

Selbstmedikation, Regression, Progression. Assoziative Anmerkungen zu Thomas Vinterbergs Film *Der Rausch*

Maximilian Römer

Zusammenfassung

Der vorliegende Text präsentiert Assoziationen zu Thomas Vinterbergs Film *Der Rausch* (2020). Neben einer kurzen Skizze des Inhaltes und Betrachtung der Initialszene werden assoziative Annäherungen zu den im Film verhandelten Phänomenen der Regression, Selbstmedikation und Progression präsentiert.

Schlüsselwörter: Der Rausch, Thomas Vinterberg, Regression, Selbstmedikation, Alkoholismus

Summary

The given text illustrates some associations to Thomas Vinterberg's movie *Another Round* (2020). Besides a sketch of the movie's plot and some thought concerning the opening scene, associative approaches towards the movie's inherent phenomena such as regression, self-medication and progression will be presented.

Keywords: Another Round, Thomas Vinterberg, regression, enhancement, alcoholism

Filmgeschehen

„Der Exzess, der Hinausgang ist ein Zugang –
zum Unzugänglichen.“

(Jean-Luc Nancy)

Mit über dreißig gewonnenen Filmpreisen, darunter dem Oscar für den besten internationalen Film, sowie den zahlreichen Nominierungen und positiven Besprechungen überzeugte Thomas Vinterbergs *Der Rausch* Filmpreisjuror*innen und Kritiker*innen gleichermaßen. Der manifeste Plot lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Der Geschichtslehrer Martin (Mads Mikkelsen), lethargisch und im Unterricht unzureichend durchsetzungsfähig, manövriert sich ermattet durch seinen beruflichen und privaten Alltag. Die kurzen Gesprächssequenzen mit seiner Frau erscheinen unbezogen, die Eltern seiner Schüler*innen konfrontieren ihn mit seinen unbefriedigenden Lehrleistungen. Eine Zäsur des unlebendigen Alltags ereilt ihn und seine Kollegen und Freunde Peter (Lars Rønne), Nikolaj (Magnus Millang) und Tommy (Thomas Bo Larsen) bei einem Geburtstagsessen, bei welchem sich die vier Männer im Alkoholrausch vital und euphorisiert erleben. Die

Zuschauer*innen erfahren fragmentarisch von den individuellen Problemen und Frustrationen der Hauptprotagonisten, zugleich erleben sie, wie diese durch den Konsum vorübergehend ungeschehen gemacht und scheinbar befriedet werden. Beflügelt von dem Abend schlägt Nikolaj seinen Freunden ein Experiment vor: Er bezieht sich dabei auf eine Arbeit eines norwegischen Philosophen (in Anlehnung an den norwegischen Psychiater Finn Skårderud) und dessen Postulat, dass der Mensch mit einem zu niedrigen Alkoholblutspiegel von 0.5 Promille geboren werde und folglich erst unter der konstanten Beibehaltung von 0.5 Promille sein volles Potenzial ausschöpfen könne. Die vier Freunde beginnen das Experiment, das sie als wissenschaftliche Untersuchung rahmen, und konsumieren nun während der Arbeit, um ihre eigenen Leistungen („gesteigerte soziale Leistungsfähigkeit“) zu verbessern, und blühen gemäß dem Postulat zunächst förmlich auf und erhalten durch ihre Umgebung eine entsprechende positive Rückmeldung. Die Zufriedenheit der Schüler*innen steigt, die zuvor erlebten Defizite werden passager bewältigt, auch können positive Auswirkungen auf den privaten Alltag berichtet werden. Getrieben von der Frage, ob sich dieser Zustand maximieren

lasse, kommt es zu einem vermehrten Konsum aller am Experiment Beteiligten. Die Steigerung des Promillegehalts über die 0,5 Promille wird in der Phantasie der Beteiligten mit einer Leistungssteigerung gleichgesetzt; zunächst scheint sich dies auch zu bewahrheiten. Zunehmend, mit Steigerung des Pegels, kommt es jedoch zu Auseinandersetzungen im Privatleben der Protagonisten bzw. zur Intensivierung der bereits bestehenden Konfliktlagen und die Zuschauer*innen erfahren mehr Details: Unzufriedenheit und Überforderung mit der Familie, Entfremdung innerhalb der Paarbeziehung, ein unerfüllter Kinderwunsch. Nebst dem vordergründigen Erfolg im Rausch zeigen sich im nüchternen Zustand, im Antlitz der Realität, die unbewältigten Konflikte. Die Rahmenbedingungen des Experiments sind zu diesem Zeitpunkt längst aufgeweicht, so werden z. B. die Konsumzeiten nicht mehr eingehalten, insbesondere Tommy gelingt es nicht mehr, sein Trinkverhalten zu kontrollieren. Nachdem er auch in der Schule auffällig wurde, stürzt er bei einem Ausflug intoxikiert von seinem Boot und ertrinkt. Die drei verbleibenden Freunde scheinen zu diesem Zeitpunkt ihren Konsum (besser) kontrollieren zu können und erklären das Experiment für beendet. Zugleich empfiehlt der Lehrer Peter einem seiner Schüler, gegen seine Prüfungsangst anzutrinken – das Heilsversprechen der Selbstmedikation erweist sich in seiner Beständigkeit – und nach der Beerdigung Tommys stoßen die drei verbliebenen Freunde zu einer Abiturfeier ihrer Schüler*innen hinzu, wo sie sich einem weiteren Rausch hingeben.

Thomas Vinterberg gelingt es in dem Film vordergründig keine moralische Position zum Thema Alkoholkonsum zu beziehen, der Film hält mehrere Lesarten und Deutungsmöglichkeiten in sich bereit und illustriert vom titelgebenden Rausch bis hin zur Abhängigkeit mögliche Entwicklungslinien eines regelmäßigen Alkoholkonsums. Ferner zeichnet sich der Film insbesondere durch seine authentische Darstellung von rausch- bzw. suchtcharakterologischen Dynamiken aus.

I. Initialszene

„Die Jugend ist die schönste Zeit des Lebens.“
(Schorsch Kamerun)

Die Initialszene des Filmes wird eingeleitet durch die Worte Kierkegaards: „Was ist die Jugend? Ein Traum. Was ist Liebe? Der Inhalt des Traumes.“ Darauf folgend sehen die Zuschauer*innen eine größere Gruppe Adoles-

zenter beim „Seelauf“, bei welchem Jugendliche in Paaren, um den See laufend und zwischen sich eine Kiste Bier tragend, bei allen sich am Weg befindenden Bänken rasch eine Flasche Bier trinken müssen. Wenn sich die Läufer*innen übergeben und dabei synchron erbrochen wird, gibt es Extrapunkte, gewonnen hat das Duo, das zuerst die Ziellinie überquert und alle Flaschen ausgetrunken hat. Die Initialszene zeigt, gerahmt in der Tradition eines Trinkspiels, ein rauschhaftes Miteinander, einen adoleszenten Initiationsritus. Atmosphärisch vermittelt sich Freude und ein positiv konnotierter, lustvoller Kontrollverlust, ein Gefühl der Unbefangen- und Schwerelosigkeit. Eben jene Gefühle, die auch – und gewiss nicht ausschließlich – für Vinterberg persönlich die Gefühlswelt der Jugend charakterisieren und nach welchen er sich selbst schmerzhaft zurücksehne (vgl. Abeltshauer, 2021). Meines Erachtens kann die Initialszene suggestiv oder im Sinne eines Primings wirken und ermöglicht es, den im Folgenden porträtierten Konsum der vier Hauptprotagonisten, die längst der Adoleszenz entwachsen sind und sich in einer Identitätskrise („Midlife crisis“) befinden, in Rekurs auf die initial präsentierte Atmosphäre der jugendlichen Freiheit zu rezipieren. Die Herausforderungen der adoleszenten Entwicklung, die „Kluft zwischen demonstrierter Unabhängigkeit und Stärke einerseits und Gefühlen von Abhängigkeit, Selbstzweifeln, Angst, Hilflosigkeit und Schwäche andererseits“ (Flaake, 2008, S. 97) und die daraus erwachsenden inneren Konfliktspannungen – 40 Prozent der 14- bis 15-Jährigen berichten beeinträchtigende Gefühle des Unglücklich-Seins; Rauschtrinken dient dabei als Selbstheilungsversuch (Herpertz-Dahlmann et al., 2013) – werden im hier präsentieren, idealisierten Bild der Jugend gänzlich ausgespart. Gefühle der Unzulänglichkeit, der Abhängigkeit und Zweifel können durch Konsum und im folgenden Rausch vorübergehend ungeschehen gemacht werden und es ist möglich, sich in Unverletzlichkeits- und Größenphantasien zu erleben, sich voll Stärke und Macht zu gebärden (vgl. Stöver, 2007).

Auch die vier Hauptprotagonisten gedenken jener Zeit. Erinnerungen brechen sich Bahn, Tänze werden aufgeführt, und wurden zuvor noch die frustrierenden Alltagserlebnisse geschildert, scheint im Rausch die „affektive Realitätswahrnehmung [...] gedämpft“ (Voigtel, 2000, S. 24), man fühlt sich affektiv zurückversetzt in die Zeit der Unabhängigkeit und (scheinbarer) Konfliktfreiheit; die vier Lehrer werden ergriffen vom regressiven Sog.

II. Regression/Progression

Die Regression beschreibt nicht nur ein (notwendiges) Element des therapeutischen Prozesses, eine Begleiterscheinung oder einen Auslöser einer psychischen Erkrankung, oder auch einen Abwehrmechanismus, sondern eine *conditio humana*, die im Alltag immer wieder Einzug findet und sich dabei auf das Denken, die Ausgestaltung der (Objekt-)Beziehung und/oder das Verhalten beziehen kann (vgl. Laplanche & Pontalis, 1973, S. 436). Ubiquitäre Phänomene, wie der Zustand des Verliebt-Seins oder wenn „[i]n der Kurve eines Fußballstadions [...] eine Menge durch ‚Choreo‘ und Fangesang [verschmilzt]“, als auch wenn „wir eine schlimme Nachricht erhalten [und uns] der Schreck in die Glieder [fährt]“ (ebd.) lassen sich als regressive Zustände identifizieren (vgl. Garrels, 2021, S. 593). Dabei entscheiden vorherrschende kulturelle Normen, wann, wie und wo Regression – und auch regressives Verhalten herbeigeführt durch den Konsum, z. B. beim Rauschtrinken bei Volksfesten, oder eben auch jugendlichen Initiationsriten – als zulässig, wann als aberrant erscheinen. Regression ist also kein per se pathologischer Prozess, obgleich er schnell mit Unreife assoziiert wird, mitunter kann Regression die Voraussetzung für Progression darstellen.

Der regressive Sog, in welchem sich die vier Lehrer durch ihr regelmäßiges Trinken befinden, weckt Assoziationen zu „adoleszente[n] Männlichkeitsinszenierungen[,] gekennzeichnet [durch das] Nebeneinander von verborgener Fragilität und inszenierter Überlegenheit“ (Flaake, 2008, S. 100). Getragen von den rauschcharakteristischen Gefühlen von „Erhabenheit, Stärke und Unverletzlichkeit“ (Spittler, 2021, S. 12), gelingt das zunächst paradoxal anmutende Phänomen der Progression innerhalb des regressiven Zustandes. Adulte, ich-ideale und gruppennormierte Haltungen (z. B. kein Alkohol am Arbeitsplatz) werden aufgegeben, es entfaltet sich bei den Lehrern ein kreatives Potenzial, der Unterricht wird folglich im jugendlich-lockeren Habitus gestaltet, erste Erfolge stellen sich ein, die eigenen Konfliktlagen trüben nicht mehr die Stimmung und das Selbstbild. Damit orientiert sich Vinterberg am gängigen Bild der Verschränkung und Verwobenheit des Rausches mit Sucht und Kreativität (vgl. z. B. Rost, 2010, S. 119 ff.; Subkowski, 2021) und zeigt den Rausch als kreativen Ich-Zustand, in dem es gelingt, die inneren Grenzen des Ichs zu überschreiten, der es vermag, den eigenen Blick „kreativ“ und produktiv zu weiten (vgl. Geier, 1987). Dieses Bild unterstreicht er im Film mithilfe einer Bricolage historischer

Filmaufnahmen politischer Größen, z. B. Winston Churchill, die wichtige Entscheidungen unter dem Einfluss von Alkohol trafen.

Je intensiver und andauernder die Rauschzustände, desto tiefer die Regression. Und so ergibt es sich im Film, dass sich die durchaus progressiv anmutende Entwicklung pseudo-progressiv transformiert, die Regression bei einigen Experimententeilnehmern einen malignen Verlauf annimmt.

Im Voranschreiten der Regression zeigen sich zudem auch Verhaltensweisen, die in der Tat an (früh)kindliche und unreife Zustände erinnern. Nikolaj, der zuvor beklagte, dass eines seiner drei Kinder weiterhin jede Nacht einmache, urinieren betrunken in sein Ehebett. Hier zeigen sich einerseits die somatischen Folgen des (Rausch-)Trinkens. Andererseits lässt sich an den unbewussten Wunsch „nach dem narzisstischen Primärzustand, nach der [...] Wiederverschmelzung mit der Mutter“ (Böllinger, 2016, S. 104) denken, der in den objektbeziehungstheoretischen Ausführungen zur Sucht hervorgehoben wird, und seinen symbolischen Ausdruck in den eindrücklichen Handlungen von abhängigen Alkoholkonsument*innen findet, die sich im regressiven Zustand verschmolzen mit dem idealen Objekt wännen und sich dabei folglich wie ein hilfloser und ungehaltener Säugling gebärden. Auch die sich zu Beginn synchron übergebenden Jugendlichen, die durch das Trinken vordergründig um das Aufgeben des Kindlichen bemüht sind und sich durch den Alkoholkonsum der Welt der Erwachsenen zuwenden, und für das Erbrechen Extrapunkte erhalten, wecken bei mir Assoziationen zu einem Säugling, der aufstößt und von den Eltern löblich ein „Das hast du aber fein gemacht“ (Extrapunkte) erhält. Regression und Progression, auf bewusster und unbewusster Ebene, scheinen kompliziert miteinander verschränkt. Nikolajs Frau reagiert empört, als sie das Malheur ihres Mannes entdeckt, das kulturell zulässige Maß der Regression wurde überschritten. Der Verfall, das Einnässen oder auch Stürze der Protagonisten, sind jene filmischen Szenen, die Fragen zum Ausgang des Experimentes aufwerfen: Erfolgt durch den Rausch die progressive Freisetzung kreativer Kräfte (Enhancement), oder versteckt sich unter dem Deckmantel des Experimentes das Bemühen, Konflikte oder gar eine Grundstörung „zu behandeln“ (Selbstmedikation)?

III. Enhancement/Selbstmedikation

Der Alkoholkonsum im Verlauf des Experiments kann als Enhancement, im Sinne der

Optimierung des Selbst, verstanden werden. Gemäß der These Skårderuds wäre der Alkohol ein Therapeutikum, dessen Einnahme biochemische Prozesse anregt und Optimierungsvorgänge einleitet. Der Optimierungswunsch lässt sich als anthropologische Konstante (vgl. Balandis & Straub, 2018, S. 132 ff.) verstehen. Stoffgebundenes Enhancement blickt auf eine lange Tradition zurück und wird in sich wiederholenden Zyklen auch massenmedial verhandelt. In den sich wiederholenden Diskursen erscheinen dabei die (Sucht-)Mittel austauschbar: Kaffee, Ritalin, CBD, LSD-Microdosing, Alkohol. Dabei sind die Sucht- und Folgeschadenpotenziale deutlich variierend, Zustimmung und Ablehnung der Einnahme von Substanzen zur Leistungsförderung divergiert auf Grundlage unterschiedlicher Sozialisations- und Kulturprägungen. Soweit, so un-pathologisch.

Dieser Lesart des Enhancements – so verstehen es auch die Hauptprotagonisten des Filmes – ließe sich eine Lesart der Selbstmedikation entgegensetzen. Die Selbstmedikation (Walter & Jakobson, 2014) verweist dabei bereits auf semantischer Ebene – Subkowksi (2018, S. 473) spricht auch von der Funktion des Konsums als „Selbstheilungsmittel“ – auf eine pathologische Dimension, und den Versuch durch Konsum eine Konfliktlage oder ein Entwicklungsdefizit eigenständig „zu behandeln“. In dem Wissen über die privaten und beruflichen Probleme der Protagonisten lässt sich das Experiment und der sich entwickelnde Kontrollverlust auch als ein dysfunktionaler Selbstheilungsversuch interpretieren.

Vinterberg selbst versteht den Film als „Tragikomödie“, eine Vielzahl der Besprechungen betonen das Komödiantische, und „Lebensbejahende“ (vgl. Pflaumenbaum, 2021) des Filmes. Dies erscheint mir insbesondere dann vorherrschend zu sein, wenn der Film eher im Sinne des Enhancements als im Sinne der Selbstmedikation gelesen wird, auch welche kulturellen Normen zum Trinken und Rausch vorherrschend sind, scheint von großer Bedeutung. Es habe in der Produktion auch den Versuch gegeben, die komödiantischen Elemente, den Slapstick des Filmes, zu tilgen, dabei habe dieser jedoch an „Leben“ und „Verbundenheit verloren“ (vgl. Kohn, 2020). Hier benennt Vinterberg eben jene Merkmale – Auflösung der Beziehung, das Ende von Vermittlung zwischen den Menschen (Küchenhoff, 2005, S. 364) und die Überlassung an das unbelebte Objekt Alkohol (Voigtel, 1996) sowie die Tendenz des Todestriebes (vgl. Rost, 1983, S. 419 f.) als Gegenspieler des Lebendigen – welche als suchtkarakterologisch zu verstehen sind. Als wollte der Film durch die komischen Elemente – wie sie auch in den Therapien von

Suchtpatient*innen immer wieder zur Sprache kommen – sagen: „Aber es ist doch alles gar nicht so schlimm.“ Dies wird meines Erachtens auch durch die Initialszene forciert.

IV. Rausch und Sucht

Küchenhoff (2005, S. 363) konzipiert „Rausch und Sucht [als] Gegensätze“ und der Film portraitiert auf manifester Ebene zwei mögliche Entwicklungslinien: Eine regressive Entwicklung, die einen malignen Verlauf nimmt, in welcher die Selbstmedikation in der Sucht und schlussendlich tödlich endet (Tommy). Die drei anderen Charaktere zeigen hingegen auf, wie die Regression progressive Potenziale freisetzt, der Konsum fungiert als Enhancement bzw. als eine funktionale Selbstmedikation, mit dem Versprechen der Möglichkeit, das Medikament auszuschleichen. Ob dies den drei verbleibenden Protagonisten gelingt oder ob die maligne Entwicklung nur noch nicht sichtbar in der Intensität vorangeschritten ist, bleibt den Phantasien der Zuschauer*innen überlassen. So schreiben zum Beispiel Martin und seine Frau, die sich im Verlauf des Experiments trennten, im Bemühen einer Annäherung, im Anschluss an Tommys Beerdigung, Kurznachrichten, in denen sie sich das gegenseitige Sich-Vermissen bekunden. Als die drei verbleibenden Protagonisten die Kirche verlassen, begegnen sie ihrer Abiturklasse, einer ausgelassenen, euphorisch berauschten Horde Adoleszenter. Die Stimmung, analog zur Stimmung der Initialszene, lässt die Trauer über den Tod des Freundes verblassen und in dessen Andenken trinken sie gemeinsam mit den Jugendlichen „auf das Leben“. Die janusköpfige Lesart, die sich meines Erachtens über den gesamten Film und auch die Filmcharaktere erstreckt, kann einerseits das progressive Potenzial hervorheben: Die Verbleibenden haben es geschafft, sie sind nicht der Sucht verfallen, konnten die Regression aufhalten und können nun nicht-süchtig, wenngleich rauschhaft konsumieren, ihre privaten Beziehungen befinden sich wieder im Aufbau. Der Alkohol als Surrogat für ein Liebesobjekt macht den realen Objekten wieder Platz. Eine zweite Lesart mag hier die Unfähigkeit sehen, sich dem Konsumangebot zu entziehen, den Wunsch – trotz besseren Wissens um die Folgeschäden und den tödlichen Ausgang – weiter zu trinken. Gewiss ist es eine suchtktherapeutisch geprägte Lesart, hier eher den risikoreichen Konsum als primär die „sozialintegrative Funktion“ des Konsums zu erkennen, der es vermag „das aus kulturspezifischen Normen bestehende Über-Ich [zu] entlasten und Lust-

potenziale frei[zu]setzen“ (Böllinger, 2016, S. 102).

Der Film endet mit einem Sprung Martins ins Hafenbecken: Schwimmt er auf zu neuen Ufern? „Folgt“ er seinem Freund, der ebendort ertrank? Ist es die Unfähigkeit, „trocken“ zu bleiben, oder lässt sich das Eintauchen und Umgeben-Sein von Wasser gar als eine Mutterleibspantasie denken, wie sie in den unbewusst-regressiven Wünschen von Menschen mit Abhängigkeitserkrankungen vorhanden sein kann?

Der Rausch zeigt Sucht und Rausch und befragt die Trennschärfe eben jener Phänomene, die sich meines Erachtens nicht ausschließlich durch die Kriterien der gängigen Diagnosemanuale bestimmen lassen, handelt es sich doch regelhaft um einen prozesshaften Vorgang sowie um die soziokulturelle Akzeptanz (regressiver) Rauschgewohnheiten. Der Film befragt somit auch kulturelle Normen und Idealvorstellungen, die abseits psychiatrisch-klassifikatorischer Betrachtungen verhandelt werden und Kategorien von Krankheit und Gesundheit



112 Seiten, mit CD-ROM
ISBN 978-3-95853-199-4
Preis: 15,- Euro

PDF:
 ISBN 978-3-95853-200-7
 Preis: 10,- Euro

Gundula Barsch & Julia Walta

Baukasten für eine anonyme Drogensprechstunde

Das Beispiel CheckPoint-C

Methamphetamin, das sich als Crystal im Freizeitbereich verbreitet, führt vor Augen, dass das professionelle Drogenhilfesystem unter einem enormen Modernisierungsdruck steht. Besonders tragisch: Obwohl mit hohen Risiken für die physische, psychische und soziale Gesundheit konfrontiert, meiden Crystal-Meth-Konsumierende den Kontakt zu Hilfesystemen sehr lange und melden sich erst, wenn sich bereits dramatische Bündelungen von Problemen entwickelt haben.

In interdisziplinärer Zusammenarbeit entwickelten Professorin Dr. Gundula Barsch (Hochschule Merseburg), Dipl. med. Peter Jeschke (Ostdeutsche Arbeitsgemeinschaft Suchtmedizin e.V.) und Prof. Dr. Andreas Klement (Medizinische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle) ein niederschwelliges Angebot, das neue Ansätze einer Versorgung aktuell drogenkonsumierender Menschen auslotete:

In einer anonymen Drogensprechstunde, als Peer-to-Peer-Projekt angelegt, konnten sich KlientInnen medizinisch untersuchen und umfangreich beraten lassen. Als Peers arbeiteten Studierende der Medizin und der Sozialarbeit – supervidiert von erfahrenen ÄrztInnen.

Der vorliegende Band beschreibt das gesamte Pilotprojekt so in detail, dass zur Nachahmung geradezu eingeladen wird. Das Buch kann als konkrete, aber modifizierbare Anleitung für vergleichbare Angebote, nicht nur für Crystal-KonsumentInnen, dienen. Die beigelegte CD enthält die Arbeitsmaterialien zum Ausdrucken.

Die kritische Evaluation belegt, dass die anonyme Drogensprechstunde eine Lücke füllen kann und auch in der institutionalisierten Drogenhilfe überwiegend aufmerksame Zustimmung findet.

Die Erfahrungen mit der Sprechstunde münden in der Entwicklung einer App, mit der KlientInnen interaktiv und individuell beraten werden: quasi ein Coaching, um Risiken zu erkennen und zu managen – und in Notfällen rechtzeitig professionelle Hilfe zu suchen.



PABST SCIENCE PUBLISHERS

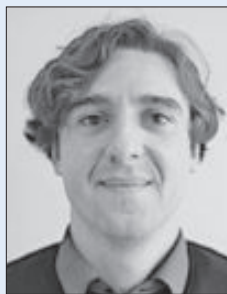
Eichengrund 28 | D-49525 Lengerich | Telefon +49 (0)5484 308 | Telefax +49 (0)5484 550
 pabst@pabst-publishers.com | www.psychologie-aktuell.com | www.pabst-publishers.com

definieren. Beim Abspann des Filmes musste ich an eine Mitteilung eines Supervisors denken: „Suchtkrank ist der, der mehr trinkt als sein behandelnder Arzt“.

Thomas Vinterberg ist in jedem Fall ein anregender und reichhaltiger Film zu verdanken, der sich mit dem Phänomen des Rausches, jenem „von allen Menschen ersehnten Entrückungserlebnis“ (Bruns, 2002, S. 73) und seinen unterschiedlichen Entwicklungen befasst.

