

Dionysos und Christus – ein archäologisches Zeugnis zur ‘Konfessionsangehörigkeit’ des Nonnos

Von Dietrich Willers, Bern

Friedrich-Wilhelm Deichmann
zum 17. Dezember 1990

Wer sich auf Pans Stadt einlässt, kann leicht auf die eine oder andere Weise gefoppt werden. Panopolis, das moderne Achmîm in Oberägypten, hat pharaonische Vergangenheit, war in der frühen Kaiserzeit eine der grossen Metropolen Ägyptens¹, und seine Gräber lieferten am Ende des 19. Jahrhunderts geradezu unübersehbar viele der sogenannten koptischen Stoffe. Die Folge ist, dass man kaum eine grössere Sammlung historischer Textilien namhaft machen kann, in der nicht Fragmente aus diesen Plünderungen Achmîms enthalten sind. Aber weder eine topographische Überblicksarbeit noch fundierte Grabungspublikationen geben Auskunft über das antike Panopolis². Topographische Enzyklopädien lassen das Lemma aus³.

Ähnlich intrigierend steht es, wenn man sich mit dem bedeutendsten Kopf spätantiker Zeit aus dieser Stadt befassen will: Nonnos von Panopolis hat das *opus immane* der Dionysiaka und die schmalere epische Paraphrase des Johannesevangeliums hinterlassen; aber alles, was der Leser dieser Werke zu den Umständen ihrer Entstehung wissen möchte, zur Person des Dichters, zur Datierung, zum geistigen und allgemeinen kulturellen Hintergrund dieser Texte, muss er fast allein aus ihnen selbst erschliessen, und das wird ihm nicht eben leicht gemacht. Der Dichter gibt in und zwischen den Zeilen so wenig von sich preis, dass die «nonnianische Frage», wie Francis Vian sie – im Blick auf

* Die Niederschrift der Notiz erfolgte im Herbst 1990. Thomas Gelzer las das Manuskript, bewahrte mich vor Irrtümern und gab Hinweise. Er wird weiterführende Überlegungen zum gleichen Gegenstand in der Publikation des Symposiums «Zur Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten», durchgeführt in Riggisberg 1991, vorlegen.

1 Plinius, *Nat. hist.* 5, 9, 49.

2 Beiträge jüngerer Zeit zu Achmîm-Panopolis: K. P. Kuhlmann, *Der Felstempel des Eje bei Achmim*, Mitt. d. D. Arch. Inst., Abt. Kairo 35 (1979) 165ff.; F. von Känel, *Achmîm et le 9e nome de Haute Egypte, de la 25e dynastie à l'époque Copte*, in: *L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches I* (Paris 1982) 235ff.; P. Kuhlmann, *Archäologische Forschungen im Raum von Achmîm*, Mitt. d. D. Arch. Inst., Abt. Kairo 38 (1982) 347ff.; Y. S.-S. al-Maşri, *Preliminary Report on the Excavations in Achmîm by the Egyptian Antiquities Organisation*, *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* 69 (1983) 7ff.; K. P. Kuhlmann, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmîm* (Mainz 1983) – der erste Schritt zu einer Sammlung der archäologischen Quellen; ebenda 50ff. zur Tragödie der Zerstörung der einzigartigen Nekropolen von Achmîm. N. Kanawati, *The Rock Tombs of El-Hawawish 1–9* (Sydney 1980–1989).

3 *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, hg. von R. Stillwell (Princeton 1979).

die «homerische» am Anfang aller Epik – nannte⁴, wie eh und je komplex und offen geblieben ist. Allerdings war der Kreis selbst professioneller Leser jahrzehntelang sehr klein, und erst seit Keydells Textausgabe von 1959⁵ hat sich das Interesse zumindest der Philologie allgemach belebt, wie ein Durchgang durch die *Années Philologiques* rasch zeigt⁶.

Auch Vians Zusammenfassung dessen, was man über den Menschen Nonnos und sein Werk erschlossen zu haben glaubte, wie er sie vor 15 Jahren in der Einführung dem ersten Band seiner französischen Neuausgabe voranstellte⁷, konnte allgemeine Anerkennung nicht finden. Dass die beiden inhaltlich so konträren Werke in der Tat von der gleichen Hand stammen, wird von niemandem mehr angezweifelt. Die *Dionysiaka* – so Vian – sind etwa in den Jahrzehnten zwischen 450–470 n.Chr. entstanden, während die *Metabolē* ein Jugendwerk aus dem Jahrzehnt nach dem Konzil von Ephesos (431) wäre. Was die Abfolge der beiden Werke angeht, so bestand in der älteren Forschung nicht nur keine Einigkeit, sondern ursprünglich liess man die *Dionysiaka* vorgehen, was vor allem inhaltliche Gründe hatte – aber dazu im Folgenden. Vians Erwägungen stützten sich vor allem auf Stil und Sprache⁸. Neuerdings wollte Barry Baldwin die Datierung des Nonnos wieder in Frage stellen⁹ und ihn in das 6. Jahrhundert, nämlich in die unmittelbare zeitliche Nähe des Kronzeugen Agathias rücken. Dass Agathias (*Hist.* 4, 23 N 257)¹⁰ den Nonnos unter die *νέοι ποιηταί* zählt und damit im Gegensatz zu den *πρότερον ποιηταί* sieht, könne nicht von einem Dichter gesagt sein, der ein Jahrhundert – oder sogar noch länger – zuvor geschrieben habe. Doch angesichts der dauerhaften Wirkungskraft und der bekannten Langlebigkeit literarischer Traditionen, erst recht epischer Traditionen, wird man dem Einwand nicht zustimmen. Gegenüber Homer und den frühen epischen Zyklen, die ja noch gelesen wurden, musste Nonnos auch für Agathias ein neuer, junger Dichter sein. Das Argument ist kein Anlass für eine grundlegende Revision der Chronologie.

