant, *Le Dionysos masqué des Bacchantes d’Euripide*, in: *L’Homme*, 93, 1985, S. 31–58 und F. Frontisi-Ducroux, *Le dieu-masque. Une figure de Dionysos d’Athènes*, Paris-Rom 1991) weisen auf eine fruchtbare – wenn auch zumeist nicht offen zugegebene – Rezeption von Ottos Masken-Kapitel: vgl. die neuesten Arbeiten von C. Isler-Kerényi und F. Lissarrague. Zuletzt M. Steinhart, *Die Kunst der Nachahmung. Darstellungen mimetischer Vorführungen in der griechischen Bildniskunst archaischer und klassischer Zeit*, Mainz 2004, bes. S. 91–95; A. Schwarzmaier, *Dionysos, der Maskengott: Kultszenen und Theaterbilder*, in: R. Schlesier – A. Schwarzmaier (Hgg.), *Dionysos*, a.a.O., S. 81–93.

²⁹ Otto verweist zwar mehrmals auf W. Wrede, *Der Maskengott*, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 52, 1928, S. 66–95, stützt aber seine Ausführungen mit wenigen Fakten.

³⁰ Die Rekonstruktion von Ottos wissenschaftlicher Produktion vor 1945 ist anhand der Marbacher Bestände nur bedingt möglich, da ein großer Teil der Handschriften im zweiten Weltkrieg in Königsberg zurückgeblieben ist (vgl. A. Stavru, *Die wissenschaftliche Laufbahn und der Nachlaß Walter Friedrich Ottos*, in: *Marbacher Arbeitskreis für Geschichte der Germanistik* 13/14, 1998, S. 48–52). Vor 1933 äußert sich Otto zu dionysischen Themen in folgenden Schriften: *Die griechischen Mysterien, ihre Entstehung und Entwicklung, sowie ihr Einfluß auf das religiöse Denken und Handeln* (= Vorlesung München, SS 1906), n2, 299–335; *Einleitung in die Religionswissenschaft* (= Vorlesung München WS 1906/07), n7, 72–73; *Allgemeine Einleitung [zur griechischen Religion]* (ca. 1910), n8, 91; *Die orphischen Mysterien* (ca. 1910), n2, 347–353; *Griechische Götter und Kultstätten* (wohl Teil der Frankfurter Vorlesung vom WS 1921/22: *Die*

Diese Beobachtung deutet darauf hin, daß Martin Heideggers beiläufige Bemerkung in seiner Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1934/35 einen plausiblen Hintergrund haben könnte: „Otto hat auch – freilich ohne die entscheidenden metaphysischen Zusammenhänge zu berühren – die eben dargelegte Deutung des Maskenwesens des Dionysos, die ich ihm gelegentlich seines hiesigen Vortrages über Dionysos vor einigen Jahren vorgelegt habe, in sein Buch aufgenommen“.³¹

Wenn wir diesem Zeugnis Glauben schenken dürfen, dann hat Otto erst durch eine Anregung Heideggers angefangen, sich mit der Maske auseinanderzusetzen. Dies dürfte aber erst ab 1929 geschehen sein, da seine Schriften vor diesem Datum keinen Hinweis auf die Maske des Dionysos aufweisen. Der von Heidegger angedeutete Freiburger Vortrag wird also mit größter Wahrscheinlichkeit erst nach der Niederschrift der *Notate im Zusammenhang mit der Griechenlandreise*, also ab der zweiten Hälfte des Jahres 1929, stattgefunden haben. Vermutlich vor 1932, da Otto noch in diesem Jahr am Philologentag in Naumburg über Dionysos einen Vortrag hält.³²

Religion der Griechen I. Allgemeiner Teil, n4, 20, 33–34 (= „Disposition“ u. a. zu „Dionysos“: kein Hinweis auf Maske); Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, Bonn 1923, S. 96; *Wesen und Bedeutung der Magie* (ca. 1923), n4, 199–200, 234–235; *Zeit und Antike. Eine Ansprache*, in: *Der Frankfurter Gelehrten Reden und Abhandlungen* 8, 1926, S. 7–14, wieder abgedruckt in: *Mythos und Welt*, Hg. K. v. Fritz, Klett, Stuttgart 1963, S. 11–20, bes. S. 13; Otto, *Die Götter Griechenlands*, a.a.O., S. 197–199, 204–205, 309; Kladder (in Privatbesitz Szabó): *Griechische Reise 1929*, 7.3.29–1.5.29. Aus dem Zeitraum 1929–1933 sind keine Schriften über Dionysos überliefert.

³¹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (= Vorlesung Freiburg WS 1934/35), Hg. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, S. 190. Zur Beziehung Otto-Heidegger in den 30er Jahren, und insbesondere zu ihrer Zusammenarbeit im Weimarer Nietzsche-Archiv, vgl. A. Stavru, *Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter Friedrich Otto und Martin Heidegger 1927–1937*, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 46, 2002, S. 309–325.

³² Vgl. K. Kerényi, *Gedanken über Dionysos. Zum Erscheinen des Dionysos von Walter F. Otto*, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 13, 1935, S. 11–40, bes. S. 11. Aus Kerényis Aufsatz entnimmt man auch, daß Otto seine Gedanken über Dionysos mit seinen Frankfurter Studenten erörterte (ebd.). Ähnliches kann man in den begeisterten Ausführungen von Ernstwilhelm Gerster lesen. Dieser war Assistent Ottos in Frankfurt bis 1934 und – wohl gleichzeitig mit Kerényi – Hörer im Dionysos-Kolleg: „Seitdem [WS 1930/31] war mir jede Ihrer Vorlesungen über die ‚Haupt-