Literatur

- Abeltshauser, T. (2021). Interview: Thomas Vinterberg über „Der Rausch“. <https://www.epd-film.de/themen/interview-thomas-vinterberg-ueber-der-rausch> (aufgerufen am 05.07.2021)
- Balandis, O. & Straub, J. (2018). Selbstoptimierung und Enhancement: Der sich verbessernde Mensch – ein expandierendes Forschungsfeld. *Journal für Psychologie*, 26(1), 131–155.
- Bruns, G. (2002). Sehnsucht nach dem leichten Sein – Rausch als Transzendenzerlebnis. In S. Uhlig & M. Thiele (Hrsg.), *Rausch–Sucht–Lust. Kulturwissenschaftliche Studien an der Grenze von Kunst und Wissenschaft* (S. 73–98). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Böllinger, L. (2016). Rausch, Trance, Ekstase – das gesellschaftliche Unbewusste. In S. Uhlig & M. Thiele (Hrsg.), *Rausch, Trance, Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände* (S. 93–107). Bielefeld: Transcript.
- Flaake, K. (2008). Männliche Adoleszenz und Sucht. *Freiburger GeschlechterStudien*, 22, 97–105.
- Garrels, L. (2021). Regressiver Sog und das „Hide and Seek“ des Selbst. Ein kritischer Versuch über therapeutische Regression. *Psyche – Z Psychoanal*, 75(7), 592–618.
- Geier, R. (1987). Rausch als Identitätssatz. In: W. Scheiblich (Hrsg.), *Rausch, Ekstase, Kreativität. Dimensionen der Sucht* (S. 39–47). Freiburg i. Br.: Lambertus.
- Herpertz-Dahlmann, B., Bühren, K. & Remschmidt, H. (2013). Erwachsen werden ist schwer. Psychische Störungen in der Adoleszenz. *Dtsch Arztebl*, 110(25), 432–440.
- Kohn, E. (2020). *How Thomas Vinterberg overcame the greatest tragedy of his life to make "Another Round"*. <https://www.indiewire.com/2020/12/thomas-vinterberg-another-round-greatest-tragedy-1234603452/> (retrieved on 12.07.2021).
- Küchenhoff, J. (2005). *Die Achtung vor dem Anderen. Psychoanalyse und Kulturwissenschaften im Dialog*. Weilerswist: Velbrück.
- Laplanche, J. & Pontalis, P. (1973) *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pflaumenbaum, N. (2021). *Der Rausch. Eine Tragikomödie über ein zunächst beflügelndes Experiment*. <https://www.daserste.de/information/wissen-kultur/ttt/sendung/ttt-titel-thesen-temperamente-2538.html> (aufgerufen am 12.07.2021).
- Rost, W.-D. (1983). Der psychoanalytische Zugang zum Alkoholismus. *Psyche – Z Psychoanal*, 37(5), 412–439.
- Rost, W.-D. (2010). Kreativität und Sucht – Zwei Seiten einer Medaille? Alkoholismus und literarisches Schreiben bei Hans Fallada. *Psycho-sozial*, 121, 119–129.
- Spittler, H. (2021). Psychodynamik und Therapie der Sucht. In A. Dieckmann & C. Märder-Linke (Hrsg.), *Kontinuität und Wandel psychodynamischer Suchttherapie. Orientierung und Diskurs* (S. 3–23). Münster: LIT.
- Subkowski, P. (2018). Psychodynamik des Rauschs und der Sucht. In M. von Heyden, H. Jungaberle & T. Majic (Hrsg.), *Handbuch Psychoaktive Substanzen* (S. 463–476). Berlin: Springer.
- Subkowski, P. (2021). Kreativität, Rausch, Sucht – Psychoanalytische Modelle der Suchtdynamik. *rausch – Wiener Zeitschrift für Suchttherapie*, 10(1/2), 88–100.
- Stöver, H. (2007). Mann, Rausch, Sucht: Konstruktionen und Krisen von Männlichkeiten. *Suchttherapie*, 8(3), 89–94.
- Voigtel, R. (1996). Die Überlassung an das unbelebte Objekt. Zur begrifflich-diagnostischen Abgrenzung der Sucht. *Psyche – Z Psychoanal*, 8(50), 715–741.
- Voigtel, R. (2000). Formen der Sucht. *Forum der Psychoanalyse*, 16, 16–44.
- Walter, M. & Jakobsen, T. (2016). Sucht und Psychoanalyse – eine neue Perspektive. *Psychiatrie & Neurologie* 4, 44–46.



Maximilian Römer, M.Sc.

Psychologe in der Hartmut-Spittler-Fachklinik Berlin, Kandidat in Ausbildung zum tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapeuten und Psychoanalytiker (BIPP).
maximilian.d.roemer@googlemail.com

SuchtMagazin

Fachzeitschrift für Suchtarbeit und Suchtpolitik
Erscheint 6 mal jährlich mit je einem Schwerpunktthema



- 3&4 | 2021 Suchtpolitik der Zukunft
- 5 | 2021 Jugendliche
- 6 | 2021 Aktuelle Themen
- 1 | 2022 Corona-Pandemie
- 2 | 2022 Schadensminderung
- 3 | 2022 Soziale Arbeit und Sucht
- 4 | 2022 Alkohol
- 5 | 2022 Stigmatisierung und Diskriminierung



Das SuchtMagazin – eine interdisziplinäre Fachzeitschrift für den deutschsprachigen Raum mit Beiträgen aus und zu Praxis, Politik und Wissenschaft im Sucht- bereich und angrenzenden Gebieten.

Es erwarten Sie vielfältige Beiträge zu Prävention, Suchtarbeit, Schadensminderung und Marktregulierung, zu unterschiedlichen Substanzen und Verhaltensweisen, Zielgruppen und Settings, zu Beispielen guter Praxis, wissenschaftlichen Forschungen und ethischen Fragen rund um Sucht.

Herausgeber

Infodrog, CH-Bern
www.infodrog.ch

Redaktion

info@suchtmagazin.ch

Bestellungen

www.suchtmagazin.ch
abo@suchtmagazin.ch

Einzelnummer

CHF 18 | € 18

Jahresabonnement

CHF 90 | € 90
(6 Ausgaben)



www.facebook.com/suchtmagazin

www.twitter.com/suchtmagazin



Bildstrecke

DER RAUSCH

(Dänemark, Schweden, Niederlande 2020)
Regie: Thomas Vinterberg



Abbildung 1: Vier befreundete und frustrierte Lehrer feiern Geburtstag. Tommy (Thomas Bo Larsen), Peter (Lars Ranthe), Martin (Mads Mikkelsen) und Nikolaj (Magnus Millang) [von links] beschließen, gemeinsam ein längerfristiges Trinkexperiment durchzuführen.



Abbildung 2: Peter, Martin, Tommy und Nicolaj prüfen mit ihrem Trinkexperiment die These des norwegischen Psychiaters Finn Skårderud, nach welcher der Mensch mit einem um 0,5 Promille zu geringen Blutalkoholwert auf die Welt komme, was der Grund für viele affektive Probleme sei – wobei sich die Lehrer hin und wieder mehr gönnen als 0,5 Promille, wie in der Szene oben.



Abbildung 3: Der Musiklehrer Peter, der sich wie seine Kollegen in Zukunft darum bemühen wird, einen konstanten Pegel von 0,5 Promille Alkohol im Blut zu haben, begeistert seine Schüler nur mäßig für seinen Unterricht. Das wird sich bald ändern.



Abbildung 4: Tommys Gestimmtheit steigt im Verlauf des Trinkexperiments und er wird zu einem großartigen Sportlehrer und Trainer.



Abbildung 5: Martins Geschichtsunterricht wird von Stunde zu Stunde kreativer – seine Schüler sind begeistert.



Abbildung 6: Martin hat nicht nur eine Midlife-Crisis, so wie alle seine Trink-Kollegen, sondern auch seine Ehe ist im Eimer. Auch hier hilft das Experiment und verlebendigt die Beziehung.



Abbildung 7: Nikolaj sitzt auf der Lehne der Bank und berichtet von seinen Problemen.



Abbildung 8: Martin und seine Schüler bei der Schulabschlussfeier.

Wir sind alle süchtig. Anmerkungen zur Internetsucht

Robert Feustel

Zusammenfassung

Die Vorstellung, Menschen könnten vom Internet abhängig sein, also im Sinne einer Sucht, kam als Witz auf die Welt. Schon damals – 1994 – war strittig, welche Aussagekraft das Konzept einer Internet Addiction Disorder haben könnte. Mittlerweile hat die technische Entwicklung die halbwegs saubere Trennung von online und offline ad absurdum geführt; wir sind alle ständig online. Das bedeutet auch, dass sozial und medizinisch möglicherweise problematische Verhaltensweisen kaum mehr an der Idee Internet hängen können. Um nicht in politischen Gefechten zu landen, die länger schon Drogen und Sucht zur Waffe gegen Minderheiten und störende Jugendliche umfunktioniert hat, wäre es also ratsam, die Dinge konkreter zu benennen und von einem entleerten Containerbegriff wie Internetsucht abzurücken.

Schlüsselwörter: Internet, Witz, Sucht, Drogen, Problematisierung, Geschichte, doing addiction, IAD

Summary

The idea that people could get addicted to the internet was first drawn as a joke. Even then, 1994, it was controversial if the new Internet Addiction Disorder (IAD) had any significance. By now, the technical developments have made a mockery of the distinction between online and offline – we all are online all the time. This implies that somewhat socially or medically problematic behavior is no longer related to a thing called internet. Hence, if serious discussions on serious problems shall not be overtaken by political interests, it could be worth dropping the notion of IAD as such.

Keywords: internet, joke, addiction, drugs, doing addiction, history, IAD

Einleitung

Die Geschichte beginnt mit einem Witz. Mitte der 1990er Jahre verfasst der US-amerikanische Psychiater Ivan Goldberg einen Kommentar für eine Mailingliste, die an Kolleginnen und Kollegen gerichtet ist. Es geht um die vermeintliche Entdeckung eines neuen Phänomens, der „Internet Addiction Disorder“ (IAD). Goldberg skizziert, dass ihm mehr und mehr Menschen unter die Augen kommen, die trotz negativer Effekte auf das soziale Umfeld und das eigene Leben ihre Internetnutzung nicht unter Kontrolle bekämen. Bis auf die Dinge am Bildschirm gerät alles aus den Fugen (Schetsche, 2007, S. 119).

Seither hat die IAD eine steile Karriere hingelegt. Sie wurde viel debattiert und ausdifferenziert. Zwanzig Jahre später unterscheidet man etwa zwischen

- „1. Addictive cyber-sex (cybersex),
2. Cyber addiction – relational (virtual relations),
3. Addiction to gaming net (virtual games or role),
4. Addictive of the Web or information overload (obsessive search for information),
5. Addictive of computers or computer addiction“ (Salicetia, 2015, S. 1372).

Und die gesamte Forschung baut auf Goldberg auf:

„Internet Addiction Disorder (IAD) is a definition introduced for the first time by Ivan Goldberg in 1995.“ (a.a.O., S. 1373)¹

¹ Der Fachverband Sucht e.V. (o.J.) definiert das Thema etwas anders. Dort heißt es „Pathologischer PC-Internet/Gebrauch“. Es geht um die berufs- oder schulfremde PC-Nutzung von mehr als 30 Stunden in der Woche.

Schon dem ersten Empfängerkreis der Mailingliste war mehrheitlich entgangen, dass Goldberg einen Scherz formuliert hatte. Statt ein aus seiner Sicht ernsthaftes Problem aufzuzeigen, wollte er vielmehr ironisch überspitzt darauf verweisen, dass

„heute nahezu jede Verhaltensweise als Sucht diskreditiert und pathologisiert werden könne.“
(Schmidt-Semis, 2019, S. 144)

Statt kritischer Hinweise oder Belustigung bekam Goldberg Antworten von Leuten,

„die sich in den Symptombeschreibungen wiederzuerkennen meinten und sich selbst entsprechend für Betroffene dieser ‚Krankheit‘ hielten. Nachdem im Februar 1995 die New York Times über Goldbergs ‚Entdeckung‘ berichtet hatte, nahm die Themenkarriere ihren Lauf.“ (Schetsche, 2007, S. 119)

Wenn wir uns vorstellen, wie das Netz Mitte der 1990er Jahre aussah – also zu Zeiten von 56k-Modems und *Netscape* – ist die Vorstellung einer ausgewachsenen Sucht eher amüsant. Wenn jeder Ladebalken Entzugserscheinungen provozierte, müssten es harte Zeiten für Abhängige gewesen sein.

Gleichzeitig verwundert es aus heutiger Sicht weniger, dass sich diese zwei Signifikanten gefunden haben. Sucht war länger schon einerseits als seriöses Problem und andererseits als ideologische Waffe und Mittel zur Diffamierung böser Drogen aufgetaucht; und das Internet deutete bereits an, mit welcher Wucht es soziale, ökonomische und politische Zusammenhänge verändern könnte. Neue, mehr oder weniger einflussreiche Techniken haben häufig für Verunsicherung und entsprechend gereizte Reaktionen gesorgt; beunruhigende Zeiterfahrungen lösen gewisse Reflexe aus. Klassisch ist das Beispiel von Ärzt:innen, die Mitte des 19. Jahrhunderts vor Geschwindigkeiten über 40 km/h in Eisenbahnen warnten, weil diese ungesund wären (Nock, 1983, S. 189).

Was als Scherz begann, anschließend ernst verhandelt und für beinahe allgemeingültig gehalten wurde, ist aus zwei Gründen fragwürdig. Einerseits ist das Konzept Sucht schwer zu greifen. Was genau also Sucht und Abhängigkeit ausmacht, wo die Grenzen liegen und wann Stoffkonsum oder Verhaltensweisen tatsächlich problematisch sind, wird viel diskutiert, selbst wenn eine gewisse Dominanz medizinischer Deutungsmuster die letzten Jahrzehnte prägte (vgl. Tanner, 2019). Andererseits – und das ist vielleicht das überraschendere Argument – wird ebenfalls zur Debatte stehen, was genau

das Internet eigentlich sein soll. Von 1994 bis heute hat sich viel verändert, das Netz ist nicht einfach das Netz. Das mag trivial klingen. Wenn aber ein Kompositum aus Internet und Sucht die Runde macht, scheint es mir durchaus bedeutsam, genauer zu bestimmen, wozu es geht, welche technischen Installationen und Figurationen gemeint sind. Dann lässt sich möglicherweise der Problemhorizont neu aufspannen und an der einen oder anderen Stelle vielleicht Entwarnung signalisieren.

Grob formuliert geht es mir darum, mit Begriffsbearbeitung zwei Dinge einigermaßen sauber zu differenzieren: Tatsächlich problematische Verhaltensweisen auf der einen Seite, die durchaus internetbasiert stattfinden können und für die es aus guten Gründen therapeutische Angebote gibt, und ideologisch verbohrt Abwehrreflexe gegen Neues oder Unliebsames auf der anderen, die zu gern mit Sucht als Diffamierungspraxis arbeiten.

1 Sucht als leerer Signifikant

Genauso intensiv, wie über Sucht debattiert wird und wie selbstverständlich eine Idee problematischer Abhängigkeiten im Alltagswissen verankert ist, genauso unklar ist – auch wissenschaftlich –, wie genau sich Sucht bestimmen ließe. Mal ist sie körperlich, mal psychisch fixiert; mal bemisst sie sich am individuellen Verhalten, mal am Sozialen und dessen Leiden; mal ist sie stoffgebunden, mal unstofflich denkbar. Als Minimaldefinition wird häufig formuliert, dass Sucht ein Verhalten sei, „über das der Betroffene die Kontrolle verloren hat“ (Uchtenhagen, 2005, S. 8). Allerdings erklärt auch das nicht sonderlich viel, weil der Kontrollbegriff stark kulturell und sozial geprägte Individuen unweigerlich damit konfrontiert, wo und wann genau sie überhaupt Kontrolle haben. Die Schwankungen, was Sucht angeht, haben auch Eingang in die Alltagssprache gefunden. Das macht süchtig, kann scharfe Kritik und höchstes Lob sein.

Weil Sucht als Tatsache so schlecht dingfest zu machen ist, hat sich seit einiger Zeit die Rede vom „doing addiction“ etabliert. Im Zentrum dieses Perspektivwechsels steht die Beobachtung, dass es, um Sucht als Verhaltensweise zu erfahren und zu beobachten, einen Kontext braucht, ein Wissen, das Abhängigkeit konzipiert und problematisches von unproblematischem Verhalten kontrastiert. Es geht also um

„Systeme des Denkens und Sprechens, die das, was wir von der Welt wahrnehmen, konstituie-

ren, indem sie die Art und Weise der Wahrnehmung prägen.“ (Villa, 2003, S. 20)

Wer beispielsweise das Konzept Sucht nicht kennt oder für sich nicht anwendet, hat keinen entsprechenden Referenzrahmen, um in Suchtdimensionen zu denken und mögliche Probleme zu antizipieren.

Zwei Beispiele, die zeigen, wie historisch wandelbares Wissen die Idee von Sucht, noch ausschließlich als stoffgebundene, formt. Zedlers Universallexikon etwa, eine Art Wissensspeicher des 18. Jahrhunderts, verrät, dass man „Opium in zieml. Menge ohne allen Schaden mit grossem Vortheil“ nutzen könne. Dass Opiumkonsumenten „nicht davon haben können abstehen“, dass sie es also nicht lassen können und, nach moderner Diktion, süchtig werden, ist bekannt. Allerdings ist das kein Problem, genau umgekehrt:

„Denn wenn man giftiger Dinge lange Zeit gewohnt, so tun sie der Natur keinen Schaden.“ (Zedler, 1752, S. 857)

Opium zu konsumieren hat hier also den Zweck, eine Gewohnheit zu entwickeln, um fortan die medizinischen und seelischen Vorteile des Stoffs ohne Schaden abschöpfen zu können. Sucht ist noch kein System des Denkens, das bestimmten Stoffen und Konsumformen seinen Stempel aufdrückt. Die Suchtforschung moderner Art schlägt sicherlich vor Entsetzen die Hände über dem Kopf zusammen. Allerdings ist medizinisch gesehen auch bekannt, dass Opiate angemessen dosiert und sauber konsumiert zwar das auslösen, was wir heute Sucht nennen, aber physiologisch oder psychologisch kaum schädigen, sofern das soziale Leben ringsum funktioniert. Spitz und ahistorisch formuliert, ließe sich sogar behaupten, dass – mit Blick auf Opium – noch im 18. Jahrhundert die Sucht eine Art Konsummotiv gewesen sein könnte, weil Opium erst dann seine vorteilhaften Effekte ausspielt, wenn die Gewöhnung eingesetzt hat.

An diesem Punkt verschwimmt freilich die Grenze zwischen Medikament und Droge. Genau genommen konturiert sich diese Grenze so oder so nur anhand unterschiedlicher Konsummotive. Fast alle Drogen waren oder sind auch Medikamente, es hängt also fast ausschließlich vom Einsatzgebiet und dem Grund der Einnahme ab. Opiate etwa, zu denen bekanntlich auch Heroin zählt, sind sehr lange schon und heute immer noch wichtige Stoffe in der Medizin.

Wie historisch unterschiedlich Motive, Praktiken und ihre Einordnung als (Drogen-) Problem sind, zeigt auch ein Leserbrief, den

eine ältere Frau 1888 an die Fachzeitschrift *The Chemist and Druggist* (E.L.P.B., 1888, pp. 297–298) schickte. Darin heißt es:

„Seit 30 Jahren nutze ich Morphium regelmäßig. Alles begann mit Chlorodyne, das mir zwei bedeutende Mediziner wegen einiger Krampfbeschwerden verschrieben. Mein Mann gab mir schließlich Morphium mit dem Ergebnis, dass die nötige Dosis konstant bis zu nunmehr etwa fünf Gramm pro Woche anstieg. Das ist nun die übliche Menge, die ich seit sehr vielen Jahren nehme.“

Diese in den meisten Fällen so schädliche Medizin hat meiner Vitalität ganz und gar nicht geschadet. Noch hat es in irgendeinem Maß meine Lebhaftigkeit reduziert, die sehr ähnlich zu jungen Frauen ist, obwohl ich mittlerweile 67 Jahre alt bin. Meine Lebensfreude ist ausgezeichnet, ich bin weder so ausgezehrt noch abgemagert wie die meisten anderen, die diese Behandlung erfahren haben. Meine Augen sind dunkel und glänzend, mein Anblick entspricht den meisten in meinem Alter.

Das einzige Übel, das vermutlich von dieser Medizin herrührt, ist, dass ich konstant an Körperfett zulege. Ich wäre äußerst dankbar, wenn einer Ihrer Experten so nett wäre, mich darüber zu informieren, ob meine Zunahme an Fettgewebe eine natürliche Folge des Morphiumkonsums ist.

Hochachtungsvoll
E.L.P.B.²

Aus medizinischen Gründen ist die Autorin dieser Zeilen in eine Opiumgewohnheit gerutscht, die heute ohne Zweifel das Etikett schwerstabhängig bekäme. Allerdings weiß die ältere Dame keine Probleme zu berichten. Sie sei nicht wie jene typischen Junkies ausgezehrt und runtergekommen. Ganz im Gegenteil: Selbst im für die damalige Zeit recht hohen Alter stellt sie sich als lebensfroh und gesund

² Eigene Übersetzung. Im Original: „I have myself been in the habit of taking morphia for thirty years. I began by taking chlorodyne for a spasmodic complaint, as ordered by two eminent medical men. It was changed by my husband for morphia, with the result that by constantly increasing the dose it came at last to four scruples per week, which has been the regular quantity taken now for very many years.“

This medicine – so deleterious in most instances – has by no means impaired the vitality of my system, or tended in any degree to reduce my activity, which is equal to that of many young women, although I am now 67 years of age. My enjoyment of life is perfect, and I have none of the haggard, emaciated look borne by most persons who adopt this treatment. My eyes are black and bright, the sight being no worse than that of most persons my age.

The only evil which appears to arise from the use of this medicine is a constantly increase of fat, and I should be considerably obliged if any of your contributors will kindly inform me if this increase adipose tissue is a natural result of the morphia.

I am, Sir, yours faithfully,
E.L.P.B.“

dar. Zugleich deutet einiges darauf hin, dass das Bild des typischen Süchtigen eher ein mediales Schreckgespenst denn eine reale Erfahrung oder Beobachtung ist. Worauf die Frau rekurriert, ist letztlich nicht aufzuklären. Aber eine am Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Suchtdebatte ist getragen von Stereotypen und überzeichneten Figuren (vgl. Parssinen & Kerner, 1980), die ziemlich genau dem entsprechen, was die Frau als typisches Bild des Junkies hervorbringt. Der Junkie scheint eher dem Kontrast zu dienen, der Distanzierung und Abgrenzung zu ihrer eigenen Lebenswelt. Und wenn es schließlich einen vergleichsweise unstrittigen Wirkungszusammenhang von Opiaten gibt, dann jenen, dass sie den Appetit zügeln und schwerlich nur für adipöse Tendenzen verantwortlich zeichnen können.

Die Autorin des Leserbriefs ist offenkundig noch nicht im Wissenssystem von Sucht und Abhängigkeit angekommen; doing addiction betrifft sie noch nicht, auch wenn die entsprechenden Debatten schon eine breite Öffentlichkeit erreicht haben. Sie gehört der alten viktorianischen Welt an, in der Opiate alltäglich sind (vgl. Berridge, 1987). Das „doing“ in doing addiction bezieht sich also auch auf vermeintlich oder tatsächlich problematische Konsument:innen, nicht nur auf Zuschreibungen von außen; und selbst die gängige Minimaldefinition von Sucht als Kontrollverlust wird streitbar.

Der Weg von Zedler, über eine ältere Lady im späten 19. Jahrhundert bis zum Internetzeitalter ist offenkundig weit, und die Frage, was das alles soll, nicht abwegig. Allerdings verbindet das Suchtkonzept selbst alle drei Passagen. Jeweils geht es um Abhängigkeiten, um fehlende Kontrolle und die individuellen und sozialen Folgen. Während allerdings im Zedler Abhängigkeit noch das Ziel ist und der Leserbrief aus dem späten 19. Jahrhundert kein Problem mit der Notwendigkeit hat, den Stoff immer vorrätig zu haben, wendet sich bis zu Goldberg das Blatt vergleichsweise dramatisch. Bis zu seinem sarkastischen Kommentar hatte sich die Geschichte der Sucht weit verbreitet und ihr wurden zunehmend auch Dinge anverwandelt, die nichts mit Stoffen zu tun haben. Die Ordnung des Wissens hat eine Perspektive bereitgestellt, die – mal mehr mal weniger angemessen – verschiedene Verhaltensweisen vom Konzept der Sucht her beobachtet. Wenn wir den typischen Drogensüchtigen schließlich noch Arbeits-, Spiel-, Sex-, Kauf- und am Ende sogar Internetsucht zur Seite stellen, läuft die ganze Debatte Gefahr, die Bodenhaftung zu verlieren. Was so weitreichende Erklärungskraft beansprucht (das Konzept Sucht) und so viele Aspekte ad-

ressiert, sollte Zweifel hervorrufen. Womöglich steht die bedeutendste Frage nach dem Problem mit der Sucht für Individuum und Gesellschaft nicht mehr, nicht immer unmittelbar im Fokus.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um eine einfache Leugnung von Sucht als Problem; das wäre naiv. Die medizinische und soziale Bearbeitung wird allerdings von einer politischen und medialen Debatte flankiert, die sich die etablierte Rede von Stoffen und Süchten zunutze macht. Von den Anfängen einer medizinischen Problematisierung von Stoffkonsum im Modus der Sucht bis zu jenem unverständenen Witz von Goldberg hat sich also eine breit gefächerte Beschreibungsperspektive etabliert, die um das Konzept Sucht kreist und beständig zwischen Beobachtungen realer Probleme und deren ideologischer und politischer Umnutzung oszilliert. Sucht ist Realität und Phantasma, Problem und Propaganda zugleich. Mit seiner weiten Verbreitung tendiert er allerdings dazu, entleert zu werden, also zu einem leeren Signifikanten zu mutieren, der seine Wirkung gerade dadurch entfaltet, dass er übermäßig verwendet und praktisch unterbestimmt ist (vgl. Laclau, 1994). Ein genauer Blick auf tatsächliche Problemkonstellationen war vermutlich auch das, was Goldberg auf dem Weg der Ironisierung provozieren wollte. Eigentlich ist viel zu offensichtlich, dass das Kompositum aus Sucht und Internet kaum erklärende, dafür womöglich viel assoziative Kraft hat.

2 Totale Vernetzung

Am Phänomen Internetsucht lässt sich, so meine Hoffnung, die Problematik des Suchtdiskurses recht gut veranschaulichen. Will heißen: Seine Dopplung als Indikator für schwierige Verhaltensweisen auf der einen und seine ideologische oder verzerrende Kraft auf der anderen Seite konturiert sich dort, wo das Internet als Grund der Sucht verhaftet wird. Was sich Mitte der 1990er Jahre andeutete, ist heute deutlich zu erkennen: Das Internet als solches gibt es nicht oder nicht mehr, weshalb das doing addiction an diesem Punkt ins Schlingern kommt und nach Aus- oder Umwegen sucht. Ich komme darauf zurück.

Die erste Vernetzung von Rechenmaschinen stammt bereits aus den späten 1960er Jahren. Sie hieß Arpanet und diente Forschungszwecken. Im Lauf der 1980er Jahre betraten die ersten Computer die Bühne, die privat genutzt werden sollten, die Protokolle TCP/IP und http schicken sich an, die Vernetzung von Rechnern auch für Laien zu ermöglichen und so einen

neuen, damals schon absehbar mächtigen Kanal zu öffnen. Mails und erste Onlinespiele inklusive. Tatsächlich zugänglich wurden die vernetzten Rechner schließlich mit den ersten Browsern namens *Nexus* und *Netscape*. Das ist zugleich der Zeitraum, in dem sich die Rede vom Internet etablierte, nicht ohne von einer sich rasant verändernden Wirklichkeit alsbald eingeholt zu werden. Anders formuliert: Als das Internet von sich reden machte und Goldberg dazu veranlasste, eine dazu passende Krankheit zu erfinden, hatte es – von heute besehen – geradezu lächerliche Fähigkeiten: Mit *http://* eine Seite aufrufen, auf der sich ein *gif* dreht, und womöglich einen Kommentar in einem Board hinterlassen, auf den irgendwann irgendwer vielleicht reagiert; eine Mail schicken und, am Limit der Datennutzung, Pong online spielen. Wenn das reicht, um als unstoffliche Droge herzuhalten, dann müssten die aktuellen Möglichkeiten unweigerlich den sofortigen Herztod der Gesellschaft provozieren.