Den Kern der ‘nonnianischen Frage’ bildet der befremdliche Gegensatz

4 F. Vian, in: *Actes du X^e Congrès de l’Ass. G. Budé* (Paris 1980) 78ff.; E. Livrea (unten Anm. 17) 99.

5 *Nonni Panopolitani Dionysiaca* rec. R. Keydell (Berlin 1959) 2 Bde.

6 Die – auf Vollständigkeit bedachte – Bibliographie der älteren Forschung bei G. D’Ippolito, *Studi Nonniani. L’epillio nelle Dionisiache* (Palermo 1964) 271ff.

7 *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques I: Texte établi et traduit par F. Vian* (Paris, «Les belles Lettres» 1976) IXff. Noch ohne die Kenntnis von Vian die Übersicht zu Testimonien, Autor und Datierungsfragen bei B. Abel-Wilmanns, *Der Erzählaufbau der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis* (Frankfurt a.M. 1977) 9ff. (ohne weiterführende Gesichtspunkte).

8 F. Vian, *Les Dionysiaques*, tome IX (1990) p. 41f. urteilt jetzt zurückhaltender: «On note des similitudes formelles (sc. von D. 25, 451–552) avec le ch. XI de la *Paraphrase* ...» «La prudence veut qu’on se borne à verser ces éléments au dossier de la chronologie nonnienne; ils peuvent néanmoins inciter à penser que les deux poèmes sont contemporains, comme le croit E. Livrea en se fondant sur d’autres arguments» (s. dazu unten Anm. 17).

9 B. Baldwin, *Eranos* 84 (1986) 60f.

10 Um 580 verfasst: Ebenda 60 Anm. 1. A. Cameron, *Agathias* (Oxford 1970) 9f.

des paganen Themas der Dionysiaka zur Evangeliendichtung der Paraphrase. Die Problematik betrifft die Persönlichkeit des Dichters und Denkers Nonnos, reicht aber weit über die Einzelperson hinaus. Das scheinbare Paradoxon der beiden kontrastierenden Werke zu erklären und zu verstehen beschäftigte die Nonnosinterpreten immer wieder erneut, was im Detail zu rekapitulieren bereits ein umfängliches Unternehmen wäre. Eine ältere Bewertung konnte nur in klaren Gegensätzen denken und argumentieren, wobei sich zwei historische Varianten anboten. Die eine wurde von der Forschung aufgegriffen: wenn die Dionysiaka so sehr vom «positiven und spezifischen Heidentum der Spätzeit» getragen sind¹¹, dann können sie nur einen Nichtchristen zum Autor gehabt haben; sie sind das ältere Werk, Nonnos konvertierte erst später nach der ersten Niederschrift der Dionysiaka zum Christentum (und das sei auch ein Grund für ihre Unfertigkeit). Erst danach entstand die *Metabolē*¹². Die alternative Bewertung, die die Paraphrase des Johannesevangeliums für das ältere Werk des jungen Nonnos hält, aber in den gleichen Gegensätzen denkt, müsste umgekehrt eine Apostasie, eine Rekonversion zum 'Heidentum' annehmen. Ausführlich begründet und entwickelt wurde diese Hypothese freilich nie, höchstens gelegentlich fragenderweise angedeutet¹³. Sie könnte sich darauf berufen, dass auch nach der spektakulären Apostasie Julians der Widerstand gegen das Christentum und die Rückwendung einzelner zum Glauben an die alten Götter auch in Ägypten bezeugt ist¹⁴.

Daneben gab es in der Nonnos-Diskussion immer die Position, beide Werke gemeinsam als die des Christen Nonnos zu verstehen¹⁵. Dabei fiel dann leicht das Stichwort vom «synkretistischen Charakter beider Werke»¹⁶, was in der schlagwortartigen Verknappung noch nichts erklärt. Mittlerweile ist der

11 So die Formulierung von H. Bogner, *Philologus* 89 (1934) 328.

12 Nach dem Vorgang älterer Autoren des 19. Jahrhunderts z.B. V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos*, *Stoicheia* 9 (Leipzig/Berlin 1930) 208f. und die zusammenfassende Vertiefung: derselbe, *Neue Heidelberger Jahrbücher* N.F. (1930) 1ff.; Bogner (oben Anm. 11) 320ff.; Q. Cautadella, *Studi It. Fil. Class. N.S.* 11 (1934) 15ff. und vor allem der Altmeister der Nonnosforschung Rudolf Keydell, z.B. *RE* XVII 1 (1936) 904ff. s.v. *Nonnos* Nr. 15.