Hinzu kommt, dass die Nutzung des Internets in den 1990er Jahren auch in hochentwickelten Ländern sehr gering war (Roser et al., 2015). Im Winter 1994, also zum Zeitpunkt von Goldbergs Schreiben, sind es in den USA weniger als fünf Prozent, die sich immer mal der herrlichen Geräuschkulisse eines sich einwählenden Modems hingeben. Der Preis für den Zugang wird noch minütlich abgerechnet, wer länger surft, zahlt mehr. Erst Mitte der 2000er Jahre übernehmen Flatrates das Geschäft, was endlich einen dauerhaften Datenstrom ermöglicht – gewissermaßen das Paradies für Süchtige. Das Krankheitsbild IAD machte also die Runde, lange bevor der Anlass zur Sorge angemessen ausgebaut war. Allein das ist ein Hinweis darauf, wie *doing addiction* die Wahrnehmung formt, wie also das bereits weit verbreitete Denken in Kategorien der Sucht recht umstandslos auf ein neues Thema springen kann.

Wie schwierig es um das Internet vor etwa zwei Jahrzehnten stand, zeigt auch, dass der erstaunlicherweise immer noch renommierte Trendforscher Matthias Horx (2000) noch zur Jahrtausendwende annahm, dass sich das Internet nicht durchsetzen und den alten Formaten Radio und Fernsehen keine Konkurrenz machen werde.

Es kam offenkundig anders. Mit dem Ausbau der Netzstrukturen, der rasant wachsenden Rechenleistungen und der beständigen Weiterentwicklung der Software wurde im Kontext des Web 2.0 der Rahmen geschaffen, der eine Suchtdiagnose nahelegen könnte; die Praxis holt also die Theorie der Internetsucht gewissermaßen ein und überführt Goldbergs Witz

ins Reich des Ernsthaften – könnte man meinen, schließlich sind mittlerweile alle ständig online. Selbst die älteren Generationen haben Messangerdienste und andere Apps entdeckt.

Allerdings müssten wir, um diesen Weg zu gehen, genauer bestimmen, was das Internet ist, wovon Menschen also tendenziell abhängig werden könnten. Mit seiner Ausbreitung und der zunehmend engen Verschaltung mit dem Alltag hat sich eigentlich der Begriff Internet überflüssig gemacht. Was genau bezeichnet das Internet noch?

Mitte der Neunziger ließ sich noch einigermaßen genau online von offline abgrenzen, spätestens das Einwahlgeräusch eines Modems hat die Differenz markiert. Heute dagegen sind Fernsehen und Radio zumeist digital, interaktiv, wenn man so will; kein Flug- oder Zugticket mehr ohne Internet; kein Messenger ohne digitalen Datenaustausch; keine Büroarbeit ohne E-Mail; kein Einkauf ohne digital operierende Kartenzahlung; Herzschrittmacher sind vernetzt, genauso wie Rasenmäher oder Fahrradcomputer. Die Liste ist fast beliebig erweiterbar. Das Internet als abgegrenzter Bereich, als Differenz zum Offline-Leben, ist eine mittlerweile staubige Formulierung. Und ich halte es für keine sonderlich gewagte These, dass in absehbarer Zeit der Begriff selbst in Vergessenheit geraten wird, weil seine Aussagekraft mangels fehlendem Antonym begrenzt ist. Man wird eher davon sprechen, dass eine neue Zeit in ihren Anfangsjahren noch online von offline zu unterscheiden wusste und sich die neue Welt mit dem sogenannten Internet auf den Weg machte. Wie etwas, das überall operiert, noch eine Sucht auslösen soll bzw. was diese Sucht dann genau bedeutet, wird schwer zu fassen sein.

Die totale Vernetzung macht die Idee einer Internet Addiction Disorder obsolet oder zumindest begrifflich so unstimmig, dass die Ernsthaftigkeit einer solchen Diagnose kaum auf Resonanz treffen wird. Abhängig sind wir bereits alle, weil weder die Wasser- noch die Stromversorgung ohne funktionierendes Datennetz aufrechtzuerhalten wäre. Diese Form der Abhängigkeit hat ganz offensichtlich nichts mit Sucht zu tun, sie ist ähnlich universell und gesellschaftstheoretisch zu bearbeiten wie unsere Abhängigkeit von einem halbwegs stabilen Klima.

3 Was bleibt?

Letztlich gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder wir sind alle heillos abhängig, weil das Internet als technische Struktur uns 24/7 umgibt

und wir nicht entinnen können. Medientheoretisch beschaut ist das nicht restlos abwegig, schließlich halten uns „Nachrichten-Hochdruck“ (Türcke, 2002, S. 11) und „information rage“ (Pörksen, 2018) permanent in Atem. Die Welt wirkt wie dauerhaft auf Koks, nur dass das Echtzeitgeschäft des Medialen, getragen vom digitalen Datenaustausch namens Internet, den Stoff ersetzt. Allerdings ist das ebenfalls eher eine kultur- oder medientheoretische Perspektive, die zudem derb dystopisch aufgeladen (zu den Utopien und Dystopien des Digitalen siehe Feustel, 2020). Sucht als Konzept und Marker eines sozial und medizinisch schwierigen Verhaltens einzelner Menschen kann eine solche Perspektive nicht tragen. Wenn gleich ganze Gesellschaften süchtig sind, wird die Analyse schwierig. Ich habe alle Quellen für diesen Text online gelesen. Schreibt hier also ein Schwerstabhängiger über seine Sucht und ist entsprechend voreingenommen?

Oder die realen Probleme, die mit der IDA formuliert oder zumindest angesprochen werden, haben andere Dimensionen, andere Trigger, andere tatsächlich prägende Eigenschaften. Dann wäre es an der Zeit, die Allgemeinheit der IDA fallenzulassen, um stattdessen genauer zu beschreiben, welche Praktiken warum problematisch sein können. Statt genauer hinzuschauen, wird die Kuh jedoch weiter gemolken, schließlich lässt sich mit Sucht Aufmerksamkeit generieren und hier und da sogar Kasse machen.

„Internet addiction is a growing problem“, schreibt etwa das US-amerikanische Addiction Center (2021) und fährt fort, „harm stemming from excessive computer use has garnered the attention and concern of experts across the U.S.“

So allgemein skizziert steht entweder der Untergang unmittelbar bevor oder die Blickrichtung stimmt nicht ganz.

Die eingangs erwähnte Aufteilung der IAD in fünf Bereiche, die sich von Cybersex über Gaming und virtuelle Kontakte bis zum information overload erstrecken (Salicetia, 2015, S. 1372), mag bisweilen problematische Verhaltensweisen ansprechen und auf Schief lagen hinweisen. Sehr viele Praktiken können, ins Exzessive getrieben, sozial und körperlich folgenreich sein; das gilt selbstredend auch fürs Gaming, für Glücksspiele und andere internetbasierte Praktiken. Daher sind entsprechende therapeutische Angebote ziemlich wichtig. Sie alle unter dem Schirm einer Sucht zu versammeln und dazu noch einen mittlerweile bedeutungslosen Begriff wie Internet weiterhin zu verwen-

den, hat dagegen wenig analytisches Potenzial mehr. Weder ist Sucht hinreichend bestimmbar, noch lässt sich „das Internet“ halbwegs präzise konturieren. Fassen wir es als technische Struktur auf, mit deren Hilfe Daten verschickt und in verschiedenen Darstellungsweisen zugänglich gemacht werden, dann sind wir, wie erwähnt, alle restlos süchtig. Oder wir bemühen uns, die Phänomene, die problematische Verhaltensweisen provozieren können, genauer zu beschreiben – sowohl im Hinblick auf die Objekte (Drogen, Spiele oder was auch immer), also auch mit einem genauen Blick darauf, was für wen problematisch ist und was möglicherweise nur different ist, also nicht mehrheitsfähig, aber nicht gleichzeitig deviant sein muss.

Die Praxis der Suchtberatung weiß dies alles ohne Zweifel und wird kaum mit Menschen arbeiten, weil sie so allgemein vom Internet abhängig sind. Die Differenzierungen, die innerhalb der IAD vorgenommen wurden, liefern bereits reichlich Hinweise, wohin der Blick schweifen sollte: Wer exzessiv News konsumiert, macht dies nicht, weil es sie im Internet gibt; wer spielt, bis das soziale Umfeld und der Lebensstil erheblich leiden, macht das nicht, weil es das Internet gibt; wer im Netz trollt, macht dies zwar nur, weil es dieses Netz gibt, problematisch daran ist aber nicht der technische Zugang, sondern die Praxis, das teils aggressive Spiel mit Rollen etc. Ob all diese Dinge sinnvoll mit Sucht zu beschreiben sind, steht auf einem anderen Blatt. Und wenn ein Handbucheintrag zum Thema konstatiert:

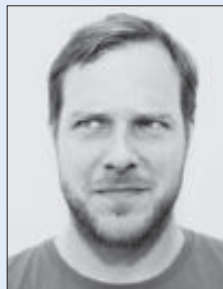
„However, there is widespread disagreement about basic terminology and definitions pertaining to the idea of Internet addiction, and whether it is actually a diagnosable condition or disorder“ (Bleakley et al., 2017, S. 586),

dann ist das durchaus ein deutlicher Hinweis, dass das Konzept Internet nicht zum Vergleich mit Drogen taugt. Wie erwähnt, habe ich zudem meine Zweifel, welches Erklärungspotenzial das Konzept Sucht noch hat; auch im Hinblick auf Drogen wäre es an der Zeit, einiges neu zu verhandeln. Warum allerdings bis heute ein Befund namens IAD zirkuliert und das Internet selbst als Grund süchtigen Verhaltens herhalten muss, bleibt rätselhaft. Es begann als Witz und sollte auch so verstanden werden.

Literatur

Addiction Center. (2021). *What is an internet addiction?* <https://www.addictioncenter.com/drugs/internet-addiction/>

- Berridge, V. (1987). *Opium and the people. Opiat use and drug control policy in nineteenth and early twentieth century England*. London: Yale University Press.
- Bleakley, A., Park, S. & Romer, D. (2017). Internet addiction. In D. L. Evans, E. B. Foa, R. E. Gur, H. Hendin, Ch. P. O'Brien, D. Romer et al. (Eds.), *Treating and preventing adolescent mental health disorders: what we know and what we don't know* (2nd ed., pp. 585–596). Oxford: Oxford University Press. <https://www.oxfordclinicalpsych.com/view/10.1093/med-psych/9780199928163.001.0001/med9780199928163-chapter-28>
- E.L.P.B. (1888, March 3). [Leserbrief]. *The Chemist and Druggist*, 32, 297–298.
- Fachverband Sucht e.V. (o.J.). *Substanzungebundene Suchtformen*. <https://www.sucht.de/substanzungebundene-suchtformen.html> – abgerufen am 02.06.2021
- Feustel, R. (2020). „Homo digitalis“. *Figurationen des Menschen zwischen Utopie und Dystopie. Berliner Debatte Initial*, 31(1).
- Horx, M. (2000). *Die Zukunft des Internets: Auf dem Weg zum digitalen Realismus – was wird aus www und E-commerce? Eine Studie des Zukunftsinstituts*. Kelkheim: Zukunftsinstitut.
- Laclau, E. (1994). Why do empty signifiers matter to politics? In J. Weeks (Ed.), *The lesser evil and the greater good. The theory and politics of social diversity* (pp. 167–178). London: Rivers Oram.
- Nock, O. S. (1983). *Two miles a minute: the story behind the conception and operation of Britain's high speed and advanced passenger trains*. London: Stephens.
- Parssinen, T. M. & Kerner, K. (1980). Development of the disease model of drug addiction in Britain, 1870–1926. *Medical History*, 24, 275–296.
- Pörksen, B. (2018). Die Theorie der Filterblasen ist nicht länger haltbar – Wir leiden bereits unter dem Filter-Clash. *Neue Zürcher Zeitung*. <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-theorie-der-filterblasen-ist-nicht-laenger-haltbar-denn-wir-leiden-bereits-unter-dem-filter-clash-ld.1402553>
- Roser, M., Ritchie, H. & Ortiz-Ospina, E. (2015). Internet. *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/internet>
- Salicetia, F. (2015). Internet addiction disorder (IAD). *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 191, 1372–1376. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.04.292>
- Schetsche, M. (2007). Sucht in wissenssoziologischer Perspektive. In B. Dollinger & H. Schmidt-Semisch (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Suchtforschung* (S. 113–130). Wiesbaden: VS – Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90528-0_7
- Schmidt-Semisch, H. (2019). Sucht. In R. Feustel, H. Schmidt-Semisch & U. Bröckling (Hrsg.), *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive* (S. 143–157). Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22138-6_12
- Tanner, J. (2019). Subjekt – Substanz – Gesellschaft. In R. Feustel, H. Schmidt-Semisch & U. Bröckling (Hrsg.), *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive* (S. 159–172). Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22138-6_13
- Türcke, C. (2002). *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*. München: C. H. Beck.
- Uchtenhagen, A. (2005). Sucht ist ein Verhalten ... über das der Betroffene die Kontrolle verloren hat. *atrapi. Das Kundenmagazin der Atrapi-Krankenkasse*, 4, 8–9.
- Villa, P.-I. (2003). *Judith Butler*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Zedler, J. H. (Hrsg.). (1752). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*. Leipzig, Halle.



PD Dr. Robert Feustel

beschäftigt sich mit politischer Theorie, Kultursoziologie sowie Wissenschaftsgeschichte; ist Politikwissenschaftler von Haus aus, promoviert in Leipzig, habilitiert im Fach Soziologie in Jena, lehrt und arbeitet mittlerweile in Jena und Leipzig.
robert.feustel@uni-leipzig.de

„Beängstigend, wie heute Sucht designt wird“

Martin Tauss im Gespräch mit Bruce K. Alexander

Zusammenfassung

„Ich habe mein ganzes Leben damit verbracht, einer einzigen Idee nachzugehen“, sagt Bruce Alexander im vorliegenden Interview. Gemeint ist die „Dislocation Theory of Addiction“, die der emeritierte Professor an der Simon Fraser University in seinem Buch *„The Globalization of Addiction“* (2009) untermauert. Sein Werk stützt sich auf Evidenz aus medizinischer und psychologischer Forschung, aber auch auf historische, soziologische und anthropologische Befunde. Im Interview erläutert der Psychologe seinen radikal erweiterten Suchtbegriff und blickt auf aktuelle Entwicklungen, für die seine Theorie relevant erscheint: (1) die erneute Attraktivität totalitärer Tendenzen, dargestellt am Phänomen Donald Trump; (2) die hartnäckigen Widerstände, angemessen auf den Klimawandel zu reagieren; sowie (3) das zunehmende Design von Produkten mit hohem Suchtpotenzial im digitalen Kapitalismus. Und er unterstreicht seine Kernbotschaft: Im globalen Maßstab kann Suchtbekämpfung nur dann erfolgreich sein, wenn sie auch als soziales und politisches Projekt begriffen wird.

Schlüsselwörter: Bruce Alexander, Sucht, Drogen, Digitalisierung, Gaming, (Hyper-)Kapitalismus

Summary

“All my life I have dedicated myself to just one big idea“, says Bruce Alexander in the interview. It is the „dislocation theory of addiction“, which the Professor Emeritus at Simon Fraser University presents in his book *„The Globalization of Addiction“* (2009). His work is based on clinical and psychological evidence, but also draws on historical, sociological and anthropological research. In the interview, the psychologist explains his broadened view on addiction and looks at current trends, for which his theory seems to be relevant: (1) the new appeal of totalitarian tendencies, which is apparent in the phenomenon of Donald Trump; (2) the tenacious resistance to effective climate protection; and (3) the increasing number of products designed with addictive potential in digital capitalism. Thereby he emphasizes his main message: On a global scale, the fight against addiction can only be successful, when it is also seen as a social and political project.

Keywords: Bruce Alexander, addiction, drugs, digitalization, gaming, (hyper-)capitalism

Einleitung

Wenn in einem Fachbuch über Sucht neben zahlreichen wissenschaftlichen Quellen auch die Bibel sowie die Schriften von Platon, Jean Genet oder Mao Tse-tung zu finden sind, handelt es sich um ein außergewöhnliches Buch. 2009 hat Bruce Alexander sein monumentales Werk *„The Globalization of Addiction“* (Oxford University Press) vorgelegt. Darin wirft der Psychologe und emeritierte Professor an der Simon Fraser Universität in British Columbia, Kanada, einen neuen Blick auf die globale Suchtproblematik. Die zentrale These: Mit allen etablierten Ansätzen seien maßgebliche

Erfolge bei der Bekämpfung dieses Problems bislang ausgeblieben. Das liege daran, dass die zentrale Ursache der Sucht verkannt wird: „Dislokation“, also Entwurzelung, Entfremdung und soziale Verwerfungen bedingt durch den Verlust an psychosozialer Integration. Ein historischer Blick zeigt: Wenn diese Erfahrungen stark ausgeprägt sind, ziehen sie massive Suchtprobleme nach sich, etwa wenn indigene Kulturen zerstört werden oder wenn hoch entwickelte Zivilisationen zusammenbrechen (z. B. das Römische Reich zur Zeit des Heiligen Augustinus, dessen Schriften der Autor als die ersten „Bekenntnisse“ eines Sexsüchtigen interpretiert).

Der Befund von Bruce Alexander erscheint hochaktuell: Heute ist es ein expansiver (Hyper-)Kapitalismus, der weltweit zu Entwurzelung führt – und Suchtdynamiken begünstigt, indem er sie sowohl hervorbringt als auch kommerziell kanalisiert und ausschöpft. Zudem hat die Digitalisierung eine neue Dimension eröffnet, um Produkte mit hohem Suchtpotenzial zu entwickeln. Martin Tauss hat mit dem langjährigen Suchtforscher, der auf Pender Island bei Vancouver lebt, im Mai 2021 ein Zoom-Interview in Englisch geführt (Übersetzung MT).

Martin Tauss: *Zwölf Jahre sind vergangen, seit Sie Ihr Buch über die Globalisierung der Sucht veröffentlicht haben. Haben die Entwicklungen seither Ihre Prognose von der weltweiten Ausbreitung des Suchtproblems bestätigt?*

Bruce K. Alexander: Wenn ich jetzt ein Seminar über Sucht abhalten müsste, würde ich ein Buch von Hannah Arendt empfehlen, das mir topaktuell erscheint, nämlich *„Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“*. Arendt führt den Aufstieg des Nationalsozialismus und des Stalinismus auf das Phänomen der Entwurzelung zurück: Haltlose Menschen in einer zerrütteten Gesellschaft müssen nach etwas greifen, das größer ist als sie selbst, um ihrem Leben eine Bedeutung, einen Sinn zu verleihen. Manche freilich landen im Alkoholismus oder einer Drogenabhängigkeit, viele mehr aber in einer Sucht, die gar nichts mit Drogen zu tun hat – dazu zählt auch der politische Extremismus. Die Menschen damals hingen an der Nazi- oder Stalin-Doktrin auf eine verbissene Art, die in jeder Hinsicht „süchtig“ war. Selbst als die großen Kultführer Hitler und Stalin verstarben, zelebrierten manche ihrer Gefolgsleute weiterhin diese Sucht, weil sie eine Leere in ihrem Leben füllte. In Amerika haben wir diese Form der Sucht soeben mit Donald Trump erlebt.

M. Tauss: *War Trump süchtig nach der Macht, an die er sich bis zuletzt so verzweifelt geklammert hat?*

B. K. Alexander: Psychologen sollten sich nicht diagnostisch über jemanden äußern, den sie nicht persönlich gesehen haben. Aber es scheint klar, dass dieser Mann total süchtig ist, nach Ruhm, Erfolg, sogar nach Schönheit. Er kann nicht verlieren, eher würde er sterben. Aber seine Anhänger sind anders süchtig: Für sie ist er die Person, die sie retten wird – von ihrer eigenen Armut, Unsicherheit, Unzulänglichkeit, etc. In meiner Arbeit habe ich vor kurzem Trump- und QAnon-Anhänger interviewt (Anm.: QAnon ist ein Netzwerk von Verschwörungstheoretikern, die Donald Trump zur Schlüsselfigur erkoren haben). Sie gleichen haargenau

den drogensüchtigen Patienten, die ich als Therapeut behandle. Und so wie eine Drogensucht geht auch ideologische Sucht stets mit einer Verleugnungshaltung einher. In diesem Fall: Wenn etwas alles ist, dann ist alles andere nichts!

M. Tauss: *Was ist heute die gefährlichste Sucht?*

B. K. Alexander: Definitiv nicht Alkoholismus, auch keine Form der Drogensucht! Es könnte diese politische Sucht sein, weil es weltweit Millionen Menschen gibt, die dafür anfällig sind. Die Trump-Sucht ähnelt der Hitler- und Stalin-Sucht. Im letzten Jahrhundert hat diese Art der Sucht unfassbar viel zerstört – und sie kann wieder viel zerstören. Auch die Sucht nach fossilen Treibstoffen ist heute brandgefährlich, weil sie den Klimawandel befeuert. Generell ist das Suchtproblem viel größer, als man gemeinhin denkt. Man kann dieses Problem nur als soziales Phänomen verstehen. Sucht ist keine individuelle Schwäche; kein genetischer Mangel, keine psychologische oder körperliche Fehlfunktion. Man hat diese Sichtweise über gut 100 Jahre verfolgt, aber ohne Erfolg. Ich würde die Theorie in meinem Buch heute also bestätigen – muss aber hinzufügen, dass ich das Problem noch unterschätzt habe!

M. Tauss: *Führt die Entwicklung einer Sucht immer zu Veränderungen im Belohnungssystem des Gehirns?*

B. K. Alexander: Wir wissen es nicht. Wenn man etwa Menschen mit Kokain-Abhängigkeit heranzieht, ist Dopamin natürlich ein zentraler Faktor. Man kann daraus eine gute Erzählung machen. Aber ob diese Story noch zutrifft, wenn man Leute untersucht, die süchtig nach Stalinismus sind, bleibt offen. Es wurde noch nicht geprüft. Und es spielt auch keine Rolle, weil die wirklich maßgebliche Ursache in beiden Fällen ein sozialer Faktor ist. Menschen, die süchtig werden nach Kokain oder Stalinismus, sind Personen mit einer inneren Leere, die unter sozialer Dislokation und Entwurzelung leiden. Sie müssen diese Leere füllen, auf welche Weise auch immer. Welche Neurotransmitter daran beteiligt sind, erscheint letztlich nicht so wichtig. Hinter jeder Suchtproblematik steht eine innere Leere. Deshalb ist gerade Hannah Arendts Werk so wichtig!

M. Tauss: *Studien zeigen, dass die Coronakrise zu einem Anstieg psychischer Probleme geführt hat – darunter auch die Sucht. Wie bewerten Sie die psychosozialen Auswirkungen der Pandemie?*

B. K. Alexander: Corona verschärft die Entwurzelung und somit auch das Suchtproblem. Andererseits zwingt die Pandemie zu neuen Arten der sozialen Organisation; sie fordert

kreative Lösungen. Gespräche oder Konferenzen über das Internet zu führen, ist doch eine großartige Anpassung. Analog dazu werden uns auch die negativen Begleiterscheinungen des modernen Turbokapitalismus zu einer sozialen Reorganisation zwingen. Wenn wir das Suchtproblem jemals lösen können, dann nur durch gesellschaftliche Transformation. Sicherlich nicht, indem man ein neues Medikament entwickelt oder genetische Manipulationen durchführt! Deshalb gehört die Suchtproblematik eigentlich nicht in den Bereich der Medizin und Psychologie, sondern vielmehr der Politik, Geschichte und Sozialwissenschaft. Die Lösung ist nicht aus der klassischen Suchtforschung und Naturwissenschaft zu erwarten, sondern von der Arbeit von Historikern und Anthropologen.

M. Tauss: *Ein Merkmal des modernen Hyperkapitalismus, den Sie in Ihrem Buch analysieren, ist die Entwicklung von Produkten mit hohem Suchtpotenzial, da sich diese wie von selbst verkaufen und am meisten Absatz versprechen. Wie sehen Sie diese Entwicklung?*

B. K. Alexander: In 20 Jahren wird nicht irgendeine Drogensucht, sondern die Internet-Sucht das große Problem unter Jugendlichen sein. Das ist nicht minder gefährlich. Binnen weniger Tage kann man im Internet ein Angebot mit Suchtmittelcharakter herstellen. Tatsächlich werden viele Produkte damit beworben, dass sie süchtig machen – schauen Sie sich nur die ganzen Videospiele an! Die Leute kaufen es, weil sie süchtig sein wollen. Das bedeutet natürlich nicht, dass man so sein will wie ein heroinsüchtiger Junkie. Aber es spiegelt die Tatsache, dass es in der Gesellschaft viele Menschen gibt, die eine innere Leere verspüren, also unzureichend „im Leben verwurzelt“ sind. Diese Menschen spüren instinktiv, dass Sucht attraktiv ist. Deshalb halten sie stets Ausschau nach Dingen, die süchtig machen.

M. Tauss: *Ex-Facebook-Präsident Sean Parker hat vor ein paar Jahren eingestanden, dass Facebook bewusst mit Suchtmechanismen konstruiert worden ist. Auch andere Unternehmer im Silicon Valley entwickeln bereits Produkte, die gezielt das Dopamin-System im Gehirn manipulieren sollen, um ihre User verstärkt in den Bann zu ziehen...*

B. K. Alexander: Diese Firmen denken heute, dass ein Neurohormon wie Dopamin ein guter Weg ist, um ihre Produkte besser zu verkaufen. Ja, das ist schon ein bisschen beängstigend, wie heute Sucht designt wird!

M. Tauss: *Sie widmen sich auch der Arbeitsucht, ebenso wie der Sucht nach Status, Macht*

und Reichtum. Wo aber verläuft hier die Grenze zwischen gesunden Ambitionen und schädlichem Verhalten?

B. K. Alexander: Extreme Formen von „Workaholism“ sind schrecklich gefährlich. Es gibt Leute, die völlig verrückt sind aufgrund ihrer Sucht nach Macht und Erfolg. Andererseits gibt es hier viele mildere Formen, die im Alltag notwendig sind. Das beginnt bereits, wenn man als Studierender eine Prüfung an der Uni bestehen muss. Logisch, dass man dann eine Art von Suchtverhalten an den Tag legt, um gut zu lernen – sonst schafft man es ja nicht. Wenn man Sucht so versteht, führt das zu einem ultimativen Paradox: Sucht in ihren milden Formen ist absolut lebensnotwendig; ganz ohne Sucht würde die Gesellschaft zusammenbrechen. Der englische Begriff „Addiction“ hat seit jeher diese doppelte Bedeutung von „gefährlich“ und „notwendig“. Wenn man Shakespeare liest, findet man den Begriff oft in der positiven Variante. Das heißt, es ist essenziell, „süchtig“ zu sein – aber wenn das Verhalten zu weit geht, kann es in den Abgrund führen. Aus evolutionärer Sicht ist Sucht stets eine Anpassung. Daraus erwächst eine große Frage: Wie verwandelt sich eine sinnvolle Anpassung in ein Verhaltensmuster, das tödlich enden kann? Und wie ist es möglich zu verhindern, dass eine solche Anpassung ins Destruktive kippt?

M. Tauss: *Ihr Kollege Gabor Maté vertritt in seinem Werk „Im Reich der hungrigen Geister“ (engl. „In the realm of hungry ghosts“) eine andere Auffassung: Er sieht nicht in der Entwurzelung, sondern in der Traumatisierung die Hauptursache einer schädlichen Sucht – sei es durch tragische Lebensereignisse, Verlust, Missbrauch, etc. Ist das mit Ihrer Theorie kompatibel?*

B. K. Alexander: Wenn Gabor und ich bei einem Bier sitzen, haben wir überhaupt kein Problem damit, die beiden Theorien zusammenzubringen. Ich arbeite derzeit etwa mit einem Suchtpatienten, in dessen Kindheit sowohl Trauma als auch Entwurzelung das prägende Thema war. Das ist nur eine Frage der Sichtweise. Es ist stets eine traumatische Erfahrung, wenn sich Menschen entfremdet und entwurzelt fühlen. Diese Erfahrung ebnet den Weg in die Sucht.

M. Tauss: *Wenn ich fragen darf: Haben Sie einen persönlichen Bezug zu dieser Erfahrung der Entwurzelung, die in Ihrem Werk so zentral ist?*

B. K. Alexander: Das Losbrechen von meiner Herkunft ist Teil meines Lebens. Die amerikanischen Traditionen, mit denen ich aufwuchs, machten mich so fertig, dass ich weggehen musste. Ich wuchs auf im „Krieg

gegen Drogen“, wie er in den USA der 1950er Jahre propagiert wurde. Damals ging man davon aus, dass bei Drogensüchtigen ein Schalter im Gehirn umgefallen ist; diese Leute galten nicht mehr wirklich als Menschen. Sogar mein Vater sagte mir, dass es nichts ausmacht, wenn sie von der Polizei verprügelt werden. Da er ein netter Typ war, schockierte mich seine Aussage umso mehr. Als ich später in Vancouver mit Heroinsüchtigen zu arbeiten begann, war ich total überrascht. Ich fand heraus, was Sucht für diese Leute bedeutet. Ich realisierte, dass auch sie ein Leben haben, mit Freuden und Leiden. Ich ging zurück auf die Uni und erzählte es meinen Studierenden. Meine Forscherlaufbahn begann mit dem Schock, dass diese ganze Geschichte ein hässlicher Mythos war. Im Prinzip findet sich diese Geschichte auch noch in der modernen wissenschaftlichen Literatur – ich denke zum Beispiel an einen einflussreichen Science-Artikel mit dem Titel „*Addiction is a brain disease, and it matters*“ (*Science*, 1997, 278[5335], 45–47). Darin wird impliziert, süchtige Menschen hätten durch Drogen und die dadurch ausgelöste Dysfunktion im Gehirn ihren freien Willen verloren. Das klingt wie eine Übersetzung der alten Dämonengeschichte in die Sprache der Neurowissenschaften.

M. Tauss: *Aber die neurowissenschaftliche Geschichte ist doch viel besser als die ältere, religiös geprägte Geschichte, wonach Sucht ein moralisches Versagen ist. Aus medizinischer Sicht ist Sucht eine chronische Krankheit wie Diabetes, die behandelt werden muss. Das trägt auch wesentlich zur Entstigmatisierung bei!*

B. K. Alexander: Klar, eine medizinische Sichtweise ist besser als eine moralisierende. Sie ist viel mitfühlender, und weniger Menschen werden dadurch geschädigt. So werden zum Beispiel sexuell übertragbare Erkrankungen reduziert; die Heroin-Süchtigen werden nicht mehr von der Polizei verprügelt und müssen nicht mehr ins Gefängnis, etc. In den USA wurden seither einige große Haftanstalten aufgelassen, weil diese Leute nicht mehr in Haft genommen werden, sondern eine therapeutische Behandlung erhalten – eine wundervolle Errungenschaft! Aber das bedeutet nicht, dass das Ausmaß an Suchtproblemen geringer geworden ist. Die Daten sind hier eindeutig. Es gibt in den USA heute viel größere Probleme mit Überdosierung als in der Zeit vor der Entstigmatisierung. Und generell ist die Sucht auf dem Vormarsch, insbesondere im Hinblick auf deren nicht-substanzbezogene Formen.

M. Tauss: *Sie gehen davon aus, dass spirituelle Praktiken zumindest teilweise dabei helfen können,*

eine Sucht zu überwinden. Wie lässt sich das erklären?

B. K. Alexander: Als Therapeut habe ich hier einige Fälle miterlebt, meist im Rahmen einer christlichen Praxis. In einer religiösen Welt ist man nicht mehr allein: Man hat eine Bindung in den Bereich der Transzendenz und natürlich zu all den anderen Menschen, die denselben Glauben teilen oder derselben Praxis folgen. Das ist eine Form von Engagement. Sobald man eine Praxis hat, ist das Leben nicht mehr leer. Und dies ist das natürliche Gegenmittel zur Sucht.

M. Tauss: *Sie sehen die Bekämpfung der Sucht letztlich auch als soziales und politisches Projekt. Sind Sie optimistisch, dass dies im globalen Maßstab gelingen kann?*

B. K. Alexander: Derzeit bin ich am Zweifeln, ob dieses Projekt realisiert werden kann. Die Neuaufstellung des Denkens, die dem vorausgehen müsste, ist so gewaltig! Ich habe mein ganzes Leben damit verbracht, einer einzigen Idee nachzugehen und sie gründlich auszuarbeiten. Aber heute hat kaum jemand Zeit, sich eingehend mit den wirklich großen Problemen wie Sucht, Klimawandel etc. auseinanderzusetzen. Die große Mehrheit ist viel zu eingespannt; sie ist schlicht mit Überleben beschäftigt. Derweil neigt sich die globale Zivilisation dem Kollaps zu. Womöglich warten wir auf einen neuen Propheten. Vielleicht ist es diesmal Greta Thunberg, wer weiß?

M. Tauss: *Wie sollte die von Ihnen erwünschte soziale Veränderung aussehen?*

B. K. Alexander: Das geniale Prinzip im Kapitalismus ist die kreative Zerstörung. Schwache Firmen, alte Traditionen werden immer wieder rücksichtslos zerstört. Sie werden durch neue Firmen und Gepflogenheiten ersetzt. Es ginge darum, eine neue geniale Idee für unsere Kultur zu finden, die weniger auf Entwurzelung basiert wie der moderne Turbokapitalismus. Eine Kultur, die gerade genug Entwurzelung im Sinne der individuellen Entfaltung erlaubt – und somit auch gerade genug süchtiges Verhalten –, eine Kultur jedoch, in der Mäßigung und Balance hochgehalten werden, um die Exzesse der Sucht zu vermeiden.

M. Tauss: *Das Denken müsste wohl zuerst in der Suchtforschung selbst verändert werden, die sich auch heute noch primär für die Suchtmechanismen im Gehirn interessiert.*

B. K. Alexander: Ein Paradigmenwechsel passiert, wenn Dinge an der Peripherie ins Zentrum rücken. So wie damals, als Galilei das Weltbild revolutionierte. Gerade in unserem

Verständnis der Sucht müssen wir auf einen Paradigmenwechsel hoffen, denn dieses Phänomen bedroht unsere Existenz. So ein Umbruch setzt die konzentrierte Arbeit und Leidenschaft

von unzähligen Menschen voraus, oft über Jahrhunderte. Dann aber kann es blitzschnell gehen, in einem Augenblick purer Magie. Darauf hoffe ich!

Das vorliegende Interview wurde in gekürzter Form publiziert in *Die Furche*, Nr. 20, 20.05.2021.



Prof. Bruce Alexander

Professor Emeritus am Department of Psychology an der Simon Fraser University in Burnaby, B.C., Kanada.

Autor von „*The Globalization of Addiction. A Study in Poverty of the Spirit*“, Oxford University Press, 2009, sowie „*A History of Psychology in Western Civilization*“ (mit Curtis P. Shelton), Cambridge University Press, 2014



Dr. Martin Tauss

Leitender Redakteur für Wissenschaft und Lebenskunst bei der österreichischen Wochenzeitung DIE FURCHE (www.furche.at) sowie assoziiertes Mitglied am Institut für Sozialästhetik und psychische Gesundheit der Sigmund-Freud-Privatuniversität (SFU) Wien.
mtauss@kabelplus.at

Dionysos – mehr als Wein und Rausch!

Michael Klein

Zusammenfassung

Der altgriechische Gott Dionysos gilt gemeinhin als der Gott des Weines und des Rausches. Darüber hinaus können in dem über 2 000 Jahre währenden Dionysos-Kult weitere relevante Themen gefunden werden, ohne die die antike Welt der Dionysos-Verehrung nicht verständlich ist und die in engem Bezug zu Weinkonsum und Rauscherleben stehen. Dazu gehören die spirituelle Dankbarkeit gegenüber der Naturgabe des Weines, die besondere Rolle der Frauen im Kult bei Ekstase, Tanz, Musik und Berausung und die vielseitigen Gesichter des Gottes selbst. Hier finden sich wiederholt Motive wie die Nähe zur Natur, Bestrafungen für Nicht-Gläubige, Besessenheit und Wahnsinn und schließlich Tod und Wiedergeburt neben Rausch und Ekstase als zentrale Inhalte des Kultes. Die Auswirkungen des Dionysos-/Bacchus-Kultes auf das römische Staatswesen, die Verfolgung der Anhänger und die spätere Integration der Bacchanalien in die Staatsräson können als frühe Form einer staatlichen Drogenpolitik und -regulierung verstanden werden. Abschließend werden Konsequenzen der Inhalte und Folgen des Kultes für heutige Drogenpolitik und den Umgang mit Bürgerrechten diskutiert. Die Frage eines selbstbestimmten Rechts auf Rausch begleitet die Menschen seit vielen Jahrtausenden und wird es auch in Zukunft tun. Der Dionysos-Kult ist ein Beispiel, wie das Streben nach Berausung ausgelebt und zugleich eingehegt wurde.

Schlüsselwörter: Dionysos, Bacchus, Dionysien, Wein, Kult, Rausch, Ekstase, Frauen, Tanz, Musik, Gottheit, Verfolgung, Drogenpolitik

Summary

The ancient Greek god Dionysus usually is seen to be the god of wine and ecstasy. But in addition, during the 2,000 years of the Dionysus cult, many other relevant themes can be found. Without considering these themes a deepened understanding of the worship of Dionysus is not to be reached. To consider in a broader context are the spiritual gratitude for wine as the nature's gift, the special role of women in the cult as with ecstasy, dance, music and intoxication. Thus, Dionysus is a versatile deity. All over, motives of relatedness to the origins of nature, punishment for unbelievers, obsessiveness, delusion, death, and even rebirth can be found as central aspects of the cult. The consequences of the Dionysus and later Bacchus cult on the Roman state, the cruel prosecution of the followers, and later on the integration of the Bacchanalians in the reason of state can be seen as early attempts of public drug policy and drug regulation. Finally, the consequences of the contents and consequences of the Dionysus cult for nowadays drug policy and civil rights are discussed. The theme of self-determined right for ecstasy continues to be a vital question for mankind since thousands of years. The ancient cult of Dionysus and his followers is a good example of how the human craving for ecstasy can be acted out and also be enclosed.

Keywords: Dionysus, Bacchus, Dionysia, wine, cult, intoxication, ecstasy, women, dance, music, deity, prosecution, drug policy

Einleitung

Für einen Suchtforscher und an der Wirkung von Substanzen auf die menschliche Psyche interessierten Psychotherapeuten ist die vertiefte Beschäftigung mit dem Dionysos-Kult zwar nicht zwingend, aber doch irgendwann

naheliegend, wenn ein kulturgeschichtliches Interesse besteht. Denn keine Figur der Göttergeschichte ist so eng mit dem Thema Alkohol und dessen Herstellung, Konsumumständen und Folgen verknüpft wie der altgriechische Gott Dionysos. *Die nähere Beschäftigung mit Dionysos zeigt dem kulturhistorisch interessierten*

Suchtforscher schnell, dass es dabei um viel mehr als Wein und Rausch geht. Für mich bescherte der Einstieg in die diesbezügliche Literatur und Forschung eine Abenteuerreise, die viel mehr als die vielleicht zu erwartende Beschäftigung mit Wein, Weib und Gesang erbrachte. Die populäre Rezeption des Kultes in Westeuropa legt dies seit dem 18. Jahrhundert erst einmal nahe. Gerade weil der Kult des Dionysos sich mit so vielen weiteren Mysterien rund um Wein, Tanz, Frauen, Erotik und Tod verband, liefert er bis in die heutige Zeit Anlass für vielerlei Spekulationen und Vermutungen und wird sicher nie bis in alle Einzelheiten verstanden werden können. Aber die Beschäftigung damit lohnt sich und ich nehme Sie gerne mit auf die Reise zu den Wurzeln unserer abendländischen (Wein-) Kultur.

Herkunft und Erscheinungsformen des Dionysos

Die Zeugnisse der Verehrung des Gottes Dionysos – unter verschiedenartigen Benennungen – erstrecken sich über mehr als zwei Jahrtausende. Aufgrund der langen Präsenz des Dionysos-Kultes im östlichen Mittelmeerraum sind die Variationen und Wandlungen vielfältig (vgl. Seaford, 2006). Es kann also nicht von einer homogenen Form der Dionysos-Verehrung und des Verhaltens der Gläubigen ausgegangen werden. *Anfangs waren die Feiern um den Gott Dionysos sehr naturnah, später fanden sie überwiegend im urbanen Milieu der griechischen Poleis statt* (Schlesier, 2008). Eine andere Entwicklung über die Zeit betrifft die Darstellung des Gottes, der anfangs oft als Mann im mittleren Alter, dann als ein bartloser Mann mit sehr femininen Zügen und schließlich in der Spätantike als attraktiver, muskulöser Ideal-Mann abgebildet wird.

In der griechischen Kultur kommt ein Gott *Diwonosus* schon um 1250 v. Chr. im mykenischen Raum vor (Burkert, 2011). Bereits zu dieser Zeit war er eng verbunden mit Weinanbau und vor allem Weinkonsum. In anderen Quellen wird er auch *Bakchos* genannt, was zu dem späteren römischen Gott *Bacchus* führte. Manche Altertumsforscher sehen den Dionysos-Kult als nach Griechenland importiert an – aus Thrakien oder Phrygien – andere gehen davon aus, dass er an verschiedenen Stätten in Griechenland entstand und später vereinigt wurde (Seaford, 2006). Insgesamt wurde der Dionysos-Bacchus-Kult mit über 2000 Jahren so lange aktiv gelebt (Burkert, 2011), dass es viele verschiedene Kultausführungen gegeben hat, insbesondere da die Mehrzahl der Kult-

handlungen nicht schriftlich fixiert waren, sondern bewusst im Verborgenen belassen wurden.

I. Der Wein

*„So bringe mir, oh Knabe den Kelch:
ich will ihn leeren auf einen Zug!
Doch gieße zehn Kellen Wasser über
fünf Kellen Wein:
Dem Gotte will ich mit Maßen dienen.
Wir wollen uns dem Weine nicht mehr mit
wilddem Toben nach der Barbaren Sitte ergeben,
doch bei schönen Gesängen mäßig trinken“.*
(Weinlied des Anakreon,
550 bis 465 v. Chr.)

Kontinuität als Gott des Weines

Überall in der antiken Welt tritt Dionysos als *Gott des Weines* auf. *Überhaupt ist die enge Beziehung zum Wein die Hauptkonstante in den griechisch-römischen Kulturen zu Ehren des Gottes.* Und dafür ist Dionysos ja auch heute noch bekannt, auch wenn er – wie im Folgenden gezeigt wird – zu verkürzt und zu einseitig als Gott des Weines und bestenfalls noch des Rausches wahrgenommen wird. Dabei stellen gerade das Wesen, die Mythologie und der Kult um die Gottheit „Dionysos“ eine extreme Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit dar, wie sie in der griechischen Antike selten zu finden ist (Kerényi, 1998).

Aber zunächst zum Wein: *Im Hintergrund der Dionysos-Verehrung steht die überaus große Dankbarkeit der Griechen und später Römer für die Gabe dieser Droge in leicht zu konsumierender Flüssigkeitsform* (Kerényi, 1998). Da das Rauchen und Inhalieren bestimmter Substanzen in der griechischen Antike weitgehend unbekannt war – Cannabiskonsum erwähnt Herodot zwar, aber nur beim Volk der barbarischen Skythen –, muss das Vorhandensein einer kontinuierlich nutzbaren, einfach dosierbaren und intensiv wirksamen Droge wie dem Wein tatsächlich wie ein Geschenk der Götter gewirkt haben. Wenn jedoch das Wesen dieses Gottes sinnentleert und ausschließlich auf den Weinkonsum fokussiert wird, verliert sich seine große mythische und kultische Bedeutung. Dabei dürfen die Wesenheit und Relevanz des Gottes in der griechischen Mythologie, aber noch mehr im realen Leben der Menschen der Antike, viel stärker gewesen sein, als sich dies uns heute erschließt (Schlesier, 2011). Dionysos war auch alles andere als ein Gott des dumpfen Betrunkens, des sinnlosen Rausches, bei dem es um bloße Intoxikation ging. Vielmehr war der Weinkon-

sum in eine Vielfalt komplexer Rituale und spiritueller Kontexte eingebaut (Henrichs, 2011).

Dionysos im Jahreslauf des Weinanbaus und der Weinherstellung

Die Verehrung des Gottes in dem athenischen Festkalender der Hochantike verlief rings um den Jahreslauf des Weinanbaus, der Weinherstellung und des Weingenusses. Am Beginn der dionysischen Jahreszeit (von Oktober bis März) stand das Fest der *Oschophoria*. Es fällt in die Zeit der Weinlese. Das zentrale Ritual war die Weihung der Trauben. Ihre Verwandlung von Saft in Wein übergab man damit der Obhut und Aufsicht des Dionysos. Weintrauben – im Unterschied zur Herstellung von Bier und Dattelwein – sind die einzig damals bekannten Früchte, die sich ohne Zutun von Wasser und Fermenten, sozusagen wie von Gotteshand, in ein berauschendes Getränk, den Wein, verwandeln. *Die Verwandlung von Traubenmost in Wein muss den Menschen in der Antike übernatürlich und gottgesteuert erschienen sein* (Kerényi, 1998). Im März wurde dann im Verlauf eines weiteren Kultfestes das rituelle Öffnen der Fässer mit dem reifen, trinkbaren Wein gefeiert, das Fest der Anthesterien. Bei den Anthesterien gab es außer Totengedenken und Initiationsfeiern für Jünglinge auch Wetttrinken der erwachsenen Männer („Choes“). Zwischen diesen beiden Festen entwickelten sich nach und nach weitere, bei denen des Dionysos mit Theaterdarbietungen und allerlei Heiterkeiten gedacht wurde. Das Ganze sollte die Heranreifung des Weins positiv und günstig beeinflussen. In dem zum Ende des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts errichteten athenischen Heiligtum für Dionysos am Fuß des „theasthai“ (staunend schauen) wurden Theaterstücke aufgeführt. Dort standen die Teilnehmer während des Dionysosfestes am Hang der Akropolis, und für die Betrachter gegenüber bildeten der Altar und der kleine Tempel für Dionysos den Bühnenhintergrund. Da Dionysos auch als Gott, der Masken trug, angesehen wurde, hatte er eine nahe Beziehung zum Theater und den Schauspielern.

Die Entdeckung des Weines

Der Überlieferung nach entdeckten Dionysos und sein Gefährte Ampelos während ihrer Zeit in Nysa in Kleinasien das Geheimnis der Weinrebe, so der antike Mythos. Historisch daran ist zumindest richtig, dass der Weinbau schon vor Griechenland in den östlichen Nachbarregionen, nämlich in Westasien, vor allem

im heutigen Irak und Iran, bekannt war. Der Überlieferung nach nährten sich Dionysos und Ampelos von den wohlschmeckenden Trauben und genossen die süßen Früchte. *Eines Tages aber entlockten sie den Weinreben ihr Geheimnis, dass aus den Überresten der Trauben ein duftender Saft zu fließen beginnt, der als Most gekeltert und durch die alkoholische Gärung zu Wein heranreift.* Dieser ist das Tor zur Berausung und wunderbaren ekstatischen Erfahrungen, die Dionysos den Menschen, die ihm zugetan waren, bald bringen sollte.

Rausch und Ekstase in Zeiten der Sesshaftwerdung

Die Menschen wurden – je nach Siedlungsgebieten – vor 18 000 bis 5 000 Jahren sesshaft. Das Klima hatte sich in der Jungsteinzeit, ab etwa 8500 v. Chr., deutlich verbessert und brachte im vorderen Orient wärmere Sommer und feuchte Winter. *Der Kult um Dionysos kann als eine nachträgliche Reminiszenz an die prähistorischen Zeiten verstanden werden, in denen Naturnähe und Ekstase noch in unverdorbener Form vorhanden waren.* Diese Zustände wurden wohl am ehesten durch psychotrope Wirkstoffe aus der Natur erreicht, insbesondere Pilze und halluzinogen wirksame Pflanzen. Aber auch die durch die Sesshaftwerdung neu gewonnenen Optionen zur Berausung in Form des Weins fließen in den Kult ein. Allzu wenig ist bezüglich des Dionysos-Kultes bekannt, was die Nutzung der prähistorischen Wirkstoffe (halluzinogene Pflanzen) angeht. Allerdings dürften die berühmten Dionysien mit ihren ekstatischen Tänzen und erotischen Orgien weit über die ausschließliche Wirkung des Weines hinausgehen. Wirkstoffkundige Personen in Bezug auf Naturdrogen waren damals Schamanen, Heiler und Priester. *Der Zustand der Ekstase verblasste seit der Sesshaftwerdung für immer mehr und mehr aus dem Alltag der Menschen* (vgl. Schlesier, 2008). Die Sehnsucht nach ihrem Erleben blieb jedoch bis heute lebendig.

Der dionysische Kult als Scharnier zwischen prähistorischer und antiker Welt

Der Dionysos-Kult stellt insofern ein Scharnier zwischen der prähistorischen Welt, in der der Mensch noch ganz Naturwesen war, und der antiken Welt, in der der Mensch mehr und mehr Kulturwesen mit einer sich immer weiter entwickelnden Zivilisation wurde. Der durch die Sesshaftwerdung aufkommende Weinbau schaffte eine hervorragenden

de Möglichkeit, ein dosierbares psychotropes Getränk in großem Umfang und mit angemessener Haltbarkeitsdauer herzustellen.

In dem in der Antike gebräuchlichen Begriff „Gott des ekstatischen Taumels“ verbergen sich die Haupteigenschaften der Gottheit: *Rausch und Ekstase* (vgl. Schlesier, 2008)! Der Taumel ist durch Bewegung des Körpers genauso herzustellen wie durch den Konsum von Wein. Hier stellt der Kult ein Scharnier zwischen Körper und Konsum dar. Daneben spielt der Enthusiasmus seiner Anhängerinnen eine hervorragende Rolle. Diese strebten nach Vereinigung mit der Gottheit, welche sich wiederum durch eigene Berausung dem Streben ganz und gar nicht verschloss. Dionysos bietet also zum einen die Chance, den Menschen als Natur- und Kulturwesen zu begreifen, zum anderen auch die sozial-spirituelle Teilhabe an dem Gott durch Hingabe und Verschmelzung. Latent scheinen viele Motive auf, die im späteren, durch den Hellenismus beeinflussten Christentum wieder auftauchten: Die zentrale Rolle des Weines, die starke Mystik, die Wiedergeburt des Gottes. Insofern war es – wie weiter oben erwähnt – tatsächlich naheliegend, das Christentum als die Religion des wahren Dionysos darzustellen, was jedoch auch das Ende des antiken Dionysos-Kultes beschleunigte.

Der dionysische Kult machte es möglich, zum einen die Verehrung der neuen Errungenschaft (Wein) mit der Erinnerung an die alten Ekstasezustände (Tanz und Naturprodukte) zu verbinden. Die Relikte dieser Kulthandlungen sind bis zum heutigen Tage im Karneval weniger als mehr lebendig geblieben. Dionysos vollzog mit seinen Begleiterinnen, den Mänaden, Rituale, die an die archaischen ekstatischen Gelage anknüpften und sie somit lebendig erhielten.

Weinbau kam bald nach dem Ackerbau

Schon bald nach der Sesshaftwerdung der Menschen im vorderen Orient mit Ackerbau und Viehzucht als Ernährungsquellen entwickelten sich häusliches Bierbrauen und Weinbau. Damit war die Rolle des Alkohols im Leben der Menschen auf einer neuen Kulturstufe angelangt, nachdem zuvor die Herstellung von Met (Honigwein) oder punktuell auch vergorenen Fruchtweinen bei den nomadisch lebenden Menschen schon verbreitet war. Die neuen Möglichkeiten zum Alkoholkonsum brachten in der Folge auch viele Verhaltensgewohnheiten, Rituale und Mythologien. *Der Rausch, der durch den Konsum dieser Substanzen entstand und als übernatürlich erlebt wurde, musste aus Dankbarkeit erklärt und verehrt werden, so vermutlich*

die psychologische Reaktion der Konsumenten. Was lag im Sinne des magischen Denkens näher, als eine Gottheit für die Rauscheffekte und die um den Weinbau herum entstehenden Kulthandlungen verantwortlich und zuständig zu machen und gleichzeitig die Besonderheiten verschiedener Rauscherfahrungen miteinander in Festen und bei rituellen Anlässen zu verbinden? Die beiden Getränke Bier und Wein liefern sich bis heute einen Zweikampf in der Gunst der Menschen. Dionysos steht dabei ganz eindeutig für Wein und gegen Bier. *Nach und nach entstand um den Wein herum als kulturell neue Droge eine Vielfalt an Ritualen, Erzählungen, Kulthandlungen und Interaktionsprozessen.* Die Griechen und Dionysos selbst waren aber nicht – wie die Mythologie rund um den Gott als damals neu entstehende Erzählung glauben machen will – die Erfinder des Weinbaus, sondern übernahmen das entsprechende Wissen und die Kultur von den Völkern im östlichen Mittelmeerraum. Aber einmal in Griechenland angelangt, hat die Kultur des Weinbaus nie mehr wieder aufgehört, wie dies für die meisten Gegenden der Erde – bis auf manche islamische Länder – gilt.