13 Z.B. Stegemann, *Astrologie* (oben Anm. 12) 209 Anm. 1; R. Dostálova-Jeništova, in: *Aus der byzantinischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik*, hg. von J. Irmscher/A. Salac. *Berliner byzantinistische Arbeiten* 9 (Berlin 1957) 31ff., bes. 35; Vian (oben Anm. 7) p. XIVf.

14 R. Rémondon, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve–VIIe siècle)*, *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 51 (1952) 63ff. Die späten Vertreter eines standhaften Heidentums haben offensichtlich gerade für die Rezeption unserer Tage nicht geringe Anziehungskraft; ein eindrucksvolles neues Zeugnis bildet der Roman von Claude Delarue, *La mosaïque* (Paris 1986); übersetzt von I. Wehrli-Rudin, *Das Sonnenmosaik* (Zürich 1989).

15 Von den älteren z.B. Christ-Schmid, *Gesch. der griech. Lit.*⁶ (München 1924) 965ff.; J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis* (Breslau 1930); W. Fauth, *Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, *Hypomnemata* 66 (Göttingen 1981) 30.

16 Abel-Wilmanns (oben Anm. 7) 17f.; Vian, *Les Dionysiaques* t. IX (oben Anm. 8) 30. 42f.

Standpunkt, Nonnos habe auch die Dionysiaka als Christ geschrieben, anscheinend der allgemeingültige¹⁷. Bekräftigt wird das durch Spuren christlicher Terminologie in den Dionysiaka – ein Phänomen, das schon lange erkannt worden ist, das sich aber für die Entscheidung, welches der beiden Werke vorangeht, nicht nutzbar machen liess. Die Befunde lassen jeweils Deutungen in beide Richtungen zu¹⁸. Was also ist das Movens, das einen Christen dazu veranlassen kann, in über 25 000 Versen, die Geschichte und Geschichten über Dionysos, den ἀνδρομέης ... ἀλεξητήρα γενέυλης (D. 7, 96) auszubreiten? Forscher wie Francis Vian und Pierre Chuvin zogen sich auf den Standpunkt einer literarisch-ästhetischen Unverbindlichkeit zurück. Da auch die Christen Alexandrias ihre Bildung in Schulen erlangten, die an den paganen Traditionen festhielten, waren sie mit klassischer Kultur und Mythologie gleichsam vollgesogen. Sie kannten antike Magie und Mythologie, glaubten auch noch daran, und so konnte der Christ Nonnos Dionysos verherrlichen, ohne dass dies heidnische Propaganda gewesen wäre¹⁹. Das Werk der Dionysiaka sei «plus ou moins romanesque d'un antiquaire (et d'un rhéteur!) érudit, qui combine toutes sortes de registres: épique, erotique, bucolique, mythologie, orphique, astrologie, allégorique (au sein d'une interprétation allégorique et «physique» des dieux et des mythes divins)»²⁰. Chuvin ergänzte darüber hinaus und rückte Nonnos in ein Umfeld²¹, in dem auch die Angelegenheiten der Religion weitgehende Unverbindlichkeit erhalten hätten. Er will das Aperçu, mit dem ein französischer Hofmann der Zeit Napoleons III. auf die Aufforderung, die 'richtige' Religion anzunehmen, reagierte, auch für Nonnos gelten lassen: «Ich habe zu wenig Religion, um sie zu wechseln».

Dass es derlei religiöse Indifferenz blosser Namenschristen – und Namensheiden! – gab, bezeugen Dichter und Persönlichkeiten wie etwa Claudian auf der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert²². Aber hinsichtlich der Dionysiaka bleibt, wie mir scheint, ein Rest, der von dem *rubrum* des 'historisch-antiqua-

17 Vian (oben Anm. 7) IXff.; D. Gigli Piccardi, *Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys.* 45, 228–39, *Sileno* 10 (1984) 249–256; dieselbe, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli* (Firenze 1985); D. Ebener, in: *Nonnos. Werke in zwei Bänden.* Bibliothek der Antike (Berlin/Weimar 1985) I p. Vff.; P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis entre paganisme et Christianisme*, *Bulletin de l'association G. Budé* (1986) 387–396; E. Livrea, *Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia*, *Prometheus* 13 (1987) 97–123.

18 Vgl. z.B. Golega (oben Anm. 15); Gigli Piccardi 1984 (oben Anm. 17).

19 Zum Weiterleben des Mythos in frühbyzantinischer Zeit vgl. auch die knappen, aber lesenswerten Bemerkungen von H. G. Beck, *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie – Literatur – Gesellschaft.* Bayer. Akademie d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber. 1984, 5 (München 1984) 57ff.