Kleine Geschichte des Weinbaus im Orient

Archäologische Funde weisen darauf hin, dass es Weinbau auch schon in Georgien vor mehr als 7800 Jahren gegeben hat. Jüngere Relikte von vor etwa 4000 bis 4500 Jahren wurden an verschiedenen Orten des Landes ausgegraben, darunter Gefäße, Werkzeuge und Traubenkerne. Eine nähere Untersuchung der Kerne ergab, dass die Reben zu jener Zeit bereits kultiviert waren und keine Wildform mehr darstellten. Es handelte sich dabei um die Sorte *Rkatsiteli*, die noch heute dort angebaut wird. Die bislang älteste Kelteranlage wurde in *Hadschi Firuz Tepe* im Zagros-Gebirge im heutigen Iran gefunden. Die Anlage ist nach archäologischen Erkenntnissen 7000 bis 7400 Jahre alt.

Weinbau ist auch im 5. Jahrtausend v. Chr. in der vorderasiatischen Landschaft Sumer (heute südlicher Irak), dem Land der Sumerer, nachweisbar. Der Weinbau entwickelte eine ähnliche Erfolgsgeschichte wie der Getreideanbau und breitete sich dann im gesamten Nahen Osten aus. Im 4. Jahrtausend v. Chr. bauten auch die alten Ägypter Wein an. Dann kam der Weinbau durch die Handelsbeziehungen im östlichen Mittelmeerraum auch nach Griechenland. Etwa um 1700 v. Chr. kultivierten auf Kreta die Minoer erste Edelreben. Einige Jahrhunderte später ist der Weinbau dann auch für das griechische Festland nachweisbar.

Wein ist Kultur – Bier ist Barbarei. Das dionysische Programm

Von besonderem Interesse für die kulturelle, aber auch agrarische Entwicklung des antiken Griechenlands ist der Umgang mit den beiden Alkoholsorten Bier und Wein. *Dabei spielt der Dionysos-Kult eine entscheidende Pro-Wein-Rolle.* Nachdem sich in der vorminoischen Zeit der Ackerbau mit Getreide von Mesopotamien und Kleinasien auch auf das griechische Festland verbreitet hatte, wurde zunächst Bier in den Mittelmeerländern bekannt. Ägypten exportierte sogar Bier nach Griechenland. Auch auf Kreta wurde Bier produziert und getrunken, wie archäologische Funde zeigen (Hirschfelder & Trummer, 2016). Im Laufe der Zeit setzte sich jedoch eine Verachtung für das Gerstengetränk in Griechenland durch. Es wurde mehr und mehr mit Barbarei und Kulturferne gleichgesetzt. Das Wort „Saufen wie die Thraker“ bezog sich auf deren Bierkultur und sollte beweisen, dass ihnen das Saufen und Betrunkenwerden wichtiger war als Genuss und Kultur, wie dies bei den griechischen Symposien mit Wein zelebriert wurde.

Das Vordringen der Mykener setzte der bescheidenen griechischen Bierkultur ab dem 15. vorchristlichen Jahrhundert nach und nach ein Ende. *Späterhin vertiefte sich über Jahrhunderte eine bis heute noch erkennbare Spaltung Europas zwischen dem biertrinkenden Norden und dem weintrinkenden Süden.* Natürlich gab es dabei auch notgedrungene Ausnahmen, wie die römische Weinkolonisierung an Mosel, Rhein und Rhone. Dies war aber nur eine Folge der für die Römer lästigen und aufwändigen Weintransporte aus dem italienischen Mutterland in die Provinzen nördlich der Alpen. Insofern kann man zu Recht von einer Kultur- und Agrarscheide in Europa zwischen Bier- und Weinproduktion sprechen. Die mittelmeeerischen Länder waren und sind primär weinerzeugend, während die Länder im Norden und Osten zunächst bier- und später auch schnapserzeugend waren.

Wie sehr diese Trennung das Verhalten der Menschen dominierte ist an der Geschichte des ersten griechischen Königs der Neuzeit, Otto I. (Herrschaftszeit 1832–1862), zu erkennen, der als Wittelsbacher Prinz bayerische Brauer mit in seine griechische Monarchie brachte, um nicht auf sein für Griechen barbarisch erscheinendes Heimatgetränk verzichten zu müssen.

Mit dem Vordringen der Mykener begann auch der Siegeszug des Dionysos-Kultes in ganz Griechenland. *Anfangs wurde der Weingenuss dabei noch als typisch weiblich dargestellt. Dies traf auch den jungen Gott Dionysos.* In seinen Dra-

men lässt Aischylos (525–456 v. Chr.) den thrakischen König Lykurgos Dionysos als weibisch und verweichlicht verspotten, weil er dem Wein zugetan ist. Nach und nach wandelt sich das Bild der Bier- und Weintrinker ins Gegenteil: Biertrinkende Ägypter werden dann als weibisch verspottet und das Bild des griechischen Kriegers hat sich in das eines weintrinkenden, echten Mannes mit Mut und Kraft verwandelt. Auch Platons Ideal der Mäßigung deckt sich mit dem verdünnten Wein trinkenden Kulturmenschen Griechenlands, der beim Symposium philosophiert und genießt, ohne die Selbstkontrolle zu verlieren.

Wein reift – Bier fault: die kulturelle Alkoholscheide der Antike

Für die Ablehnung des Bieres sprechen nicht nur ethnische Unterschiede und kulturelles Elitedenken der Griechen. Auch in ihren Gesundheitsvorstellungen lehnten sie „verfaulende“ Lebensmittel, wie sie den Gärungsprozess beim Bier darstellten (Hirschfelder & Trummer, 2016), ab. Obwohl beim Wein auch eine alkoholische Gärung stattfindet, wurde diese, wohl weil es sich durchgängig um Flüssigkeiten handelt, anders erlebt und bewertet. Dionysos war eindeutig und vollständig für Weinbau und Weingenuss zuständig. Man wird ihn nie beim Bierkonsum sehen. Die strikte Unterscheidung zwischen Wein und Bier in den antiken Kulturen hat unsere Sichtweise auf diese Getränke bis heute geprägt. Auch die Tatsache, dass Alkohol als gemeinsamer Inhaltsstoff und allein entscheidende Ursache der Berauschung anzusehen ist, hat sich erst sehr spät in der Drogen- und Suchtforschung durchgesetzt. So haben sich auch Luthers Tiraden auf den „deutschen Saufteufel“ primär auf das übermäßige Weintrinken in seiner Zeit bezogen, während Bier noch den Status eines Lebensmittels aufwies.

Der Gott verfügt über einen Antagonisten zur Alkoholintoxikation

Dionysos selbst, bei dem Weinbau und Weinkonsum sehr schnell in den Kult integriert wurden, verfügte nach der antiken Überlieferung über einen Amethyst, der ihn vor allzu starker Trunkenheit schützte. Aus heutiger Sicht also ein antagonistisches Mittel zur Immunisierung der Alkoholwirkung, wie sich dies manche übermäßigen Trinker wünschen. Die Drogen-therapie kennt heute – z. B. im Bereich der Opioidabhängigkeitsbehandlung – solche Strategi-

en. Aber diese Erzählung weist auch darauf hin, dass die Berausung nicht Hauptziel, sondern ein Mittel zum Zweck der Zielerreichung, nämlich Ekstase und Transzendenz, war. Eine Hilfe zur Selbstregulation beim Ritual, um nicht in die gefährlichen Bereiche der übermäßigen Intoxikation zu geraten.

Die Herkunft des Namens Amethyst aus dem Altgriechischen *amethystos* („dem Rausche entgegenwirkend“) drückt den antiken Glauben aus, dass der Träger eines Amethysts gegen die berauschende Wirkung des Weins geschützt sei. Deshalb herrschte auch der Volksglaube vor, dass ein aus einem Becher aus Amethyst getrunkenen Wein nicht betrunken machen könne. Ursprünglich ergab sich dieser Aberglaube wohl aus dem Brauch, Rotwein mit Wasser zu verdünnen. Dieser nahm dann eine rötlich-violette – also amethystfarbene – Färbung an und machte tatsächlich langsamer betrunken als unverdünnter, tieferer bis fast blauer Wein. *Ein weiterer Vorteil dieser Weinschorle bestand darin, dass die Griechen wesentlich mehr davon trinken konnten, bis sie betrunken wurden. Stattdessen konnten sie – insbesondere in der Kombination mit Speisen – die Vorzüge eines lang anhaltenden temperierten Rausches länger genießen.* Ein Zustand, der sicher Wiederholung und Nachahmung nahelegte und dieses Verhalten automatisierte, wie aus heutigen lernpsychologischen Theorien einfach ableitbar ist. Auch stellt dieses Trinkritual einen recht wirksamen Schutz vor Akutschädigungen und Suchtentwicklung dar.

II. Die Frauen

Dionysos – Gott der Frauen?

Die Beziehung des Dionysos zu den Frauen ist eine ganz besonders intensive und vielfältige, wie sie unter den griechischen Göttern sonst nicht mehr zu finden ist (Behnk, 2009). Nicht nur, dass er zweimal gezeugt und von zwei verschiedenen Müttern geboren wurde, auch die rasende Verehrung, die er erfährt, kommt ausschließlich oder überwiegend von Frauen. In Wäldern als Naturwesen lebende Nymphen nähren und erziehen ihn nach der Überlieferung. Verschiedene Frauen treten als Ammen und Erzieherinnen auf, da er ja als Waise aufwachsen musste. Und wie schon W. F. Otto in seiner Monographie aus dem Jahr 1933 betont, wird eine dieser Pflegerinnen schließlich auch zur Geliebten, „an deren Schönheit seine Blicke in trunkener Entzückung hängen. Ihr vollkommenstes Bild heißt Ariadne“ (Otto, 1933/2011, S. 156). Während alle anderen griechischen

Gottheiten von gleichgeschlechtlichen Wesen begleitet werden, *„besteht die nächste Umgebung und Gefolgschaft des Dionysos aus Frauen“* (a.a.O., S. 159). In seinem Wesen finden sich auch viele weibliche Züge, obwohl er durchaus auch Kämpfer und Triumphator ist. *Er stellt somit eine auch aus heutiger Sicht gelingende Form der Männlichkeit vor dem Hintergrund seiner starken Animus-Anteile und seiner auch klar erkennbaren Anima-Anteile dar* (vgl. Jung, 1995). Er steht Eros und Aphrodite um ein Vielfaches näher als Apollon oder Ares, zu denen er eher Kontrapunkte bildet. Und besonders wichtig zu erwähnen, ist, dass er der Gott des Rausches und der Ekstase für Frauen darstellt, der ihnen den in damaliger Zeit kulturell und gesellschaftlich immer weniger möglichen Weg zur umfänglichen Weiblichkeit zeigt.

Erotik und Ekstase auf Vasenbildern und in Texten

Mehr als Tod und Wiedergeburt, die eher in schriftlichen Zeugnissen auftauchen, dominieren in der darstellenden Kunst der Antike, vor allem als Vasenbilder, erotische und ekstatische Szenen. Oft erinnern in ihrer Darstellung erotische Szenen des dionysischen Kultes den modernen Menschen an die ihm heute bekannteren Bilder aus dem indischen Kamasutra. *Nirgends ist die griechische Kultur in der Darstellung von Erotik und Sexualität derart freizügig wie bei den weintrunkenen Dionysien, wo ausschließlich oder überwiegend Frauen außer dem Gott teilnehmen. Sie stellen die Einheit von Rausch, Lust, Tanz und Ekstase dar.* Aber dies als den ausschließlichen Inhalt des Dionysos-Kultes anzusehen, greift viel zu kurz. Da er auch die Themen Natur, Tiere, Tod und Wiedergeburt als Inhalte umfasst, ist er von überraschender Vielseitigkeit. Auch Gewalt und Wahnsinn sind dem Kult als Themen inhärent. Schon die dem Dionysos feindlich gesonnene Hera schlug ihn mit Wahnsinn, woraufhin er Jahre durch fremde Länder streifte, bis er von Demeter geheilt wurde. Dionysos selbst galt in Delphi lange als gestorbener Gott, der alle zwei Jahre von seinen Anhängerinnen, den Thyiaden, für kurze Zeit zum Leben erweckt wurde.

Menschen suchen den Weg in die Ekstase – Dionysos weist ihn

Dass sich viele Menschen der Antike so nachhaltig und intensiv auf den Dionysos-Kult einließen, hat wohl viel mit der beginnenden Selbstentfremdung ihrer Lebensweise zu

tun. Das Wild-Wesen Mensch hat durch die Sesshaftwerdung eine neue Stufe der Kultur erreicht, aber auch Teile seiner Wurzeln verloren. *Die Selbstvergessenheit früherer Zeiten als Naturwesen, als ein Tier unter vielen, hatte ein für alle Mal aufgehört. Da sich Bewusstsein und Selbst entwickelt hatten, kennt der Mensch gleichzeitig die Sehnsucht nach anderen Erlebenszuständen als Meta-Kognition. So ist der Weg in und über die Ekstase mehr als passend, um die Grenzen des Ich zu überwinden und die Transzendenz jenseits der Welt zu erleben. Als Ziel wird die Ich-lose Glückseligkeit erstrebt.* Dies geschieht für Phasen, die durch Berausung, Tanz und Erotik eingeleitet werden. Ekstase bedeutet „aus sich heraustreten“. Sie bezieht sich auf den Menschheitstraum, aus den engen Ich-Grenzen herauszutreten und mit allem, besonders dem Übernatürlichen, zu verschmelzen, eins zu werden. Im Kult um Dionysos wird deutlich, dass Ekstase und nur Ekstase dazu führen kann, dass ein Mensch sich den göttlichen Kräften wirklich öffnet. Sich selbst als übermenschlich und damit göttlich – und wenn es nur für die Dauer eines Wein- oder Sexrausches anhält – zu erleben, ist das größte Glück, das einem Menschen widerfahren kann. Die Ekstase führt zum Enthusiasmus (wörtlich: der von einem Gott Erfüllte), dem Zustand unvorstellbarer Freude, dem Ausgefülltsein mit übermäßig starken Gefühlen und Eindrücken. Letzten Endes wird die nur spirituell verstehbare Gotterfülltheit gespürt. Dionysos führt die Menschen zu Ekstase und göttlichem Wahnsinn, der sie die Welt und das Leben neu und anders sehen lässt. „Emotional kulminiert diese Ekstase bei denen, die sich ihr freiwillig hingeben, in leidenschaftlich bewegter, stürmischer Wonne und verzaubernder Glückseligkeit...“ (Schlesier, 2008, S. 38).

Im Dionysos-Kult werden rauschhaft-entrückte Bewusstseinszustände erreicht

Vieles in den Beschreibungen des Dionysos-Kultes erinnert aus heutiger Sicht an halluzinogene Zustände des Bewusstseins. In manchen, wenigen antiken Texten finden sich Hinweise, dass neben dem Wein andere – eher halluzinogene – Stoffe in den Kulthandlungen zum Einsatz gekommen sind. Diese Gaben der Natur verweisen auf den archaischen Teil des Kultes. Das Rasen und der göttliche Wahnsinn jedenfalls sind Metaphern für diese Erlebnissphären. Wenn dann in den Übersetzungen der alten Quellen von Raserei und Wahnsinn die Rede ist, dürfte es sich aus heutiger Sicht eher um extreme psychische Zustände, vergleichbar mit Trance, Hypnose, Entrückung und vor allem Halluzinationen han-

*deln. Die speziellen Ekstaseformen, die beim Dionysos-Kult zur Raserei führen, wurden durch Wein, Tanz und Musik herbeigeführt. Sokrates unterschied in einer philosophischen Analyse, die Platon (1986, 244 A–D) in seinem Werk *Phaidros* wiedergibt, zwischen verschiedenen Formen göttlich eingegebenen Wahnsinns. Den von Dionysos herbeigeführten Zustand des Wahnsinns sieht er als Initiations- und Ritualwahnsinn an: Initiationswahnsinn, weil dieser meist nach den Mysterieneinweihungen in Erscheinung tritt. Und Ritualwahnsinn, weil dieser erst nach Ausführung komplexer Abläufe entstehen kann, insbesondere nach ekstatischem Tanz mit intensiver Trommelbegleitung und Weinkonsum. Vielfach wird sogar die Fähigkeit zum Ritualwahnsinn als die Voraussetzung gesehen, um mit Dionysos in Kontakt zu kommen.*

Die in früheren Quellen öfter aufzufindende Meinung, dass bei den Mänaden, den weiblichen Anhängerinnen des Kultes, Zustände von Wahnsinn und vielleicht sogar psychischer Krankheit auftraten, ist in keiner Weise haltbar, wie dies auch Gödde (2016) deutlich betont. *Vielmehr dürften die Frauen intensive Erlebnisse von Ekstase (aus sich heraustreten) und Besitzergriffung (Besessenheit) durch spirituelle Energien (Dionysos, Naturgeister) erlebt haben.* Segal (1984) sieht die Frauen der griechischen Antike in einem noch näheren Verhältnis zur Natur, was sich auch in einer größeren Nähe zu rhythmischen Prozessen wie Tanz und Ekstase und zur Natur, wie nächtliche Feiern in Wäldern, zeigt. Auch das Gebären und Säugen ist mit einer größeren Nähe zur Natur und ihren unbeeinflussten Abläufen, zu denen in diesem Zusammenhang auch der Tod im Wochenbett gehörte, verbunden. Insgesamt zeigen Frauen bis heute stärkere Extreme beim Gefühlsausdruck, was den ekstatischen Ritualen zugutekommt. Außerdem vertritt Segal (1984) die These, dass die starke Attraktion, die Dionysos auf Frauen ausübte, auch durch ihre gemeinsame Affinität für ekstatische, unkontrollierbare Emotionen ausgelöst wird. Ob diese Aussage aus dem späten 20. Jahrhundert heutzutage 40 Jahre später noch so getätigt würde, sagt mehr über den Zeitgeist der Postmoderne als über die jahrhundertelangen Abläufe in den antiken Jahrhunderten aus. Dass die verwandten Wesensarten des Dionysos und der (antiken) Frauen darüber hinaus auch die Stabilität der Polis bedrohten oder zumindest Bedrohungsgefühle auslösten, ist eine interessante Perspektive, die im Abschnitt IV zu den gesellschaftlichen und politischen Aspekten des Kultes näher behandelt wird.

Auch andere Autoren vertreten die Annahme einer speziellen Affinität zwischen Diony-

sos und den Frauen. So sieht Kerenyi (1998) bei Dionysos und den Frauen in gleicher Weise eine stärkere Bereitschaft für Sinnlichkeit und Visionen. Er bezeichnet daher die dionysische Welt auch als eine primär weibliche Welt. Die Gleichzeitigkeit von Ekstase- und Besessenheitserlebnissen macht die heute kaum mehr nachvollziehbare spirituelle Komponente der Kulterfahrungen aus. Seaford (2006) betont, dass diese Erlebnisse früher von zahlreichen Völkern berichtet wurden. Dies kann auf die größere Naturnähe und den animistischen Ansatz in früheren Zeiten zurückgeführt werden, dass die Natur als durch und durch beseelt erlebt wurde. Eine naheliegende Konsequenz ist die Interaktion und intensive Begegnung mit den Seelen in der Natur.

Das Gotteserlebnis der Frauen erinnert an Trance und Hypnose

Auffällig am Dionysos-Kult ist, dass es vor allem Frauen waren, die ihm folgten, anfangs vielleicht sogar ausschließlich (Behnk, 2009). Die Anhängerinnen wurden als Mänaden (wörtlich verwandt zu Mania oder Manie, womit wiederum das Rasen gemeint war) oder Nymphen bezeichnet. *Die wild tanzenden Mänaden rasen nach antiker Vorstellung nicht aus sich selbst heraus, sondern weil sie ganz und gar von Dionysos erfüllt sind. Sie können in ihrer Raserei immer mehr aus sich heraustreten, geraten damit in Ekstase und vergessen ihr Selbst immer mehr.* Im Grunde ist es in ihren intrapsychischen Prozessen – nach heutiger psychologischer Interpretation – das Gotteserleben, das sie vor wilder Lust tanzen lässt. Zumindest dürften sie es so erlebt haben: Es tanzt sie, er tanzt sie. Auf der symptomatischen Ebene sind Zittern und Schütteln des Körpers und aller Gliedmaßen, Schaum, der aus dem Mund tritt, verdrehte Augäpfel, Schmerzunempfindlichkeit, zu Boden fallen, Nahtodeserfahrungen, Gedächtnis- und Realitätsverlust beobachtbar (vgl. Seaford, 2006). Die in den Kulthandlungen wohl immer wieder aufgetretenen Phänomene von Bessessenheitstrance („possession trance“), ein Begriff, der in der deutschsprachigen psychologischen Forschung kaum mehr bekannt ist, entsprechen dem doppelten Erlebniszustand aus Ekstase und Besessenheit. Die amerikanische Anthropologin Erika Bourguignon (1924–2015) machte in ihren Schriften wiederholt darauf aufmerksam, dass in allen Kulturen Frauen häufiger von dieser Form der Trance betroffen sind (Bourguignon, 2004). *Die stärkere Affinität von Frauen zu mentalen Zuständen der Bessessenheitstrance – vermutlich aus verschiedensten Gründen von stärkerer*

Vulnerabilität für hysterische Phänomene bis hin zu posttraumatischen Zuständen – passt vorzüglich zu den Prozeduren und Effekten im Dionysos-Kult. Die moderne Psychologie würde diese Zustände als ekstatisch, rauschartig, halluzinatorisch, aber auch dissoziativ beschreiben, ohne dass eine genaue Empathie oder Introspektion in das damalige Geschehen möglich erscheinen. Einzig durch vergleichende ethnologische Forschungen kann eine Annäherung an das damals aufgetretene Erleben gelingen.

Frauengruppen: Mänaden, Bakchen, Lenäen

In einem tiefenpsychologischen Sinne fühlen sie sich so sehr vom Gott erfüllt, weil sie die Verschmelzung ersehnen und diese dann durch Berausung und Tanz herbeiführen. Dies stellt für sie Erfüllung und Errettung zugleich dar. Wein, Berausung und Tanz mit rhythmischer Musik sind dabei Mittel zum Zweck, um die Auflösung der Ich-Grenzen herbeizuführen und in den erstrebten ekstatischen Zustand zu gelangen, der den Mänaden den Blick ins Überirdische erlaubt. *Frauen fühlen sich besonders zu Dionysos hingezogen, weil er intensive Gefühle zulässt und ins Extreme übersteigert und damit die sich schon abzeichnende kulturelle Dominanz der Selbstkontrolle konterkariert.* Sie dürften auch von erotischen Phantasien erfüllt und am Ende befriedigt gewesen sein. Die Mänaden benötigten für die Verschmelzung mit ihrem Gott die Berausung durch Wein, Tanz und wohl auch Erotik im Sinne erotischer Phantasien, um ganz in extreme Formen der Ekstase zu geraten. Dionysos selbst ist Mann, aber nicht frei von weiblichen Anteilen, also nicht übermännlich, sondern eher die perfekte psychische Gestalt. Oft wird er sogar mit seinen weiblichen Wesenszügen assoziiert und beschrieben (Schlesier, 2011). Die extremen Zustände, in die seine weiblichen Anhängerinnen (auch oft als Bakchen, seltener als Lenäen bezeichnet) geraten, könnte man – wenn die Begriffe durch unsere Gegenwartskultur nicht so negativ vorbelastet wären – als Hysterie und Manie bezeichnen.

Verheiratete Frauen als bevorzugte Teilnehmerinnen bei den Dionysien

Die dionysischen Rituale sind kollektive Rituale des musikalisch rhythmisierten Tanzes, der Berausung und der erotischen Hingabe, an denen in erster Linie Frauen, zunächst die Nymphen (ab dem frühen 6. Jahrhundert v. Chr.) als die frühen naturnahen Begleiterinnen

des Dionysos und später die Mänaden (ab dem späten 6. Jahrhundert v. Chr.), verheiratete Frauen aus den griechischen Städten, teilnahmen (Schlesier, 2008). In der Kunst und Mythologie sind über viele Jahrhunderte ab dieser Zeit die Mänaden die Begleiterinnen des Dionysos (Schlesier, 2011). Euripides (2013) hat ihnen – kurz vor seinem Tod im Jahr 405 v. Chr. – mit seiner Tragödie *„Die Bakchen“* ein besonderes, überdauerndes Denkmal gesetzt. Sie sind vor allem in späteren Darstellungen in Reh- oder Leopardenfelle gehüllt und tragen Binden, Hauben, Becken, Flöten und in der Hand den Thyrsos, einen langen Stab, aus dem Stängel des Riesenfenchels, mit einem Zedernzapfen oben aufgesetzt. Der Thyrsos diente als Erkennungszeichen und Statussymbol während der Dionysien, bisweilen auch zur Abwehr und Aggression. Oft sind auch Schlangen im Haar abgebildet.

Die – zumindest zeitweise – durch Ekstase befreiende Anziehungskraft wirkte besonders auf die zunehmend unselbstständig gemachten Frauen. Die dionysischen Rituale ermöglichten doch gerade ihnen, für kurze Zeit aus ihrem übermäßig abhängigen und eingeengten Leben in den neu entstandenen Städten und deren Haushalten und Familien herauszutreten und ihre ungezügelten, archaisch erscheinenden Begierden in Tanz und Rausch auszuleben (Behnk, 2009). Euripides dichtete in seiner Tragödie *„Die Bakchen“*:

„In das Gebirg, ins Gebirg, wo verweilt Frauenvolks Haufe, vom Webstuhl fort, von den Spindeln fort, gescheucht von Dionysos!“ (Euripides, 2013, 116–119)

Schon in der klassischen Antike gab es dionysische Kultvereine, die von Frauen organisiert und begleitet wurden. Der griechische Historiker Diodor (1. Jahrhundert v. Chr.) berichtet, dass die in den Kultvereinen engagierten Frauen an vielen Orten Griechenlands alle zwei Jahre Dionysos-Feiern organisiert hätten (Diodor Siculus, IV 3.3., zit. n. Behnk, 2009, S. 47). Er berichtet, dass jüngere Frauen, den Thyrsosstab tragend, ekstatisch getanzt, während ältere Frauen dem Gott geopfert hätten. Die Kultvereine dienten auf die lange Sicht der gesellschaftlichen Integration der Dionysos-Bewegung und damit seiner politischen Entschärfung (Jaccottet, 2011).

Der Kult hat über die Jahrhunderte hinweg besonders ältere, verheiratete Ehefrauen angesprochen (Schlesier, 2008). *Er bot den im Alltag stark unterdrückten, an Haus und Haushalt gebundenen Frauen die Gelegenheit, sich kurzfristig von diesen Zwängen zu befreien* (Behnk, 2009). Mit allzu

postmoderner Sichtweise könnte man den Dionysos-Kult für eine frühe feministische Befreiungsbewegung halten, zumindest dort wo es um die orgiastisch-ekstatische Selbstbefreiung der Frauen geht. Zu wenig ist jedoch letztes Endes bekannt, was die Mänaden und Nymphen in den Kulthandlungen der Dionysien alles erlebt und durchlebt haben. Wie so oft verschließt sich der Inhalt und das Erleben im Rausch der Betrachtung und Schilderung hernach. Es liegt keine im heutigen wissenschaftlichen Sinne akzeptable Beschreibung der Abläufe und Inhalte eines Dionysos-Festes vor. Wie könnte es auch?