20 So Vian (oben Anm. 7) p. XV; das Zitat aus einem Brief Francis Vians vom 5. 1. 1990.

21 Chuvin (oben Anm. 17) bes. 393f.; man vgl. wiederum Becks Bemerkungen auch zu Nonnos a.O. (oben Anm. 19) 63f.

22 Al. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius* (Oxford 1970) bes. 189; zur Tendenz des Buches ist korrigierend Ch. Gnilka, *Gnomon* 49 (1977) 26–51 heranzuziehen.

rischen Romans' nicht erfasst wird. Dionysos wird zu prononciert und ausdauernd als der Retter des Menschengeschlechts (oben S. 144) gepriesen, als dass man dies nur mehr als literarische Attitüde nehmen kann. Andererseits gründet die Soteriologie letztlich in der Kraft des 'sorgenlösenden Weines' οἴνου λυσιπόνου (D. 25, 369) – ein weiterer für den modernen Leser schwer zu ertragender Widerspruch²³. Enrico Livrea ging kürzlich so weit²⁴, dass er, einen alten Vorschlag wiederaufnehmend, in Nonnos den späteren Bischof von Edessa in der Osroene, der ebenfalls im 5. Jahrhundert n.Chr. lebte, erkennen wollte²⁵. Gleichwohl sah er den literarischen Sinngehalt der Dionysiaka nur in der «summa der Mythen, die mit einer der vornehmsten antiken Soteriologien verbunden sind, eben der dionysischen, propädeutisch gerichtet an ein Publikum gebildeter Heiden, das der natürliche Adressat des Johannes-Gedichts war» (a.O. 122). Von den acht Argumenten, die Livrea zur Identifizierung des Dichters mit dem Bischof beibrachte, hat keines Beweiskraft, und auch ihre Summe macht die Verbindung nicht wirklich wahrscheinlich. Wichtiger aber ist die Frage nach dem Sinngehalt der Grossdichtung. Ist nicht doch die scharf akzentuierte Gegenposition einer Prüfung wert: «una intenzionale demolizione ironica della religione pagana»²⁶?

Die interpretatorische Arbeit an dem weitläufigen Werk ist offensichtlich immer noch nicht an ein Ende gekommen. Hierzu positiv beizutragen übersteigt die Kompetenz des Berichterstatters dieser Zeilen. Er möchte vielmehr die Nonnosleser auf einen Befund aus der Zeit um 400 n.Chr. aufmerksam machen, in dem der Erlöser Dionysos und der andere Erlöser Christus buchstäblich dicht beieinanderliegen und offensichtlich nicht auf beiläufige, sondern auf bedeutungsvolle Weise miteinander verbunden sind. Die Abegg-Stiftung in Riggisberg/Kanton Bern erwarb vor wenigen Jahren die Fragmente eines grossen Wandbehangs mit dionysischer Thematik (Abb. 1)²⁷. In einer ornamentalisierten Arkadenarchitektur sind Teilnehmer des dionysischen Thiasos aufgereiht. Die Figuren – mit lebhaft farbiger Wolle in das Leinen

23 Auf einige Widersprüchlichkeiten wies D. Ebener in der Einführung seiner Übersetzung (oben Anm. 17) hin.

24 Livrea (oben Anm. 17).

25 Nach dem Vorgang älterer Humanisten (Livrea [oben Anm. 17] 122 Anm. 62) auch von H. Reich, *Der Mimus. Ein litterar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch* (Berlin 1903) I 1, 106f. vorgeschlagen.

26 Bei P. F. Beatrice, in: *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane II* (Casale Monferrato 1983) 2417 s.v. Nonno di Panopoli als ein mögliches Grundmuster der Interpretation (der Hinweis auf das Stichwort bei Livrea [oben Anm. 17] 122).

27 Erste Hinweise und Abbildungen: M. Flury-Lemberg/D. Willers, *Der Dionysos-Behang der Abegg-Stiftung*

M. Flury-Lemberg, *Textil-Konservierung im Dienste der Forschung* (Riggisberg 1988) 364ff. Abb. 771–786; D. Willers, *Wissenschaftl. Zeitschr. der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock, G-Reihe 37* (1988) 76ff. Abb. 1–2. – Die definitive Publikation, die auch die Einzelnachweise für das im Folgenden Mitgeteilte enthalten soll, wird von den genannten Autoren und L. Kötzsche vorbereitet.