Die antiken Quellen beziehen sich jedoch immer wieder darauf, dass es sich vornehmlich um verheiratete Frauen handelte (Schlesier, 2008). *Es ging also nicht um Initiationsriten für Jungfrauen, sondern um Mysterien für lebenserfahrene Frauen. Die Inhalte und Abläufe der dionysischen Rituale – bestehend aus Rausch, Tanz und Erotik – müssen also die Bedürfnisse dieser Personengruppe in besonderer Weise angesprochen haben.* Das Erleben rauschhafter, halluzinatorisch induzierter Erotik mag gerade für die sonst in engen sozialen und sexuellen Verhältnissen lebenden griechischen Frauen der Antike besonders anziehend gewesen sein. Dabei handelte es nicht um Massenhysterie oder Veitstänze, wie sie aus dem Mittelalter bekannt sind. Vielmehr wurden die Dionysien in den verschiedenen Poleis vorbereitet und zelebriert, oft nur einmal alle zwei Jahre.

Die besondere Rolle der rasenden Frauen

Vereinzelt ist auch die Rede von der Einweihung in den dionysischen Mysterienkult, was bedeutet, dass es ein Insiderwissen gegeben hat. Der antike Dichter Bakchylides von Keos (520/516 v. Chr. bis um 451 v. Chr.) bezeichnet Dionysos als den Gott, der die bakchischen Frauen in Taumel versetzt (Behnk, 2009). Auch wird er als „junger Bock“ und „Frauenbetörer“ bezeichnet. *Die ekstatischen Rituale schaffen ein kollektives Ganzes, das den Einzelnen zum Verschwinden bringt und ein energiereiches Ganzes entstehen lässt. Zentrales Motiv ist das kollektive Ereignis der Transzendenz im Alkohol-, Tanz- und Erotikrausch.*

In den Quellen aus späteren Jahrhunderten werden dann Frauen wie Männer als Teilnehmer an den Kulthandlungen benannt. In diesen späteren Riten waren wohl auch männliche Anhänger des Kultes zugegen und es kann durchaus auch zu sexuellen Begegnungen auf der Basis der intensiven erotischen Phantasien gekommen sein. Exakt überliefert ist dies jedoch nicht, weil es auch in damaliger Zeit jenseits der Schamgrenze lag. Lediglich in den Ausfüh-

rungen des römischen Geschichtsschreibers Livius zu den Bacchanalien (siehe Abschnitt IV) sind solche zwischengeschlechtlichen Handlungen angedeutet und werden aufs Schärfste verurteilt.

Die Raserei der feiernden Frauen zeigt sich aber in vielerlei Hinsicht. So zerreißen sie nach Darstellung des Euripides (2013) in seinem Drama „Die Bakchen“ in ihren dionysischen Ritualen Tiere mit bloßen Händen, lassen Milch mit einem Schlag aus einem unbelebten Felsen fließen und säugen wilde Tiere. Ganze Landstriche sollen sie durch ihre nächtlichen Exzesse in Angst und Schrecken versetzt haben. In einem Bericht des Pausanias (ca. 110–180 n. Chr.) ist sogar zu lesen, dass die Anhängerinnen des Kultes bei ihren Feiern in der Nähe von Theben so in Raserei gerieten, dass sie nicht nur Tiere zerrissen, sondern auch den anwesenden Dionysos-Priester getötet hätten (Pausanias, IX 8.2., zit. n. Behnk, 2009, S. 7). Allerdings könnte diese Mitteilung des Geographen und Reisenden Pausanias schon ganz im Lichte der römischen Kritik des Kultes entstanden sein.

Die Mänaden, die heiligen Anhängerinnen des Dionysos, vermitteln ein Bild von archaisch wilder Weiblichkeit, die in der Ekstase zur Raserei neigt (Behnk, 2009). Diese Zustände erinnern an extreme Manie und Hysterie in der Neuzeit. Klingt wie ein Märchen, aber über Hunderte von Jahren waren diese heiligen Frauen für jeweils einige Tage und vor allem Nächte keine Fiktion, sondern real. Es gibt etliche Hinweise auf geheime Rituale, welche die Frauen zu Ehren des Dionysos ausführten. Geheim waren die Rituale wegen ihrer Entrücktheit in der entlegenen Natur und den Ängsten vor der kultivierten Stadtgesellschaft, die in jener Zeit gerade erst entstanden war. Entgegen der damals herrschenden Ordnung machten sich an vielen Orten Griechenlands verheiratete Frauen auf den Weg in die Berge, um sich dort von ihrem Gott, Dionysos, in Besitz nehmen zu lassen. Dabei brachen die Frauen die damaligen Konventionen und setzten sich damit auch großen Gefahren aus. Über Tage zelebrierten sie ihre ekstatischen Rituale auf den Bergen und in den Wäldern. Sie huldigten dem wohl ungreifbarsten und unberechenbarsten aller griechischen Götter. Dionysos stand sowohl für den angenehm berauschenden Wein als auch für den Wahnsinn, der in der halluzinatorischen Ekstase für Stunden oder Tage den Menschen beherrscht.

Frauen sind dem Wein zugetan – bis in heutige Zeiten

Aus den vielen Aspekten des Dionysos-Kultes bleibt eine Besonderheit bis heute in Bezug auf Wein und

Frauen bestehen: Diese sind dem Wein in besonderer, fast mystischer Weise zugetan, wenigstens im Vergleich zu Bier. Während Frauen in Deutschland weniger und seltener Alkohol konsumieren als Männer – deutlich mehr Männer konsumieren überhaupt Alkohol und sie erreichen beim Konsum oft die zwei- bis dreifachen Mengen –, zeigt sich beim Wein eine markante Besonderheit: 55.2 Prozent der Frauen trinken regelmäßig Wein oder das Weinprodukt Sekt im Unterschied zu nur 38.6 Prozent der Männer. Und bei den durchschnittlichen Mengen liegen die weinkonsumierenden Frauen mit 2.1 Litern wöchentlich im Unterschied zu 2.0 Litern bei den Männern sogar ganz leicht vorne (Schaller et al., 2017). Die Liebe der Frauen zum Weinkonsum hat sich also seit den dionysischen Zeiten erhalten. Im Geiste der antiken Mythologie könnte man meinen, dass die Frauen den weinbeseelten Rausch immer noch als eine Gelegenheit erahnen, Dionysos nahe zu sein. Dies allerdings – psychologisch betrachtet – unbewusst, d. h. ohne dass sie es wissen, denn von den antiken Mythen ist heutzutage kaum mehr etwas bekannt.

III. Die Gottheit

Tod und Wiedergeburt gehören zum Kult des Dionysos

Die Dionysien sind Ausdruck der ekstatischen Lust am Leben. Dies ist stets ein ambivalentes Unterfangen, weil das Ende der Lust genauso wie das Ende des Lebens droht und mit Sicherheit auch eintritt. Und jede endende Lust und Ekstase hat auch etwas von einem Tod an sich. Deshalb herrschte im Rahmen der Vielgestaltigkeit des Dionysos-Kultes auch eine intensive Beschäftigung mit den Mysterien des Todes (Gödde, 2011).

Diese Vielgestaltigkeit des Gottes über Epochen und Regionen hinweg zeigt sich zum einen in seinen vielen Namen, aber auch in den mannigfaltigen Themen und Kontexten, die mit ihm in Verbindung gebracht werden. Der altgriechische Gott Dionysos war auch unter anderen Namen bekannt: Bassareus, Gigon, Dylaios, Sabos, Bahchos (was auch der Ursprung des späteren römischen Bacchus ist), Iakchos, aber auch Zagreus oder Sabazios, einer thrakischen Gottheit, aus der er einer der vielen Überlieferungen nach selbst wiedergeboren wurde. Er kannte den Tod aus eigener Erfahrung wie kein anderer Gott, nachdem er aufgrund der eifersüchtigen Wut der Hera durch die Titanen in sieben Stücke zerrissen worden war. Der Überlieferung nach wuchs auf der Asche des getöteten Zagreus und den vom Blitz

getroffenen Titanen der erste Weinstock. Zeus selbst soll zuvor das Herz (manche Überlieferungen sprechen auch vom Phallus) des getöteten Sohnes gegessen und hernach in Schmerz und Wut über den Verlust des Kindes durch die Vereinigung mit der Königstochter Seleme Dionysos zum zweiten Mal gezeugt haben. *Als Zagreus war er Sohn von Zeus und der Unterweltgöttin Persephone, als Dionysos der Sohn des Zeus mit der thebanischen Königstochter Seleme. Als Dionysos ist er zweifacher Sohn des Zeus und trägt auch stets diese Zweigestaltlichkeit in sich.* Sie ist zu seinem Wesenskern und Mysterium geworden. So verfügt Dionysos über einen Vater und zwei Mütter. Die Sonderstellung des Dionysos in der Riege der griechischen Götter wird in vielerlei Hinsicht deutlich. Aber in seinem eigenen Umgang mit Tod und Wiedergeburt wird die besondere Rolle greifbar.

Dionysos als unbotmäßiger, naturnaher Gott – der Rebell und Freudenschenker

In manchen Schriften wird Dionysos auch als der Gott mit den vielen Namen bezeichnet. Dies hängt zum einen sicher mit der langen und weiten Verbreitung des Kultes zu tun, auf der anderen Seite aber auch mit den vielen Facetten des Wesens des Gottes. Im Folgenden wird ein Überblick zu dieser Vielseitigkeit und den vielen Bedeutungen des Dionysos gegeben: *Dionysos gilt seit der Antike als der Gott des Weines, der Freude, der Trauben, der Fruchtbarkeit, des Wahnsinns und der Ekstase. Er wurde von den Griechen und Römern wegen des Lärmes, den sein Gefolge oft veranstaltete, auch noch Bromios („Lärmer“) oder Bakchos („Rufer“) bzw. im Römischen Bacchus genannt.* Er wurde oft mit Iakchos gleichgesetzt und ist der jüngste der großen griechischen Götter. Die Bezeichnung Iakchos bezieht sich auch auf den Ausdruck von Lärm, der durch eine erregte, schreiende Menschenmenge erzeugt wird. Die ambivalente Bedeutung kann von Furcht vor diesem Lärm bis hin zu Freude über die Kultgesänge reichen (Behnk, 2009). Iakchos war ursprünglich eine eigenständige Gottheit, die dann nach und nach mit Dionysos verschmolzen wurde und so zu einer seiner Wesensarten geriet. Dionysos stand im Mittelpunkt der Dionysischen Mysterien, die den Gegenpol zu den Apollinischen Mysterien bildeten.

Dionysos erscheint vor allem in der Frühzeit des Kultes den Menschen bevorzugt in Tiergestalten, was die enge Verbindung zu Natur und menschlicher Abkunft unterstreicht. Diese Epiphanien des Dionysos (vgl. Behnk, 2009) geschehen als Stier (Dionysos Bougenes),

Ziegenbock (Dionysos Eriphios), Hirsch (Dionysos Kemelios) und Löwe (Dionysos Keche-nos). Manchmal taucht auch das Motiv einer Schlange auf. Er unterstreicht damit seine Rolle als naturnaher Gott. Neben den tierbezogenen Epiphanien gibt es auch über die Jahrhunderte und Länder hinweg eine Vielzahl regionaler Gottesbilder:

Dionysos Sabazios wird auf Makedonien zurückgeführt. Dieser hatte seine Wurzeln wiederum in Phrygien und Thrakien und war besonders der Fruchtbarkeit gewidmet. Hier standen Rauschzustände im Vordergrund. Der verwandte Wortstamm „Sabaium“ bedeutet Gerstenbier und erinnert damit an die in diesen Regionen frühe und weitflächige Beheimatung von Bier aus Getreide. Der Kult zeigte in diesen Ländern besonders starke Hinwendung zur Orgiastik und zum Mänadismus (Behnk, 2009).

Dionysos wird auch oft mit der ägyptischen Gottheit *Osiris* assoziiert oder gar gleichgesetzt. Er wurde in Ägypten *Hýes* (Herr der feuchten Natur) genannt. Dies erinnert auch an seine enge Beziehung zu der Meeresgöttin *Thetys*, zu der er einst wegen der Nachstellungen durch *Hera* floh.

Dionysos Liknites taucht besonders in den Schriften des Plutarch auf. Der Liknon ist ursprünglich ein korbähnlicher Gegenstand (Kornschwinde oder auch Worfel genannt) aus dem Agrarwesen zur Trennung von Weizen und Spreu. Er verweist damit auf die Fruchtbarkeitsrituale zu Ehren des Dionysos. Behnk (2009) berichtet, dass der Liknon auch benutzt wurde, um Neugeborene darin zu tragen. Auch dies stellt einen weiteren Bezug zur Fruchtbarkeitsfreude bei Dionysos dar und verweist außerdem darauf, dass er der Überlieferung nach zweimal geboren wurde. Ein Liknon soll auch dem neugeborenen Dionysos als Wiege gedient haben.

Dionysos Lysios ist der lösende, frei machende Gott. Dies bezieht sich auf die lösenden und entspannenden Eigenschaften des Weins und der in Tanz und Ritualen erreichten Ekstase. Er steht in enger Beziehung zu *Dionysos Limnaios*, der für das Keltern und den Gärprozess des Weines verantwortlich war. Diese Bezeichnung war in Athen gebräuchlich und wurde bei den Frühjahresfesten zu Ehren des neu gereiften Weins benutzt.

In manchen spätantiken Traditionen wurde *Dionysos Zagros* unter dem Einfluss der Orphiker sogar zum strengen, asketischen Gott und damit zum Gegenteil des lust- und ekstasestrogenen Gottes aus den meisten früheren Traditionen (Behnk, 2009). Dies mag mit den vielen kulturellen, epochalen und regionalen Einflüssen zusammenhängen, die auf den Kult einwirk-

ten. Die Anhänger des Orpheus suchten etwa zunehmend Erlösung von irdischen Fehlern und Lastern.

Mit dieser Mannigfaltigkeit von Gottesbezeichnungen und -erscheinungen, in denen er seinen Vater Zeus noch übertrifft, symbolisiert und repräsentiert Dionysos seine Nähe zur Natur, zu Lust und zur Ekstase und der Freude am Leben. Er symbolisiert aber auch Tiefgang und Beziehung zu Tod und Zerstörung, wie im Folgenden noch ausgeführt wird. Besonders seinen Widersachern und denen, die sein Gottsein anzweifeln, bringt er Schmerz, Tod und Untergang.

Einswerdung, Symbiose, Transzendenz

Die Sehnsucht vieler Religionen besteht in der Verschmelzung des Menschen mit ihrem Gott. Dies ist auch ein zentrales Thema im Kult des Dionysos, wobei hier der Gott aktiv mitwirkt und sich seinem Gefolge nicht entzieht (Otto, 2011). Die Anziehungskraft des Kultes in der Antike muss enorm stark gewesen sein. Daher ist es kein Wunder, dass sich der Mythos und die Gefolgschaft des Gottes Dionysos mit unwiderstehlicher Macht von Kleinasien und Thrakien her im alten Griechenland und später als Bacchus-Kult im aufstrebenden Rom verbreitete. Auch andere Regionen waren in der Antike von der Dionysos-Verehrung erfasst, standen aber nie im Zentrum der kulturhistorischen Betrachtung. Aufgrund der Komplexität der Ziele und der Vielzahl der Mysterien musste sich der Kult automatisch als Geheimkult entwickeln. Gerade auch um den Eindruck eines innersten Geheimnisses zu vermitteln, ist es in fast allen Religionen üblich, zwischen Wissenden und Unwissenden und damit zwischen Eingeweihten und Nicht-Eingeweihten zu unterscheiden (Otto, 2011). Diese Diskrepanz erzeugt Anziehung („wissen und erfahren wollen“) genauso wie Misstrauen und Distanzierung je nach Haltung und Beziehung zum Kultus und Mysterium. Es entstanden also Unterschiede zwischen Eingeweihten und Nicht-Eingeweihten. Für die Einweihung in den Kult entwickelten sich Rituale und Inszenierungen. Die in den Dionysos-Kult und die Mysterien eingeweihten Personen hatten aufgrund der Gesetze des Kultes meist keine materiellen oder sozialen Vorteile, sondern konnten einen seelischen Zugewinn für sich reklamieren. Dieser bestand aus einer besonderen Nähe zum Gott, einem tieferen Bewusstsein durch Ekstase und einer Aussicht auf ein neues Leben nach dem Tod. Diese Vorzüge waren in einem tieferen Sinne attraktiver als materielle oder soziale Privilegien. Offen bleibt, ob Partner, Verwandte, Nachbarn oder Alltagsbekanntschaften von der Einweihung in den Mysterienkult Kenntnis hatten. Wahrscheinlich jedoch

haben nur die besonders nahestehenden Personen davon gewusst. In nicht wenigen Fällen dürften sie auch am Kult beteiligt gewesen sein, so dass durchaus von dionysischen Familien und Traditionen die Rede sein kann. Für manche – vor allem spätere – Epochen kann auch von Priesterfamilien und -generationen ausgegangen werden, die dem Dionysos somit über längere Zeit folgten (Jaccottet, 2011). Diese Hypothese kann aber eher aus dem allgemeinen psychologischen Funktionieren religiöser Kulte als aus vorliegenden Dokumenten geschlossen werden.

Die Einweihung hatte den Status einer Initiation in einen Mysterienkult (Behnk, 2009). Darüber ist aus verständlichen Gründen wenig bekannt. *Mänaden und Dionysos-Priester haben diese Initiationen verwaltet und vorgenommen. Jede Gruppe dürfte ihre Originalität und Legitimität betont und dafür gekämpft haben, aber auch die Mysterien um ihre Spezialität hochgehalten haben. In dieser Hinsicht zeigen viele religiöse und spirituelle Kulte bis auf den heutigen Tag hohe Ähnlichkeit.*

Dies erzeugt gesellschaftlich stets Neid, Missgunst und üble Nachrede. Diese Negativfolgen trafen auch den Dionysos-Kult. Darauf wird noch im nächsten Abschnitt IV einzugehen sein. Es brachte den Kult, ähnlich wie viele andere religiöse Gruppierungen, in Bedrängnis und sorgte sogar zeitweise für Verfolgung und Pogrome.

Dionysos – auch ein zorniger und rächender Gott

Eine der vielen Dionysos-Erzählungen der Antike berichtet von der dunklen Seite des Gottes, wo er strafend und rächend sein konnte. Dionysos, Sohn des Zeus und der Semele, der Gott des Weines und des Rausches, ist in dieser Erzählung in Menschengestalt in seine Heimatstadt Theben zurückgekehrt, um sich an deren Bewohnern zu rächen, weil sie seine Göttlichkeit nicht anerkennen wollten. Er lässt alle Frauen der Stadt in einen Wahn verfallen und führt sie auf den nahe gelegenen Berg Kithairon. Unter den Frauen ist auch Agaue, die Mutter des Herrschers Pentheus. Boten berichten diesem, die Frauen lebten dort mit wilden Tieren. Als man sie gestört habe, hätten sie mit übermenschlichen Kräften alles zerstört, was ihnen in den Weg gekommen sei. Pentheus ist dem Dionysos-Kult feindlich gesonnen und will ihn nicht zulassen. Er sieht in Dionysos den Verführer der Frauen in seiner Polis und fürchtet, am Ende die Kontrolle nicht nur über die unzüchtigen Frauen, sondern die gesamte Gesellschaft zu verlieren.

Daraufhin entwickelt der Gott einen so starken Zorn, vor allem auf Pentheus, der entgegen dem Rat des Sehers Teiresias und seines Großvaters Kadmos beschließt, mit Waffengewalt gegen Dionysos und die verzauberten Frauen vorzugehen. Doch dies misslingt: sowohl Dionysos als auch seine Bakchen entkommen der Verfolgung und Dionysos und Pentheus begegnen einander. Schließlich lässt sich der von dem Gott hypnotisierte Pentheus dazu überreden, selbst als Frau verkleidet die Orgien zu beobachten. Auf dem Berg Kitharion angekommen, habe Dionysos Pentheus auf einen Baumwipfel platziert. Dies ist jedoch eine List, denn dieser Beobachtungsposten wird Pentheus zum Verhängnis: die rasenden Frauen entdecken ihn und stürzen ihn herunter, um ihn in Stücke zu reißen, wie sie es auch mit den wilden Tieren tun. Verzweifelt versucht er, sich zu erkennen zu geben, aber selbst seine Mutter erkennt ihn nicht, und gemeinsam zerreißen die Frauen ihn. Agaue kehrt mit dem Kopf ihres Sohnes, den sie immer noch für den Kopf eines erlegten Berglöwen hält, nach Theben zurück und erkennt erst mit Hilfe ihres Vaters Kadmos, was sie getan hat. Nun erscheint Dionysos in göttlicher Gestalt und verkündet die von ihm vollzogene Rache an den Thebanern.

Der Dionysos-Kult beruht auf den archaischen Elementen der Natur

Der orgiastische Kult des Dionysos ist bei Euripides als eine extreme Erscheinungsform der Trance in mythischer Einkleidung dargestellt. Die Mänaden laufen nachts in die Berge, geben sich der Jagd hin, erlegen Wild, das lebendig zerrissen und roh verspeist wird. Sie schlüpfen damit in eine andere Wesensart, von wilder, orgiastischer Bestimmtheit (Schlesier, 2011). *So verleibten die Thyiaden, die weiblichen Anhängerinnen des Kults, sich ihren Gott Dionysos durch die Omophagie ein, indem sie das rohe Fleisch eines lebendig gevierteilten oder zerrissenen Opfertiers – gewöhnlich einer jungen Ziege – verschlangen. Auch hier ist die Analogie zwischen dem Blut des Opfertiers, dem Rotwein und dem Leib des Gottes unübersehbar.* Nicht umsonst haben die Frühchristen der Spätantike gerne immer wieder auf diesen Zusammenhang hingewiesen und Christus als den „wahren Dionysos“ bezeichnet.

Einigen Darstellungen zufolge repräsentieren die Mänaden damit aber auch Perversion und die Umkehr des regulären Opfers und seiner Funktion, indem sie es sich einverleiben und nicht dem Gott darbringen. Aber noch mehr zeigen die Taten der Mänaden die Verbindung zu den archaischen Handlungen der

Frühmenschen und deuten auf den kulturellen Bruch, der inzwischen entstanden ist, hin (Schlesier, 2011). Anstelle in der damals aufstrebenden Polis findet das Kultgeschehen in der archaischen Wildnis statt. Es wird gejagt, auf inzwischen unübliche Weise getötet und aufgeteilt (und damit geopfert) und zudem wird das Fleisch roh gegessen. Die kulturelle Spannung zwischen der aufstrebenden Kultur der Polis und der Macht der urwüchsigen Natur ist unverkennbar. Für viele Jahrhunderte stand der Dionysos-Kult für die wilde, unberechenbare Seite des Lebens in und mit der Natur, in der Ekstase zur Existenz gehörte, bevor sie domestiziert und für immer verändert wurde. *In der Opferdarbietung und -einverleibung, die vorrangig den Mänaden zugeschrieben wurde, wird die implizite Zurückweisung ordnungsstaatlicher, orthokultischer Opferpraxis und generell „politischer“ Werte deutlich. Es zeichnet sich eine alternative Form ab, die eigene menschliche Existenz zu erfahren, die ganz auf die archaische Herkunft der Menschen abzielt.* Dennoch kann der Dionysos-Kult, wie dies Riedl (2012) ausführlich darstellt, nicht als politisch engagierte oder gar organisierte Bewegung gelten. Durch ihre Hinwendung zum Natürlichen und Übernatürlichen erregte sie jedoch bisweilen bei den Herrschenden Misstrauen. Dies gilt neben den frühen Anklängen bei dem thebanischen Königssohn Pentheus vor allem für das straff organisierte Staatswesen in der frühen römischen Republik (siehe Abschnitt IV).

Bei Dionysos ist Anarchie noch Hierarchie

Dionysos ist ein Gott der ungezähmten Kräfte und steht als solcher in enger Beziehung zu Natur, Tieren und den Bedürfnissen der Menschen nach archaischen Zuständen. Dies betrifft, wie vorab gezeigt, besonders die Frauen, die in der griechischen Antike deutlich weniger Freiheiten genossen als ihre Ehemänner. *Er kann die gewohnte Ordnung – wenigstens zeitweise – in seinem Kult außer Kraft setzen durch die Energie der Ekstase und Raserei und führt die Menschen zum Verlust ihrer Verhaltenskontrolle, die im entstehenden Staatswesen und der hoch bewerteten Kultur immer wichtiger geworden ist. Der anarchische Gehalt des Dionysos-Kultes, der in den Opfergaben, der Kult-Praxis der Mänaden und im Verhalten des Gottes selbst immer wieder deutlich wird, hat in der griechischen Antike noch nicht zum Konflikt mit dem Staat geführt, der dort nur eine geringe Stärke und Autorität im Verhältnis mit dem späteren römischen Zentralstaat aufweist.* Dort musste es zum Dauerkonflikt mit dem autoritären Staat kommen, der auf Selbstkontrolle und Berechenbarkeit

seiner Untertanen angelegt war. Dieser Aspekt wird in einem späteren Kapitel anhand der Verbote und Pogrome im Zusammenhang mit den Bacchanalien im Rom des Jahres 186 v. Chr. erörtert. *Die Wurzeln für den Konflikt liegen in der Ambivalenz und in den für den Kulturmenschen extremen Verhaltensweisen der Kult-Anhängerinnen und des Gottes selbst. Er tanzt im wahrsten Sinne des Wortes aus der Reihe, wo immer er auftritt. Und Gleiches gilt auch für seine Gefolgschaft. In der antiken griechischen Tradition ist Anarchie aber noch Teil der Hierarchie, der heiligen Ordnung, und ruft noch nicht den Staatsapparat zur Wiederherstellung der menschengemachten Ordnung auf die Bühne.*

Der Verlust der Ich-Grenzen führt zu Ekstase, Wahn und Raserei

Der antike, ursprünglich weitgehend anarchische Kult – mit Ekstase, Wildheit, Raserei – erlaubt und verschafft seinen „Followern“, vor allem den Mänaden und Bakchen, den Blick in die Unsterblichkeit durch den Zustand der Berausung, der ihnen durch Wein und Halluzinogene zu Teil wird, und durch die Ekstase, die sie dann durch Berausung, Tanz, Musik und Erotik erreichen. Die dionysische Kultpraxis führt zu einer Raserei (Furor), einem Zustand, der nicht unbedingt die negative Konnotation heutiger Prägung aufweist (Behnk, 2009). *Die Anhängerinnen des Dionysos-Kultes werden zu Ehren des Gottes und durch seine Präsenz rasend und treten damit völlig aus ihrer Rolle und ihrem Selbst heraus und überwinden die als zu eng erkannten Grenzen des Ichs.* Dies geschah unter Zuhilfenahme der kultischen Methoden, Wein, Tanz und Erotik. Sie geraten in einen Ausnahmezustand, den man unrichtigerweise mit Wahn beschrieben findet. Es handelt sich eher um einen halluzinatorischen Realitätsverlust zugunsten anderer Bewusstseinszustände, die dem modernen Menschen weitestgehend abhandengekommen sind.