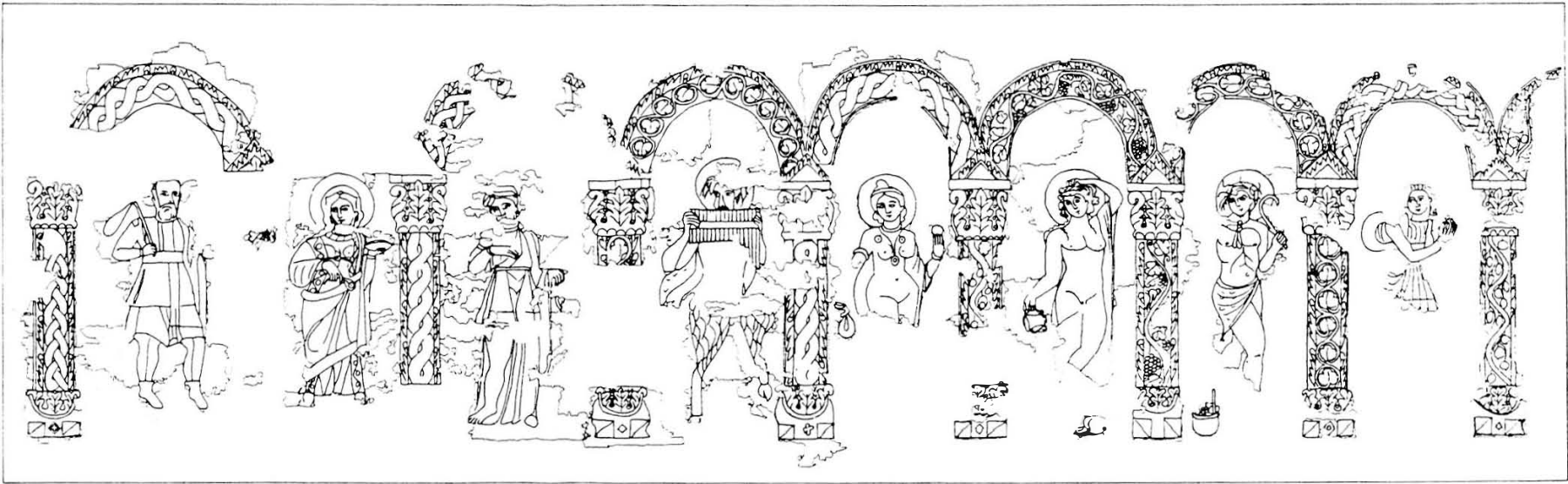


Abb. 1. Abegg-Stiftung, Riggisberg. Dionysos-Behang, Zeichnung der Rekonstruktion
(Länge des Erhaltenen ca. 7,30 m).

eingewirkt – haben nahezu Lebensgrösse, so dass allein das Erhaltene auf Abmessungen von 2,20 m Höhe und 7,20 m Länge kommt – zur Zeit der grösste erhaltene antike Textilrest. Wenn die Mitte zwischen dem Paar Dionysos und Ariadne, heute die fünfte und sechste Figur von links, liegt – und dass dem so ist, wird von der Ordnung der Architektur angezeigt –, wenn man ferner zusätzlich links eine weitere Figur ergänzt, wozu Anlass besteht, und wenn man schliesslich annimmt, dass die Figurenreihe zu beiden Seiten des Götterpaares gleich gross war – was nicht zu beweisen ist –, dann wäre der Wandbehang in seinen ursprünglichen Abmessungen über 10 m lang gewesen.

Inhaltlich ist von Bedeutung, dass das Thema sich nicht in der Darstellung eines Thiasos erschöpft, sondern dass es sich konkret um eine Initiation in die dionysischen Mysterien handelt. Die Reihe beginnt innerhalb des Erhaltenen links mit dem alten Silen, der die Geissel schultert, das Flagellum, das nicht nur auf dem berühmten Fries der Mysterienvilla begegnet²⁸. Auf einem römischen Reliefspiegel des 2. Jahrhunderts in Boston vollzieht der alte Silen die Geisselung mit eben dem Instrument²⁹, das der Silen des Riggisberger Behangs schultert, und auf einem frühbyzantinischen Silberteller in Genfer Privatbesitz zeigt eine Mänade dieselbe Geissel bedeutsam vor³⁰. Im Behang folgt als zweite Person die Initiandin, als einzige durch einen blauen Nimbus gekennzeichnet, sodann eine weitere weibliche Figur, deren rechtes Bein nackt aus dem Gewand heraustritt, auch dies ein Zug, der typologisch nicht isoliert ist³¹. Womöglich haben wir in ihr Mystis zu erkennen. Die restlichen Personen sind leicht auszumachen. Es sind in der Reihenfolge der Rekonstruktion Pan, Ariadne, Dionysos mit dem Kantharos und dem Panther zu seinen Füßen, ein Satyr mit Pedum und Fruchtkorb und eine tänzerisch bewegte Mänade.

Das Ensemble ist keine individuelle und singuläre Erfindung, sondern hat auch als Ganzes typologische Parallelen. Zwei direkte Repliken sind im modernen Denkmälerbestand bekannt, zum einen die Fragmente, die sich in Berlin befanden und 1945 verloren gingen³² – Dionysos und die Initiandin waren im selben Typus wiedergegeben wie im Exemplar Riggisberg, die beiden

28 Th. Kraus, *Lebendiges Pompeji* (Köln 1973; mehrere Nachauflagen) 9ff. Abb. 119–127, bes. 124f., hier die Geissel noch in einer älteren Form.

29 C. C. Vermeule/M. Comstock, *Sculpture in Stone and Bronze. Additions to the Collections 1971–1988* (Boston 1988) Nr. 95 (B 400).