Alles ist eins, so formulierte es schon Heraklit, der auch die Welt im ständigen Fluss sah. Und diese Sätze bilden auch wichtige dionysische Prinzipien. *In der Folge kommt Nietzsche zu dem Ergebnis, dass sich unter dem Zauber des Dionysischen nicht nur der Bund zwischen den Menschen und dem Göttlichen wieder zusammenschließt, sondern auch die entfremdete und feindlich unterjochte Natur ihr Versöhnungsfest mit den Menschen feiern kann.* Der Dionysos-Kult war in der Antike so mächtig und die Erscheinungsformen so vielgestaltig, dass die Frühchristen Jesus später als den wahren Dionysos bezeichneten. Dies geschah sicher auch, um ihre Lehre

bei den Menschen der Zeit bekannter und attraktiver zu machen und gleichzeitig auf die geistig-spirituelle Nähe im Umgang mit dem Wein zu verweisen.

Dichtung und Wahrheit in Bezug auf Kult und Mysterien

Aus einer historisch-kritischen Perspektive bleibt jedoch trotz der enormen Beliebtheit des Kultes über viele Jahrhunderte offen, was und wie die Realitäten innerhalb der Mysterien waren und was reine Mythen über die Mysterien darstellt. Da über die realen Abläufe während der Ausführung der Mysterien natürlich keine Dokumente vorliegen und sich auch keine Originalspuren mehr finden lassen, kann nur von Sekundärmaterial auf die realen Abläufe geschlossen werden. Wie weit etwa die ekstatisch-orgiastischen Abläufe tatsächlich gingen, lässt sich nicht sicher sagen. Auch die Darstellungen in schriftlichen Quellen – etwa bei Homer oder in der Tragödie *„Die Bakchen“* des Euripides (2013) – sind nur eingeschränkt zu benutzen. Wahrscheinlich wird die Darstellung bei Euripides, der ja auch Zeitzeuge der Blütezeit des Kultes in Attika war, große Teile von Wahrheit und ebenso große Teile von Dichtung und Übertreibung umfassen. Anders wäre er für das neugierig-interessierte attische Publikum am Ende des 5. Jahrhundert v. Chr. nicht hinreichend attraktiv gewesen.

Die Verehrung des Gottes organisiert sich

Die dionysischen Rituale haben sich in Griechenland und später auch in Süditalien und Rom über Jahrhunderte hinweg organisiert. Es entstanden dabei verschiedene Organisationsformen und Intensitätsgrade. Neben den schon erwähnten Mänaden als weiblicher Gefolgschaft waren beim Dionysos-Kult vor allem Priester (Männer und Frauen) und die sogenannten Kultvereine („Thiasoi“) aktiv (Jaccottet, 2011). In den Kultvereinen waren anfangs wohl nur Frauen aktiv (Nilsson, 1957). Erst in späteren Jahrhunderten – vor allem in hellenistischer Zeit – öffnete sich die Bewegung für Männer, während es aber schon frühzeitig männliche Dionysos-Priester gab. Obwohl die anarchischen und ekstatischen Elemente des Kultes einem hohen Organisationsgrad eher widersprechen, haben sich diese Formen – und vor allem die Vereine – entwickelt und das kultische Leben erhalten und gesteigert. Es ist aber offensichtlich, dass die Dionysos-Verehrungen

über die Jahrhunderte eine stärkere Organisation und Strukturierung erhielten, wie dies bei vielen sozialen, religiösen und politischen Bewegungen zu beobachten ist. Es entspricht einer gewissen Regulierung, Planung und Kanalisierung der Abläufe (Jaccottet, 2011).

Im folgenden Kapitel, das sich mit der Beziehung der Dionysien und Bacchanalien zu Staat und Gesellschaft beschäftigt, wird deutlich werden, dass es gerade die Vereine waren, die sich vor allem im römischen Reich der staatlichen Kontrolle unterworfen haben, um nicht unterzugehen. Sie sind im Unterschied zu den eher geheimbündlerisch agierenden Mänaden und Priestern in hierarchische Ordnungssysteme integrierbar und damit beherrschbar.

IV. Staat und Gesellschaft

Der Bacchanalienskandal – Wie der Gotteskult zur Bedrohung des Staates wurde

Als „Bacchanalienskandal“ wird die Unterdrückung des Bacchus-Kultes im republikanischen Rom bezeichnet, der im Jahre 186 v. Chr. einen Höhepunkt fand (Riedl, 2012). Die Bacchanalien, die aus der griechisch inspirierten Kultur süditalienischer Koloniestädte oder direkt über die von Griechenland beeinflusste Landschaft Etruriens nach Rom gelangt war, verbreiteten sich in weiten Bereichen Roms und Süditaliens im dritten Jahrhundert v. Chr. immer mehr. In Rom selbst wurden in einem Hain in der Nähe des Aventinhügels jeweils am 16. März Geheimtreffen zunächst nur von Frauen zu Ehren des Bacchus durchgeführt. Am Folgetag waren dann auch die Männer zu den Feerriten zugelassen. Man kann davon ausgehen, dass diese Treffen eine immer größere Anziehung vor allem auf die jungen Menschen der Metropole ausübten und viele darauf aus waren, daran teilnehmen und dadurch die Geheimnisse der Geschehnisse ergründen zu können. Die Feiern wurden dann auch bald auf fünf weitere Tage im Frühling ausgedehnt. Die Bekanntheit und Ausbreitung der Feste führten dazu, dass sie schließlich eher den Anschein des Geheimnisvollen hatten, als dass sie tatsächlich sehr geheimnisvoll waren, weil sie immer mehr junge Menschen in ihren Bann zogen (Riedl, 2012). *Das Unwohlsein der Herrschenden rings um die Feste, bei denen nach späteren Aussagen von Geschichtsschreibern „viele Arten von Verbrechen und politischen Verschwörungen geplant“ wurden, führte 186 v. Chr. zu einem Dekret des Senats – dem sogenannten „Senatus Consultum de Bacchanalibus“.* Dieser stellte die Durchführung und Teil-

nahme an den Festen unter schwere Strafen. Dies ergibt sich neben den Quellen in den Geschichtsaufzeichnungen – vor allem bei Livius – auch aus der Inschrift einer in Kalabrien im Jahre 1640 entdeckten Bronzetafel.

Um den Geheimkult herum entstehen Gerüchte und Verdächtigungen

Die Art und Weise, wie diese Kulte zelebriert wurden, so Rüpke (2006), *vor allem das nächtliche Zusammentreffen aus Gemeinschaften von Frauen und Männern, setzte diese in der Wahrnehmung der römischen Eliten dem Verdacht von subversiven, staatsfeindlichen Handlungen aus.* Der Verdacht kam bei den Eliten der römischen Gesellschaft auf, dass Personen, die sich heimlich trafen und damit die Öffentlichkeit scheuten, letztlich etwas gegen diese Öffentlichkeit im Schilde führen müssten.

Auch die erotisch-ekstatische Färbung der Zusammenkünfte von Frauen und Männern dürfte der aufstrebenden Staatsmacht ein Dorn im Auge gewesen sein. Die Bacchanalien hatten – sicher nicht zu Unrecht – *den Geruch eines Geheimkultes. Die stattgefundenen Exzesse unter Alkoholeinfluss und mit ekstatischem Tanz und sexuellen Handlungen haben sicher zur Dämonisierung und Stigmatisierung des Kultes beigetragen haben.* Junge Männer – die inzwischen zahlreich an den Bacchanalien teilnahmen – und Frauen sollten im römischen Staatswesen zu Gehorsam und Anpassung erzogen werden. Der geheimnisumwitterte Kult stand dem aufstrebenden römischen Staatsgebilde mehr und mehr im Weg, da eine starke Armee und hohe Geburtenquoten benötigt wurden. Dafür bedurfte es überschaubarer Strukturen in Familie und Gesellschaft. Hatten die Dionysos-Kulte in der griechischen Antike schon ansatzweise zu Ablehnung und Verdächtigungen bei den Herrschenden geführt – wie exemplarisch beim thebanischen Königssohn Pentheus –, so waren diese Regungen im antiken Griechenland doch noch schwächer und letztlich auch erfolglos. Pentheus als Machthaber in Theben, der gegen das dionysische Treiben in den Nächten rings um seine Stadt aufbegehrte, wurde schließlich ein Opfer des Kultes, indem er des Nachts von seiner eigenen rasenden Mutter zerfetzt wurde, ohne dass diese ihn erkannte. So berichtet es jedenfalls Euripides in seiner Tragödie „Bakchen“. Ganz anders die Situation einige Jahrhunderte später zu Zeiten der aufstrebenden römischen Republik.

Der römische Geschichtsschreiber Titus Livius (59 v. Chr. bis 17 n. Chr.) liefert im 39.

Buch seiner römischen Geschichte „*Ab urbe condita*“ („Von der Gründung der Stadt an“) eine ausführliche und auch ausgesprochen dramatische Darstellung der Ereignisse rund um die Bacchanalien im frühen zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Auch bei dem Geschichtsschreiber Valerius Maximus (er lebte in der ersten Hälfte des ersten Jahrhundert n. Chr.) finden sich ähnliche Darstellungen, was deren Gültigkeit unterstreicht.

Der Bacchanalienskandal von 186 v. Chr. in der römischen populären Geschichtsschreibung

Zunächst berichtet Livius, dass die Ausbreitung der letztlich vom Senat unterdrückten Form des Bacchuskultes von einem griechischen Priester ausging, der sich eine Zeit lang in Etrurien (d. h. nördlich von Rom) aufgehalten habe, dann aber nach Rom gezogen sei und dort begonnen habe, für seine nächtlichen Riten Anhänger zu suchen. Livius, der eine für den römischen Staat glorifizierende Geschichtsschreibung unternahm, bedient sich etlicher populistischer Mechanismen, so auch die externalisierende Schuldsuche bei einem Priester aus dem zwar beliebten, aber nicht gleichberechtigten griechischen Ausland. Anfangs seien es nur einige wenige gewesen, die dieser in seine Mysterien einweihen konnte. Nach und nach aber wuchs ihre Zahl stark an. *Dies geschah aufgrund der Anziehungskraft, die der Genuss von Wein und sexuelle Freizügigkeiten, zu denen es im Laufe dieser bacchischen Orgien kam, auf Frauen wie Männer ausübte*, so Livius weiter. Jede denkbare Liederlichkeit habe man während der Orgien ausgeübt. Zusätzlich aber auch: *Giftmischerei, Urkundenfälschung, Verleumdung sowie alle weiteren möglichen Verbrechen bis hin zu blankem Mord habe man ausgeheckt und dann auch betrieben: „Vieles geschah durch Verrat, das meiste durch Gewalt, doch blieb es geheim, da man die Schreie der Opfer über dem Tosen der Trommeln und Cymbeln nicht hörte“*. Die Beschreibung lässt nichts von dem missen, was bis heute zum Klischee einer Orgie aus dieser Zeit gehört und war sicher dazu angetan, als Verleumdung negative Stimmung in Bezug auf die Anhänger des Kultes zu verbreiten.

Die Geschichte eines Liebespaares steht am Anfang der Verfolgung der Anhänger des Kultes

Doch schließlich wurde, allem Trommeldröhnen und Beckenschlagen zum Trotz, das finstere Treiben doch bekannt: Ein Waisenkind im

jungen Mannesalter namens Publius Aebutius war von seinem Stiefvater um sein Erbe gebracht worden und sollte nun aus dem Weg geräumt oder unschädlich gemacht werden. Zu diesem Zweck wollte seine Stiefmutter den Jungen dem orgiastischen, verrückt machenden Einfluss der bacchischen Orgien aussetzen. Sie hätte ein Gelübde geleistet, den Jungen dem Bacchus zu weihen, als dieser schwer krank war. Der Sohn hatte zunächst keine Einwände, erzählte aber seiner Geliebten Hispala, einer freigelassenen Sklavin, von der bevorstehenden Einweihung in den Kult. Diese war entsetzt, vor ihrer Freilassung habe sie nämlich ihre damalige Herrin zu jenen nächtlichen Feiern begleiten müssen und sei Zeugin der dort verübten Scheußlichkeiten geworden. *Diese seien „eine Brutstätte jeglicher Art des Verderbens“*, wie sie sich unmissverständlich ausdrückte. Man werde ihn dort an einen Priester übergeben, der ihn an einen Ort bringen werde, wo, übertönt von Trommeln und Cymbeln, niemand seine Schreie höre. Er musste ihr versprechen, sich in die Bacchus-Zeremonien keinesfalls einweihen zu lassen.

Aebutius weigerte sich, an den Bacchanalien teilzunehmen, und begab sich stattdessen zu seiner Tante und brachte auf deren Rat den Fall vor den Konsul Spurius Postumius Albinus, der zunächst Erkundigungen einzog und – nachdem er sich vom guten Leumund der Kläger überzeugt hatte – entschlossen zu handeln begann. Zunächst ließ er die Freundin Hispala vor sich bringen und befragte sie zu den nächtlichen Vorgängen. Hispala weigerte sich zunächst, Auskunft zu geben, da sie Repressalien der Anhänger des Kultes fürchtete. Schließlich, vom Konsul bedroht und nach dessen Versprechen, ihre Sicherheit zu gewährleisten, berichtete sie alles, was sie über die Orgien wusste.

Die Berichte über die kultischen Handlungen ähneln modernen Verschwörungserzählungen

So erzählte sie, dass früher nur Frauen den Kult ausüben durften und dass die Einweihungen dreimal im Jahr jeweils tagsüber stattfanden. Priesterinnen wären vornehme Damen aus der römischen Oberschicht gewesen. Das hätte sich völlig verändert, nachdem die aus Kampanien stammende Paculla Annia Priesterin geworden sei. Die Riten fanden nun fünfmal im Monat jeweils zur Nachtzeit statt und auch Männer wurden eingeweiht, darunter die Söhne der Priesterin. *Dann habe die Herrschaft des Lasters begonnen: mit allgemeiner Promiskuität, homosexu-*

eller Libertinage, Wahnsinn und Raserei. Dass es so etwas wie Frevel nicht gebe, sei das oberste Motto des Kultes. Es sei alles erlaubt, was Lust und Vergnügen bereite. Wer sich weigerte, teilzunehmen, wurde erst missbraucht und dann umgebracht. Es sei eine unglaubliche Anzahl von Menschen verstrickt in den Kult, fast schon ein zweiter Staat im Staate, darunter auch Männer und Frauen aus der Nobilität. Der Bericht klingt nach einer recht aufgeblähten Verschwörungsgeschichte, die geradezu dafür geeignet ist, die Anhänger des Bacchus-Kultus angreifbar zu machen und sie der Strafe des Staates auszuliefern.

Der Konsul brachte seine beiden Hauptzeugen, Hispala und Aebutius, zunächst in Sicherheit und informierte dann den Senat, der sich über die Existenz einer so starken Untergrundbewegung natürlich bestürzt zeigte, den Staat in Gefahr sah und daher den Konsuln umfassende Vollmachten zur Untersuchung der Umtriebe gab. Für Denunzianten wurden hohe Belohnungen ausgesetzt. Ein Beschluss des Senats sollte nicht nur in Rom, sondern im ganzen italienischen Stammland bekanntgemacht werden, der alle bacchantischen Feiern verbot. Einfachen Beamten mit Polizeigewalt wurde befohlen, nach den Führern des Kultes zu fahnden, andere Beamte wurden angewiesen, Kultfeiern in Rom zu unterbinden. Anschließend wandten sich die Konsuln an das versammelte Volk und setzten es über das dem Staat angeblich drohende Unheil in Kenntnis, wobei sie vor allem darauf hinwiesen, dass hier junge Männer sich in einem Lastersumpf wälzten, die später mit der Waffe in der Hand das Vaterland verteidigen sollten, und stellten den Römern die rhetorische Frage, ob denn in Zukunft die Keuschheit der Frauen und Kinder von solchen geschützt werden soll, die an den lasterhaften Orgien teilnahmen. Anschließend wurde der Senatsbeschluss verlesen und die Belohnungen für Denunzianten benannt.

Die Verfolgungen der Anhänger des Bacchus-Kultes treffen mehr als 7 000 Personen

Livius berichtet, dass die Senatoren in Rom mehr als erschrocken waren über das geheime Treiben des Kultes. Sie seien bestürzt und in Panik gewesen. Das erklärt das abrupte und harte Vorgehen in der Verfolgung der Anhänger. *Offenbar bestand Sorge um die Integrität des aufstrebenden Staatswesens und die Entstehung einer Geheimbewegung, die immer mehr Anarchie und Sittenverfall verbreitete. Es handelt sich in der Folge um die größte bekannte Verfolgung eines religiösen Kultes in antiker Zeit. Das Ergebnis der*

Fahndung war über alle Maßen ergiebig: 7 000 Personen wurde eine Verwicklung in die Verschwörung zur Last gelegt. Viele versuchten, aus Rom zu fliehen. Etliche wurden jedoch an den Stadttores festgenommen. Livius berichtet auch von vielen Suiziden, um den Verfolgungen zu entgehen. Jene, die lediglich der Kultgemeinschaft angehört hatten, sich aber nachweislich nicht an Mord, Missbrauch und anderer Untat beteiligt hätten, wurden vermutlich bis zum Abschluss der Verfahren in Untersuchungshaft genommen. Die anderen – und damit die Mehrheit – wurden zum Tode verurteilt. Im Falle der Frauen überließ man im Rahmen der „*patria potestas*“, der väterlichen Macht, die Vollstreckung des Urteils ihren Familien. War von den Verwandten keiner dazu bereit oder fähig, erfolgte eine öffentliche Hinrichtung. Als dann wurden die bacchischen Schreine zerstört, nicht nur in Rom, sondern im gesamten römischen Einflussgebiet. Die Verfolgungen und Pogrome dauerten insgesamt fünf Jahre. Auch das römische Militär war an den Maßnahmen beteiligt. Nur dort, wo ein besonders altehrwürdiger Altar oder ein geheiligtes Kultbild sich befand, sah man von der Zerstörung ab. Als letztes empfingen die Kronzeugen Hispala und Aebutius ihre Belohnung. Beide erhielten eine große Summe aus der Staatskasse, Hispala wurde zudem einer freiborenen Frau weitgehend gleichgestellt. Die Verfolgungen der Bacchus-Anhänger gelten auch als die Blaupause der späteren Verfolgungen aus religiösen Gründen im römischen Reich, so der Druiden in Gallien und der Christen im Kernland Italien. Stets haben auch Verschwörungserzählungen und Ängste vor der Zerstörung der staatlichen Ordnung und der Gefährdung der eigenen Macht eine entscheidende Rolle gespielt.

Brot, Wein und Spiele – die Rolle des Staates im Umgang mit den Massen

Der Bacchanalien-Skandal im zweiten vorchristlichen Jahrhundert stellt ein wichtiges Beispiel dar, *wie sehr Obrigkeiten die Macht orgiastischer Rituale fürchten, insbesondere im Hinblick auf Sitte, Moral und staatliche Ordnung.* Die Bedenken gegen den orgiastischen Kult hat es sicherlich schon im antiken Griechenland gegeben, ohne dass sich dies bei der hochgradig zersplitterten Struktur des Landes je durchgesetzt hatte. Behnk (2009) meint, dass insbesondere die Tatsache, dass sich in der mänadischen Tradition ausschließlich Frauen zu nächtlichen Ritualen getroffen haben, Widerstände hervorgerufen haben sollte. Möglicherweise wirkte

die Tatsache, dass dieser Kult lange Zeit nur alle zwei Jahre für einige Tage ausgelebt wurde, schützend gegen solche Widerstände. Die Geschichte des thebanischen Königssohns Pentheus lehrte Bedenkenträgern darüber hinaus, dass sich Einzelwiderstand gegen den Gott und seinen Kult nicht lohnt, sondern im Gegenteil schmerzlich und tödlich endet. *Erst die stark durchorganisierte römische Staatsmacht kann es sich leisten, die Gerüchte und Verschwörungserzählungen über den Kult zum Anlass für ein beispielloses Verfolgungsinferno zu nehmen.* Der unbequeme und unberechenbare Kult wird zerschlagen und seine führenden Köpfe werden getötet. Besonders trifft es anschließend Frauen, die keine führenden Rollen in den Vereinen zur Vorbereitung und Durchführung der Bacchanalien mehr übernehmen durften.

Was die Berauschung der Massen angeht, macht die junge Großmacht Rom ähnliche Erfahrungen wie andere große Reiche zuvor, dass diese nämlich ein ambivalentes Phänomen darstellt, was nicht nur zersetzend und anarchisch, sondern auch stabilisierend und prokrastinierend wirken kann. Die Massen werden von Problemen des Staates und der Herrschenden abgelenkt und durch Brot, Wein und Spiele beruhigt und abgelenkt. Ein Prinzip, das bis in die Gegenwart hervorragend funktioniert.

Nach und nach baute der römische Staat ein System der Massenindoktrination zur Kontrolle des Volkes auf, das seinesgleichen sucht. Hierin gingen auch die Bacchanalien auf, die – staatlich gelenkt und kontrolliert – nun in gesteckten Grenzen und in urbanen Anlagen die Massen mit Wein und Spielen versorgten. Der Staat hatte die Kontrolle über Rausch und Ekstase weitgehend übernommen und damit das Wesen dieser Phänomene für alle Zeiten verändert. Die Rolle der anderen ekstatischen Techniken, Tanz, Erotik und Musik, wurde reduziert oder in andere Kontexte verlagert.

Berauschung und Beruhigung der Massen als Politikinstrument

Die Strategie, Unruhen der Massen zu dämpfen und sie sich gefügig zu machen, hat viele vorrömische Wurzeln. So wird berichtet, dass Alexander der Große nach seiner Rückkehr vom Indienfeldzug im Jahr 325 v. Chr., der in Realität ein Desaster war, bei dem drei Viertel seines Heeres durch Seuchen und Kämpfe gestorben waren, die Massen durch Dionysos-Feste in Berauschung versetzte (Gehrke, 1996). Er selbst habe sich beim Umzug als lebendiger Dionysos inszeniert und den Massen einen Triumph vorgespielt. Zu Ehren des Dionysos wäre an sieben

Tagen und Nächten Wein getrunken worden. Es ist leicht vorstellbar, dass die Freizügigkeit und Allverfügbarkeit des Weines mögliche rebellische Impulse der Massen im Keim erstickt haben.

Der Staat übernimmt die Kontrolle über Rausch und Ekstase und zerstört sie damit

Der Staat steht nun, ähnlich wie zuvor schon in ähnlichen Ansätzen in Babylon und in Ägypten, für die Versorgung der Massen mit Lust einerseits und für Disziplinierung andererseits. *Die Regulierung von Rausch und Ekstase durch die Herrschenden ist das Bestreben aller Herrschaftseliten bis auf den heutigen Tag und führte letztlich zur Zerstörung der archaischen Rausch- und Ekstaseformen.* Die Beruhigung und Betäubung der Massen durch – nun aber staatlich gelenkte – Vergnügungen und Feiern lösten die wilden, anarchischen Orgien der klassischen Antike ab. Nach wie vor wurden die menschlichen Bedürfnisse nach Rausch und intensiven Emotionen angesprochen, aber gleichzeitig auch in reglementierten Grenzen gehalten. Die späteren Gladiatorenspiele – vor allem in den Theatern des Reiches und im Colosseum als größter und wichtigster Veranstaltungsstätte – sind dafür lebendige Beispiele. Zur Unterhaltung und vermeintlichen Auslösung von massenhafter Ekstase dienten Darbietungen auf Leben und Tod mit Gladiatoren (Gefangenen, Sklaven) und wilden Tieren. Brot und Wein sollten die Zuschauer positiv stimmen und in eine angenehme, lockere und freudige Verfassung versetzen. *Das Ganze hatte systemisch die Funktion, die Massen zu beruhigen, von Missständen abzulenken und sich gewogen zu halten. Rebellische Impulse sollten im Keim erstickt werden. Sattheit, Erregung und Berauschung – so hatten die Machthaber schnell gelernt – sind die besten Voraussetzungen zum Machterhalt und zur Disziplinierung der Massen.* Die dionysischen bzw. bacchantischen Kultvereine, die auch schon vor den Verfolgungen von 186 v. Chr. bestanden, wurden kontrolliert und nach und nach mit staatsnahen Priestern und Angehörigen der herrschenden Oberschicht bestückt. *Die Umwandlung einer anarchischen Bewegung in eine staatlich regulierte, weitgehend sinnentleerte Feierorganisation vollzog sich in späteren Jahrhunderten immer wieder, so auch bei der Veränderung des Karnevals von einer obrigkeitskritischen Bewegung hin zu einer reinen Feier-, Trink- und Stimmmaschinerie.* Die Blaupause hierfür war die Geschichte der Zerschlagung und Anpassung der Bacchanalien während der römischen Republik.

Und heutzutage? Immer noch Streben nach Rausch und Ekstase!

Religionspsychologisch sind Dionysien wie auch Bacchanalien als ein rauschhafter Frühlings- und Fruchtbarkeitskult zu verstehen: Das von jedem erlebbare Überwinden der Jahreszeit Winter durch ein erneutes Wachsen von Vegetation bedeutet auch eine Überwindung von Ängsten, Grenzen und Barrieren. Immer wieder wurde dies in Beziehung zur menschlichen Lebens- und Daseinsfreude und zur Lust an der Lust (Erotik, Sexualität, Musik, Tanz) schlechthin gesetzt. Ekstatisch könnten Dionysien bzw. später Bacchanalien gewesen sein durch den Konsum von Alkohol, vor allem wenn dieser mit psychedelischen Substanzen (halluzinogene Pilze und Pflanzen wie Tollkirsche, Trompetenbaum) vermischt war, wie dies in der Antike durchaus üblich war. Die dem neuzeitlichen Karneval ähnelnde mehrtägige „Außeralltäglichkeit“ und antirationale Macht von Tanz, Maske, Rollenspiel der Dionysien bzw. Bacchanalien schuf gehobene, bisweilen manisch-ekstatische Stimmung, oft verbunden mit erotischer Lust und sexueller Enthemmung.