30 K. Weitzmann (Hg.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, Nov. 19, 1977 through Feb. 12, 1978 (New York 1979) 149f. Nr. 128. M. X. Garejou, Lausanne bereitet eine andere Interpretation des Geräts als Schlegel eines Musikinstruments vor.

31 Vgl. z.B. die Mänade auf der frühbyzantinischen Silberschale in St. Petersburg; A. Effenberger u. a., *Spätantike und frühbyzantinische Silbergefässe*. Ausstellung Berlin 1978–1979 (Berlin 1978) 166f. Nr. 18 Abb. 88 (im Katalog sind die Mysteriengeräte Geissel und Glöckchen in der Hand der Mänade verkannt).

32 O. Wulff/W. F. Volbach, *Spätantike und koptische Stoffe aus ägyptischen Grabfunden in den staatlichen Museen* (Berlin 1926) 7f. Nr. 9240.9241.9243.9244. Taf. 4. 5. 44.

anderen Figuren könnten Typen entsprechen, die im Riggisberger Behang verloren sind –, zum anderen die Reste eines Behangs im New Yorker Kunsthandel mit einer Replik des geißeltragenden Silens, die bisher noch unpubliziert sind. Wir haben es also mit einer Gattung textiler dionysischer Behänge zu tun, die offensichtlich in Ägypten beheimatet war: für die Exemplare einst in Berlin und im Kunsthandel wird Herkunft aus Ägypten angegeben; Fundort oder Herkunft des Riggisberger Behangs sind nicht bekannt, aber angesichts des Erhaltungszustands wird man Herkunft aus Ägypten zumindest vermuten. Auch unter den wenigen sonst erhaltenen Resten textiler 'Megalographien' dominiert das Thema des Dionysischen in auffälliger und überproportionaler Weise³³. Unmittelbaren Aufschluss über die ursprüngliche Funktion derartiger Wandbehänge erlaubt diese Beobachtung freilich noch nicht. Man wird allenfalls fragen können, ob sie einst die Vereinslokale dionysischer Mysterienvereine schmückten, die es in nicht geringer Zahl gegeben haben muss³⁴. Die Datierung des Riggisberger Dionysos-Behangs kann sich nicht auf archäologische Kriterien einer absoluten Chronologie stützen und muss, wenn nicht naturwissenschaftliche Analysen zu Hilfe kommen, innerhalb der relativen Reihung der nicht eben zahlreichen erhaltenen Reste erfolgen. Für die Beurteilung der schon länger bekannten Fragmente hat das zur Folge gehabt, dass die Ansätze einer absoluten Chronologie in krasser Weise differieren. Wir schlagen für den Riggisberger Behang einen Ansatz in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n.Chr. vor, müssen aber für die Begründung auf die versprochene Publikation verweisen.

Doch der kulturgeschichtlich aufschlussreichste Befund, der den Dionysos-Behang in den Kontext des «spätantiken Synkretismus» rückt, ist der folgende. Unmittelbar auf dem Woll-Leinen-Behang lag ein Seidengewebe (Abb. 2)³⁵, das in einer zweifarbigen Technik ebenfalls eine figürliche Darstellung zeigt, und zwar nach der für diese Klasse der Seidengewebe kanonischen Ausbildung in einem Rapport einer sich wiederholenden Abfolge. Erhalten ist eine christliche Szenenfolge von Mariens Tempelgang, der Erwählung des Joseph, der Verkündigung an Maria, der Geburt Jesu und dem ersten Bad des Kindes, teilweise durch Beischriften ausdrücklich erläutert. Die Bearbeiterin der Marienseide, Lieselotte Kötzsche, datiert sie vorläufig in die zweite Jahrhunderthälfte des 4. Jahrhunderts, spätestens aber auf die Jahrhundertwende vom 4. zum 5. Jahrhundert, was einen Abstand von etwa zwei Generationen zum Dionysos-Behang bedeutet.

33 Es sei hier nur auf ein weiteres Riggisberger Fragment mit einer kithar spielenden Mänade hingewiesen – Rest eines Stoffes, dessen Fragmente sich heute auf drei Museen verteilen: D. G. Shepherd, *The Bulletin of The Cleveland Museum of Art* 63 No. 10 (Dec. 1976) 306ff. Abb. 1. 3. 9. 12; Flury-Lemberg 1988 (oben Anm. 27) 384ff. Abb. 793–795.