Diese Qualitäten der Ekstase haben für Menschen seit jeher hohe Attraktivität, insbesondere durch die neurobiologische Funktion des Selbstbelohnungssystems im Nucleus Accumbens („Mandelkern“) des meso-limbischen Systems unseres Gehirns: Essen, Trinken, aber vor allem Substanzkonsum haben dopaminerge Effekte, die als Wohlbefinden und Zufriedenheit empfunden werden und nach Wiederholung verlangen. Hinzu kommen die endorphinvermittelten Glücksgefühle dieser Substanzen, die zusammen mit den ebenfalls endorphinwirksamen Handlungen in den Bereichen Tanz, Musik und Erotik zu einem überaus attraktiven Gesamtzustand des ekstatischen Glücks führen. Auf der einen Seite steht also das nach wie vor hoch attraktive Glücks- und Ekstasegefühl durch Berausung, Tanz und Erotik, auf der anderen Seite lauert bei den herrschenden Eliten immer wieder die Angst vor der Zerstörung der Ordnung des sozialen Gefüges.

Staatskrisen durch Ekstasestreiben?

Dass Staaten durch den übermäßigen Drogenkonsum ihrer Bevölkerung wiederholt in Staatskrisen geraten sind, wie in vorchristlicher Zeit die römische Republik, lässt sich auch an der Geschichte des „war on drugs“ im späten 20. Jahrhundert unschwer erkennen. Dabei ist es die Angst vor der Zerstörung des Staates mehr als der eigentliche Drogenkonsum, der die dann herausziehenden Zwangsmaßnahmen in Drogengesetzen von Babylon bis

heutzutage befeuert. Solange Menschen sich nicht das Recht auf Rausch, das ein Naturrecht war und in archaischen Zeiten weitgehend angemessen durch Rituale kanalisiert wurde, zurückerobern, wird das Spannungsverhältnis zwischen dem fürsorgenden, aber auch kontrollierenden Staat und dem nach Lust und Ekstase strebenden Bürger, was aber auch das Risiko der Selbstzerstörung in sich trägt, weiterhin bestehen bleiben.

Aber auch der reale Verlust staatlicher Ordnung durch Substanzen droht. Hier jedoch eher durch übermäßige Repression und das Aufkommen mafiöser Strukturen im Drogenhandel: So wiesen oder weisen Staaten wie Mexico, Guatemala, aber auch Afghanistan, über viele Jahre eine so übermäßige Nähe zu Drogenproduzenten und -händlern auf, dass sie leicht erpressbar und manipulierbar wurden. Die Drogenkartelle sind für das eigene Gewinnstreben bereit, ganze Staaten zu labilisieren und durch Korruption den Beamtenapparat in Polizei und Justiz zu unterwandern. Die Ursachen und Erscheinungsformen der Staatskrisen haben sich über die Jahrhunderte gewandelt. Die Bezogenheit auf Drogen und die mit ihrem Konsum verbundenen Rituale und Erscheinungsformen sind geblieben.

Was bleibt von Dionysos – was wird kommen?

In einem tieferen Sinne kann Dionysos als Streiter für die Freiheit des Rausches, für die Ausschöpfung der Phantasien und das Erlebnis der Ekstase, und damit für die Freiheit des Menschen an sich gelten. Dabei ist er nicht frei von Regeln und Grenzen. Er konnte Glücksbringer und Verderber zugleich sein. Ablehnung der Ekstase und übermäßige gesellschaftliche Reglementierung schaden dem Kult und am Ende auch den Menschen. Das Recht des Menschen auf seine Freiheit an sich selbst und letztlich auf die Möglichkeit, seine engen Ich-Grenzen zu überwinden und Ekstase als Zeichen der Lebensfreude zu erleben, sind ein besonders hohes Freiheitsgut, das sich der Mensch des 20. Jahrhunderts durch Gewinnstreben, Konsumismus, Reglementierung und allerlei politische Winkelzüge weitgehend hat nehmen lassen¹. Die Ekstase ist im psychologischen Sinne nicht das Werk des Dionysos, sondern das Heraustreten des Charakters des Besessenen in die Gemeinschaft der Mitfeiernden.

Der Kult hat über Jahrtausende Spuren im Leben der Länder des Mittelmeerraums hinterlassen. Auch im Christentum finden sich viele Spuren. Allerdings war das Christentum, nachdem es im frühen vierten Jahrhundert im Römi-

¹ Vgl. <https://www.addiction.de/deutsche-drogenpolitik/> (abgerufen am 25.07.2021).

schen Reich zur Staatsreligion geworden war, zunehmend intolerant mit den alten Göttern und ihren Kulturen. So berichtet Kerényi (1998, S. 56) mit Bezug auf das zweite Konzil von Konstantinopel, dass im Jahr 691 die Kelterer bei ihrer Tätigkeit noch immerfort „Dionysos“ gerufen hätten. Das Konzil hat dies verboten wollen und empfahl, dass „Kyrie eleison“ gerufen werde. Nach und nach wurden die Wurzeln des einstmaligen mächtigen Dionysos-Kultes entfernt. Späterhin wurde Dionysos und sein römisches Pendant Bacchus zu einem reinen Gott des Weines, der eher auf Etiketten von Weinflaschen als in den Seelen der Menschen seinen Platz findet.

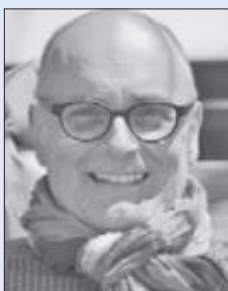
Dass ein wohl verstandener Dionysos den Mächtigen Angst machte und es auch heute noch täte, ist allzu naheliegend, widersetzt er sich doch der Formbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen. Langfristig sollten die Menschen anstreben, ihre selbst verschuldete Drogenunmündigkeit durch eine Strategie der Befreiung und des kontrollierten, verantwortungsvollen Umgangs mit Substanzen in eine regulierte Drogenmündigkeit zu verwandeln. Die archaischen Kulthandlungen um Drogen sind dabei ein Fingerzeig, wie dies gelingen könnte.

Literatur

- Behnk, J. (2009). *Dionysos und seine Gefolgschaft. Weibliche Besessenheitskulte in der griechischen Antike*. Hamburg: Diplomica.
- Bourguignon, E. (2004). Possession and trance. In C. R. Ember & M. Ember (Eds.), *Encyclopedia of medical anthropology*. Boston, MA: Springer. https://doi.org/10.1007/0-387-29905-X_15
- Burkert, W. (2011). Dionysos – „different“ im Wandel der Zeiten. Eine Skizze. In R. Schlesier (Hrsg.), *A different god. Dionysos and ancient polytheism* (pp. 15–22). Berlin: De Gruyter.
- Euripides. (2013). *Die Bakchen*. Stuttgart: Reclam.
- Gehrke, H.-J. (1996). *Alexander der Große*. München: C.H. Beck.
- Gödde, S. (2011). „Fremde Nähe“. Zur mythologischen Differenz des Dionysos. In R. Schlesier (Hrsg.), *A different god. Dionysos and ancient polytheism* (pp. 85–104). Berlin: De Gruyter.
- Gödde, S. (2016). Dionysische Ekstase in der griechischen Antike. In M. Schetsche & R.-B. Schmidt (Hrsg.), *Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände* (S. 131–156). Bielefeld: transcript.
- Henrichs, A. (2011). Göttliche Präsenz als Differenz: Dionysos als epiphanischer Gott. In R. Schlesier (Hrsg.), *A different god. Dionysos and ancient polytheism* (pp. 105–118). Berlin: De Gruyter.
- Hirschfelder, G. & Trummer, M. (2016). *Bier. Eine Geschichte von der Steinzeit bis heute*. Darmstadt: Theiss (WBG).
- Jaccottet, A.-F. (2011). Integrierte Andersartigkeit: Die Rolle der dionysischen Vereine. In R. Schlesier (Hrsg.), *A different god. Dionysos and ancient polytheism* (pp. 413–432). Berlin: De Gruyter.
- Jung, C. G. (1995). *Gesammelte Werke* (Sonderausgabe). Düsseldorf: Walter.
- Kerényi, K. (1998). *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (2. Aufl.). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nielsson, M. P. (1957). *The dionysiac mysteries of the hellenistic and roman age*. Lund: Gleerup.
- Otto, W. F. (2011). *Dionysos* (7. Aufl.). Frankfurt a. M.: Klostermann. (Erstauflage 1933)
- Platon. (1986). *Phaidros*. Stuttgart: Reclam.
- Riedl, M. (2012). The containment of Dionysos: Religion and politics in the bacchanalia affair of 186 BC. *International Political Anthropology*, 5(2), 113–134.
- Rüpke, J. (2006). *Die Religion der Römer. Eine Einführung* (2., überarb. Aufl.). München: C.H. Beck.
- Schaller, K., Kahnert, S. & Mons, U. (2017). *Alkohol-atlas Deutschland 2017*. Heidelberg: Deutsches Krebsforschungszentrum DKFZ.
- Schlesier, R. (2008). Dionysos als Ekstasegott. In R. Schlesier & A. Schwarzmaier (Hrsg.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase* (S. 28–41). Regensburg: Schnell & Steiner.
- Schlesier, R. (2011). Der bakchische Gott. In R. Schlesier (Ed.), *A different god. Dionysos and ancient polytheism* (pp. 173–202). Berlin: De Gruyter.
- Seaford, R. (2006). *Dionysos*. London: Routledge.
- Segal, C. (1978). The menace of Dionysos: sex roles and reversals in Euripides' bacchae. *Arethusa*, 11(1–2), 185–202.

Weiterführende Quellen

<https://www.die-goetter.de/griechische-goetter>
<https://www.geschichte-des-weines.de/>
https://www.deutschlandfunkkultur.de/wein-als-spiritueller-ge-trank-der-geist-im-reben-saft.1278.de.html?dram:article_id=485101



Prof. Dr. Michael Klein
 Rheinisches Institut für Angewandte
 Suchtforschung (RIAS)
 Aachener Straße 489
 D-50933 Köln
 mikle@t-online.de
 www.addiction.de

Maßnahmenplan für eine nachhaltige Reduktion drogenbedingter Todesfälle in Deutschland

Heino Stöver & Dirk Schäffer

Einleitung

Die Zahl der drogenbedingten Todesfälle in Deutschland nimmt seit zehn Jahren kontinuierlich zu und hat im Jahr 2020 mit 1581 Fällen einen neuen Höchstwert der letzten 20 Jahre erreicht (2001: 1835). Diese Entwicklung und der gesundheits-/drogenpolitische Umgang damit sind nicht länger hinnehmbar. Beileidsbekundungen und das Signal, Maßnahmen der Schadensminderung weiter zu unterstützen, reichen an dieser Stelle nicht aus. Stattdessen gilt es, in einer konzertierten Aktion einen Maßnahmenkatalog zwischen Bund und Ländern zu entwickeln mit konkreten Strategien, wie man den Tod vieler tausend Menschen, die aufgrund des Konsums illegalisierter Substanzen verstorben sind, vermeiden will.

Die vorhandenen Erkenntnisse werden in einem ersten Schritt zu den hier beschriebenen Strategien und Maßnahmen zusammengefasst.

Flächendeckende Verteilung von Naloxon

Der Anteil von Drogentodesfällen unter Einfluss bzw. Beteiligung von Opioiden liegt in den letzten Jahren zwischen 35 und 60 Prozent.

Der Wirkstoff Naloxon ist ein Opioid-Antagonist, der die potenziell tödlichen Auswirkungen einer Opioid-Überdosierung schnell und sicher verhindern kann. Es gilt daher Strukturen zu implementieren, die zum Ziel haben, alle Opioidkonsument*innen und die aktuell 81 700 substituierten Frauen und Männer sowie Personen, die als Partner*innen und Angehörige im Kontakt mit Opioidkonsument*innen stehen, mit einem Antidot als Nasenspray auszustatten. Zudem gilt es, Mitarbeiter*innen aller Ebenen des Drogenhilfesystems (niedrig- wie auch hochschwierig) und freiheitsentziehender Einrichtungen (Polizeiarrest, U-Haft, Strafhäft) einschließlich Einrichtungen der Besserung und Sicherung („Entziehungsanstalten“ gem.

§ 64 StGB, Maßregelvollzug) entsprechend auszustatten.

Hierzu gilt es, durch die Bundesärztekammer, die Landesärztekammern, den Dachverband der Suchtmedizin und der Straffälligen- und Bewährungshilfe deutliche Signale an niedergelassene Sucht- und Allgemeinmediziner*innen mit hausärztlicher Versorgung zu senden, um die proaktive Verschreibung eines entsprechenden Antidots für ihre Patient*innen sowie Personen, die den o. g. Zielgruppen angehören, sicherzustellen. Ein wichtiger Schritt dazu ist das am 1. Juli 2021 begonnene und auf drei Jahre angelegte Vorhaben des Bundesministerium für Gesundheit: „Konzeption, Umsetzung und Evaluation eines wissenschaftlichen Modellprojekts zur Durchführung deutschlandweiter qualitätsgesicherter Take-Home-Naloxon-Schulungen (NALtrain)“.

Sofortige Maßnahmen im Hinblick auf nichttödliche Überdosierung

Eine schnelle fachkundige Intervention und Unterstützung nach einer nicht tödlichen Überdosierung vermeidet oder verringert das Risiko einer erneuten drogenbedingten Notfallsituation.

So gilt es, Einrichtungen der Aids- und Drogenhilfe sowie die Straffälligen- und Bewährungshilfe für Maßnahmen wie Safer-Use-Trainings, Erste-Hilfe-Maßnahmen, Konsumkontrollprogramme mit dem Ziel des Risikomanagements fortzubilden und sie so in die Lage zu versetzen, Drogengebraucher*innen entsprechende Angebote zu machen.

Strukturreform für die opioidgestützte Substitutionsbehandlung

Die opioidgestützte Substitutionsbehandlung hat sich in den letzten 40 Jahren zur erfolgreichsten Behandlungsform der Opioidabhän-

gigkeit entwickelt: Sie ist die Methode der Wahl in der Behandlung opioidabhängiger Menschen.

Die Substitutionsbehandlung leistet einen wichtigen Beitrag zur Reduktion opioidbedingter Todesfälle, vermindert den Konsum illegalisierter Substanzen und trägt erheblich zu einer Reduktion von Infektionskrankheiten bei.

Damit die Substitutionsbehandlung diese positiven Effekte weiterhin generieren kann, ist eine Strukturreform dieser Behandlungsform unumgänglich. Um die bisherige Grenze der erreichten Opioidkonsument*innen von ca. 50 Prozent zu überwinden, gilt es, die Behandlungsform deutlich zu individualisieren. Hierzu zählen u. a.

- niedrigschwellige Zugänge zur Behandlung,
- Substitution unter dem Dach der Drogenhilfe,
- die Nutzung der gesamten Palette der zur Verfügung stehenden Medikamente,
- die Gleichstellung der Substanz Diamorphin als First-Line-Medikament,
- die Individualisierung der Behandlung durch Telemedizin und wohnortnahe Behandlungsmodelle,
- die Sicherstellung der Kontinuität der Behandlung bei Wechsel der Lebensorte (Freiheit, Haft, Therapie etc.),
- die Reform des Vergütungssystems.

Fokussierung auf den Konsum von Amphetamin und Metamphetamin

Die Zahl der drogenbedingten Todesfälle unter Einfluss von Amphetaminen und deren Derivaten sowie der stetige Anstieg von Personen, die Amphetamine und Metamphetamine konsumieren, ohne zielgerichtete, medizinische und soziale Hilfestellungen zu erhalten, muss zu schnellen und wirksamen Maßnahmen führen.

Hierbei gilt es, die Substitution von Amphetaminabhängigkeiten wissenschaftlich zu untersuchen und Angebote des Drug Checkings mit begleitenden Beratungsangeboten szenenah zu implementieren. In einer gemeinsamen Initiative von Politik, Fachverbänden, Wissenschaft und Betroffenen gilt es alles zu tun, um die rechtlichen und politischen Probleme, die einer Umsetzung entgegenstehen, zu diskutieren, um dann ein gemeinsames Vorgehen abzustimmen.

Einrichtung von Drogenkonsumräumen in allen Bundesländern

Drogenkonsumräume gewähren täglich vielen tausend Drogenkonsument*innen sichere Bedingungen für einen hygienischen und sicheren Konsum illegaler und legaler psychoaktiver Substanzen.

Trotz vieler Millionen Konsumvorgänge mit weitgehend unbekanntem Wirkstoffgehalt ist es aufgrund des schnellen und fachlichen Eingreifens von Mitarbeiter*innen bisher nur zu zwei Drogentodesfällen in 30 Jahren gekommen, die jedoch auf massive Vorerkrankungen der Betroffenen zurückzuführen waren.

Die Notfalldokumentationen vieler Einrichtungen weisen aus, dass Drogenkonsumräume jährlich in ca. 1000 Fällen medizinische Hilfe bei lebensbedrohlichen Notfällen leisten. Ohne die Angebote der Drogenkonsumräume läge die jährliche Zahl der drogenbedingten Todesfälle deutlich höher. Dies bedeutet, dass mit dem Ausbau dieser Angebotsform zumindest in allen Landeshauptstädten bzw. Großstädten ein wertvoller Beitrag zur Vermeidung drogenbedingter Todesfälle geleistet werden könnte. Zudem dient dieses Angebot vielen Konsument*innen als erste Kontaktaufnahme mit dem Hilfesystem. Die dort praktizierte erfolgreiche Vermittlung zu weiterführenden sozialen und medizinischen Angeboten leistet zudem einen Beitrag zur Risikominderung. Wir fordern dazu auf, das Thema „drogenbedingte Todesfälle und Maßnahmen zur Reduktion“ auf die Tagesordnung der Konferenz der Gesundheitsminister*innen zu setzen.

Monitoring der öffentlichen Gesundheit

Die wissenschaftliche Analyse der öffentlichen Gesundheit beinhaltet die kontinuierliche und systematische Erhebung, Analyse und Interpretation gesundheitsbezogener Daten, welche für die Planung, Umsetzung und Bewertung von Maßnahmen im Bereich der öffentlichen Gesundheit erforderlich sind. Die aktuell in Umsetzung befindliche Studie *DRUCK 2.0* muss ein erster Schritt auf dem Weg zu einem kontinuierlichen Monitoring des Wissens und Verhaltens von Drogengebraucher*innen sein. Nur auf Grundlage eines kontinuierlichen Monitorings kann es gelingen, passgenaue Hilfen auch zur Prävention von Drogennot- und Drogentodesfällen zu verankern.

Unterstützung von Menschen im Justizsystem und im Maßregelvollzug

Die hohe Prävalenz des Drogenkonsums bei Personen, die sich in Haft oder im Maßregelvollzug befinden, muss dazu führen, die Substitutionsbehandlung für opioidabhängige Menschen als State of the Art durchzuführen. Hierbei gilt als Zielmarke eine 50-prozentige Abdeckung anzustreben, wie sie auch außerhalb des Justizvollzugs erreicht wird (gegenwärtig ca. 24 %). Im Maßregelvollzug wird dieses anerkannte, evidenzbasierte Therapieverfahren nur sehr zurückhaltend eingesetzt. Eine Ausweitung wäre ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung. Mit einer flächendeckenden Substitution wird das Risiko von drogenbedingten Todesfällen im Justiz- und Maßregelvollzug deutlich reduziert. Zudem gilt es, alle Gefangenen, die als Konsument*innen illegalisierter Substanzen bekannt sind, im Rahmen der Entlassungsvorbereitung nach einer Kurzintervention mit einem Naloxon-Nasenspray auszustatten.

Opioidsubstitutionsbehandlung auch in Einrichtungen der medizinischen Rehabilitation Abhängigkeits-erkrankter

Die stationäre medizinische Rehabilitation Abhängigkeitserkrankter (Entwöhnungsbehandlung) ist seit etwa 40 Jahren jenen Drogenkonsument*innen vorbehalten, die selbst- oder fremdbestimmt eine dauerhafte Abstinenz von legalen und illegalen Substanzen als Ziel formulieren. Die Tatsache, dass dies vielen Drogenkonsument*innen nicht gelingt und dass die medizinische Rehabilitation vielen opioidabhängigen Menschen verschlossen blieb, hat nach vielen Diskussionen dazu geführt, dass einige wenige Einrichtungen auch substituierte Patient*innen aufnehmen. Hierbei

wird noch heute oftmals Wert darauf gelegt, dass eine Abdosierung innerhalb der Therapiezeit erfolgt. Ähnlich wie nach der Haftentlassung stellt eine vorzeitige oder fristgerechte Beendigung der Rehamaßnahme ein hohes Risiko für Überdosierungen bei Rückfällen infolge fehlender Opioidtoleranz dar. Der größte Teil dieser Einrichtungen bleibt substituierten Menschen immer noch versperrt. Dies obwohl sie hier wertvolle Hilfestellung zur Bewältigung eines Lebens mit begleitender Substitutionsbehandlung erhalten könnten. Es gilt, gemeinsam mit den Rentenversicherungsträgern darauf hinzuwirken, dass alle medizinischen Rehabilitationseinrichtungen auch für substituierte Menschen geöffnet werden.

Zudem ist darauf hinzuwirken, dass Personen, die die stationäre Rehabilitation verlassen, nach einer Kurzintervention zur Aufklärung und Anwendung ein Antidot (Naloxon) erhalten.



Prof. Dr. Heino Stöver

Professor für sozialwissenschaftliche Suchtforschung an der Frankfurt University of Applied Sciences, geschäftsführender Direktor des Instituts für Suchtforschung Frankfurt (ISFF) und Vorstandsvorsitzender von akzept e.V. (Bundesverband für akzeptierende Drogenarbeit und humane Drogenpolitik). www.isff.info
hstoever@fb4.fra-uas.de

Peter Schay, Roland Helsper, Niklas Helsper

Durchgerutscht: Kinder und Jugendliche zwischen den Hilfesystemen!

Analysen und Lösungsansätze
zur Sozialarbeit
in suchtblasteten Familien

Die Suchthilfe und Jugendhilfe haben die politische und moralische Verantwortung dafür, dass die vielschichtigen und unterschiedlichsten Probleme von „Kindern und Jugendlichen aus psychosozial belasteten und ‚armen‘ Lebensverhältnissen“ gelöst werden.

Etwa drei Millionen Kinder erleben bei ihrem Vater oder ihrer Mutter oder bei beiden Eltern eine schwere Suchterkrankung. Zwei Drittel dieser Kinder werden selbst psychisch krank – meist süchtig. Abhängigkeit, Armut, soziale Ausgrenzung und Diskriminierung vererben sich in Familien über Generationen, wenn nicht von außen eingegriffen wird.

Zuständig sind die Kinder- und Jugendhilfe und andererseits die Suchthilfe.

Beide Systeme kooperieren oft miteinander, sind jedoch in vielen Fällen mangelhaft koordiniert. Dementsprechend deprimieren die erzielten Ergebnisse. Nur eine kombinierte Hilfe aus beiden Systemen kann nachhaltig wirksam sein. Peter Schay und KollegInnen analysieren nicht nur die vielfältige Problematik, sondern berich-



ten auch über Formen der Zusammenarbeit in einzelnen Projekten. LeserInnen erfahren in den einzelnen Beiträgen viel Konkretes und auch sehr Persönliches, wie Kindern und Jugendlichen aus suchtblasteten Familien Wege für ein gesundes Leben geebnet werden können. In einigen Statements kommen auch betroffene Jugendliche selbst zu Wort.

Das Buch bietet eine reiche Zahl von Wegbeschreibungen und Anregungen für die Sozialarbeit. Der ebenso vorsichtige wie realistische und tatkräftige Optimismus der AutorInnen sollte in ihrer Fachwelt weite Verbreitung finden.

316 Seiten

ISBN 978-3-95853-701-9

25,00 €

ebook

ISBN 978-3-95853-702-6

15,00 €

Preise inkl. MwSt.



PABST SCIENCE PUBLISHERS
Eichengrund 28
D-49525 Lengerich/Westfalen

☎ +49 (0)5484 308 | ☎ +49 (0)5484 550
✉ pabst@pabst-publishers.com
🌐 www.pabst-publishers.com

Universitätslehrgang

Sucht – Beratung | Therapie | Prävention

ONLINE VERANSTALTUNGEN

Suchterkrankungen stellen neben den Herz-Kreislauf- und Krebserkrankungen die drittgrößte Krankheitsgruppe dar.

Der berufsbegleitende *Universitätslehrgang Sucht – Beratung | Therapie | Prävention* möchte Personen, die in psychosozialen/therapeutischen Einrichtungen, in Sozial-, Gesundheits- oder Bildungseinrichtungen tätig sind bzw. im beruflichen Kontext mit Suchtkranken und/oder deren sozialem Umfeld konfrontiert sind, vertiefende Kenntnisse zum Thema Sucht vermitteln.

Zielsetzung des Lehrgangs

Den Teilnehmer*innen sollen durch Beiträge nationaler und internationaler Expert*innen Theorie und Praxis in Prävention, Beratung und Therapie, sowie im professionellen Umgang mit Suchtkranken, Suchtgefährdeten und deren Umfeld vermittelt werden. Inhaltlich werden Suchtentwicklung, Diagnostik, Möglichkeiten der Suchtbehandlung, rechtliche und gesellschaftliche Aspekte, Suchtprävention und Sozialarbeit u.v.a. in den Blick genommen.

Der Lehrgang ist als umfassende Fort- und Weiterbildung konzipiert für: Ärzt*innen, Psycholog*innen, Psychotherapeut*innen, Sozialarbeiter*innen, Bewährungshelfer*innen, Exekutivorgane, Familienhelfer*innen, Jugendbetreuer*innen, Mitarbeiter*innen der Justiz, Pädagog*innen, Gesundheits- und Krankenpflegepersonal, u.a.m.

Umfang und Struktur des Universitätslehrgangs

Der Lehrgang dauert zwei Semester (Sommersemester 2022 – Sommersemester 2023) und gliedert sich in vier Module, die in acht Wochenendblöcken jeweils an Freitagen und Samstagen angeboten werden. Die Lehrinhalte der Wochenendveranstaltungen, die über das Videokonferenz-Tool Zoom durchgeführt werden, sind durch Eigenstudium zu vertiefen und zu ergänzen.

**Lehrgangsstart ist
der 25. März 2022**

Wissenschaftliche Lehrgangsleitung

Dr. Dominik Batthyány

Univ.-Prof. Dr. Martin Poltrum

Referent*innen (kleine Auswahl)

Univ.-Prof. Dr. Reinhard Haller (Vorarlberg)

Univ.-Prof. Dr. Anil Batra (Tübingen)

Univ.-Prof. Dr. Christian Haring (Hall i. Tirol)

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Meryam Schouler-Ocak (Berlin)

Univ.-Prof. Dr. Alfred Springer (Wien)

u.v.m.



Detaillierte Informationen, Curriculum,
Referent*innen, Kosten, Anmeldung unter
sfu.ac.at/suchtlehrgang