34 A. Geyer, *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit* (Würzburg 1977) 29ff. 134ff.

35 Flury-Lemberg 1988 (oben Anm. 27) 367ff. Abb. 785. 787–792.

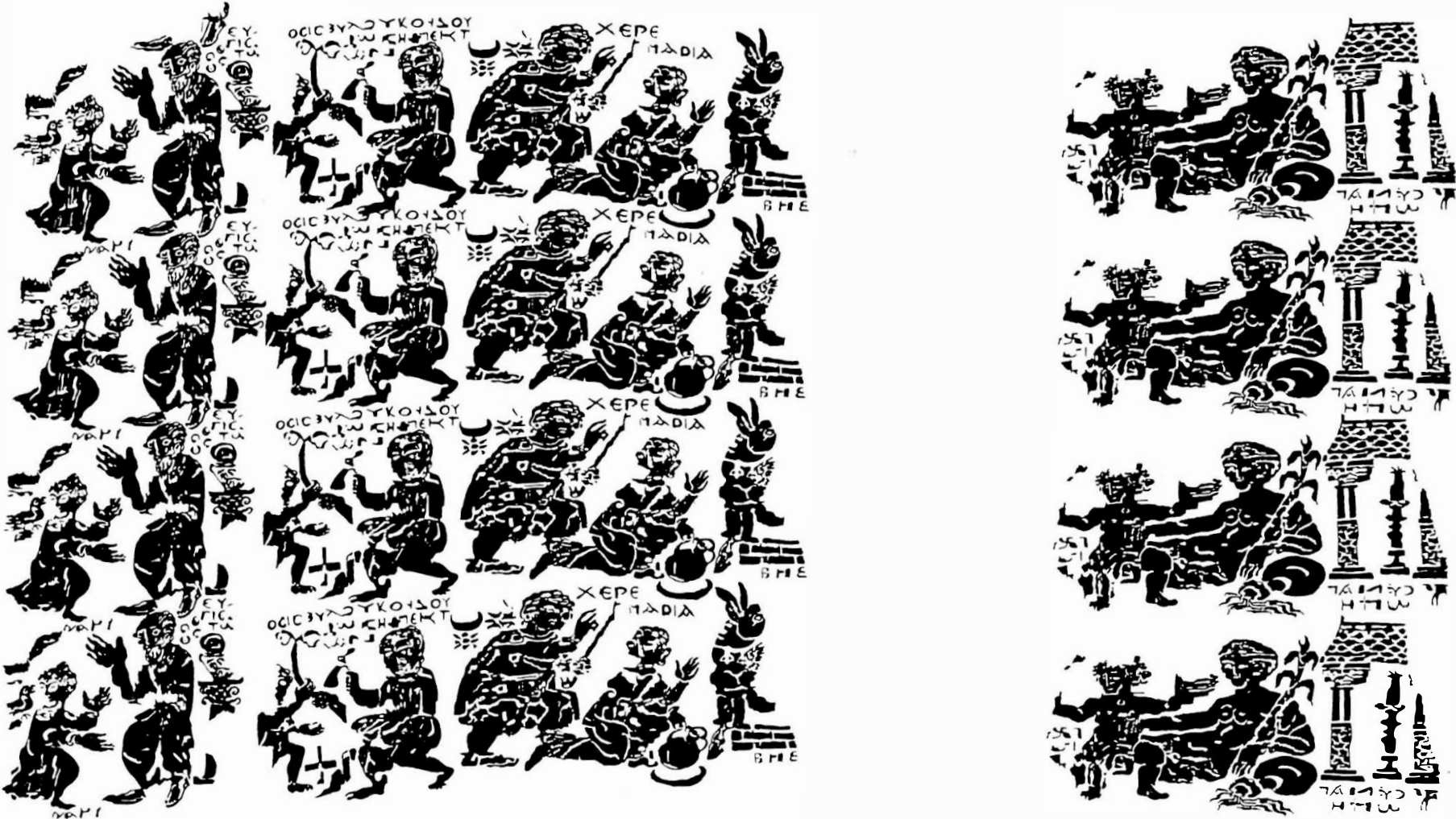


Abb. 2. Abegg-Stiftung, Riggisberg. Marienseide, Rekonstruktion des Musterrapportes (Breite ca. 50 cm; aus demselben Fundkontext wie der Dionysos-Behang).

In letzter Verwendung freilich kam beides, der grosse Wandbehang und der christliche Seidenstoff, in ein gemeinsames Grab. Bewiesen wird das nicht nur durch die Zusammengehörigkeit beider und den Fund der Seide unmittelbar auf dem Woll-Leinen-Behang, sondern auch durch die weiteren Spuren der Bestattung: Aschenrückstände, Haare, Gazestückchen³⁶. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass das unbekannte Grab, in dem in letzter Verwendung Behang und Marienseide endeten, das Grab eines Christen war und dass es irgendwo in Ägypten etwa zu der Zeit angelegt wurde, als Nonnos in Panopolis geboren wurde.

Irgendwo in Ägypten? Es gibt erste Indizien, dass Panopolis auch als Fundort der grossformatigen Behänge von Bedeutung ist. Jedenfalls sind die beiden einzigen Fundortangaben, die für Fragmente von Behängen aus dem Werkstattumkreis des Riggisberger Dionysos-Behangs heute zur Verfügung stehen, eben Achmîm-Panopolis! Das Fragment einer Säule mit dem Weinlaub- und Rebendekor, wie er neben dem Dionysos des Riggisberger Behangs auftritt, im Berliner Kunstgewerbemuseum wurde ohne Fundortangabe und Information bekanntgemacht³⁷. Laut Inventar stammt das Fragment jedoch «von einem Begräbnisplatz in Achmîm». Das gleiche gilt von einem New Yorker Fragment eines grossen Baumes³⁸, das als anonymes Streufund gilt, sich aber einst als Erwerbung aus Achmîm in Robert Forrers Besitz befand³⁹. Dass das antike Panopolis ein ausgemachtes Zentrum der Weberei und Textilindustrie war, davon geben die antiken Quellen ein deutliches Bild⁴⁰. Sollten wir auf diese Weise zu unserem Ausgangspunkt zurückgeführt sein?

Der Wandbehang und der Seidenstoff waren auch zu ihrer Zeit Kostbarkeiten, was sich übrigens auch an antiken Flickstellen im Behang, die seine Dauer verlängern sollten, erweist⁴¹. Derlei wurde nicht beiläufig-zufällig zusammengefügt, sondern mit Bedacht vereint. Und es ist sicher nicht allein der materielle Wert, der den Rang der Grabbeigaben ausmacht. In ihnen nur kostbare Raritäten zu sehen heisst, sich über den Bildinhalt in unzulässiger Weise hinwegzusetzen. Der Woll-Leinen-Behang bietet nicht einfach eine Evokation dionysischer Göttlichkeit, sondern stellt mit der Initiationsthematik ein Programm dar. Das gleiche gilt für die Seide, auch wenn der erhaltene Ausschnitt fragmentarischer ist und offenbleiben muss, in welchem Masse das Ganze

36 Ebenda 367.

37 Berlin, Kunstgewerbemuseum Inv. 86.1054 (M. Dimand, *Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien* [Leipzig 1924], Taf. 13 Abb. 46 mit S. 48ff.); freundliche Hilfe zu diesem Fragment gaben D. Kötzsche und Frau W. Berner-Laschinski, beide Berlin.

38 New York, Cooper-Hewitt Museum (*Pagan and Christian Egypt*. Ausstellungskatalog New York, Brooklyn Museum 1941 [Nachdruck Chicago 1969]) Nr. 152.

39 R. Forrer, *Die Graeber- und Textilfunde von Achmim-Panopolis* (Strassburg 1891) Taf. 11 Nr. 7.

40 E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Égypte romaine*, *Archiwum Filologiczne* 9 (1965) 55. 157f. und passim.

41 Flury-Lemberg 1988 (oben Anm. 27) 380 Abb. 784.

noch erweitert war. L. Kötzsche erkannte, dass die Szenenfolge des Fragments von dem apokryphen Protevangelium des Jakobus abhängt⁴², das in besonderer Weise mit Ägypten verbunden ist. Auch hier ist also ein erzählerisches Programm verwirklicht. Dass der materielle und der inhaltliche Rang beider Denkmäler in der skizzierten Weise zusammengehen, beide dabei weit über alle durchschnittlichen Zeugnisse hinausragen⁴³, das in erster Linie berechtigt zu der Annahme, dass wir es mit einer christlichen Bestattung zu tun haben. Der christliche Seidenstoff muss dabei im Grabzusammenhang auch innen und zunächst beim Toten gelegen haben. Der Verstorbene des unbekanntes Grabes oder die Angehörigen um jenen Toten bestimmten zugleich die grossartige Darstellung vom Herrn der dionysischen Mysterien und die Bilder vom Erdenleben des Marien- und Gottessohnes für das gleiche Grab und vereinten sie auf eine Weise, die es – wie wir meinen – bei der Nonnos-Lektüre zu beachten gilt.

- 42 *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, von E. Hennecke, 3. Aufl. W. Schneemelcher, Bd. I Evangelien (Tübingen 1959) 277–290; *New Testament Apocrypha*, hrsg. von R. McL. Wilson, Bd. I (London 1963) 370ff.
- 43 Zur dionysischen Ikonographie vgl. vorläufig L. Francia, *Elementi dionisiaci e loro significato nella produzione figurativa dell'Egitto tardo-antico*, in: *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea. Atti del congresso internazionale di Amalfi, 5–8 dicembre 1983*, hg. von L. Serra (Napoli 1986) I 261ff. [Korrekturzusatz: Soeben erscheinen zwei Beiträge von Janine Balty, auf die auch deswegen gerne hingewiesen wird, weil der Austausch mit der Autorin zum Verständnis des Dionysos-Behangs in Riggisberg wesentlich beigetragen hat: *Notes d'iconographie dionysiaque: La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène)*, *Mél. de l'école française de Rome. Antiquité* 103 (1991) 19–33; *La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène)*. Bibliothèque archéologique et historique. Institut français d'archéologie du proche-orient (1990)].

Mitteilungen

Ankündigung

Das VII. Internationale Kolloquium für Lateinische Sprachwissenschaft wird an der Hebräischen Universität, Jerusalem, vom 19. bis 23. April 1993 abgehalten. Kontaktadresse: Prof. Dr. Hannah Rosén, Fachbereich Klassische Philologie, Hebräische Universität, IL-91905 Jerusalem; Telefax (+972)(2)322-545; E-mail: HANROSEN@HUIJVMS.BITNET oder HANROSEN@VMS-HUJI.AC.IL