Domenico Accorinti

Nonnos und der Mythos: Heidnische Antike aus christlicher Perspektive

Γιατὶ τὰ σπάσαμε τ' ἀγάλματά των,
γιατὶ τοὺς διώξαμεν ἀπ' τοὺς ναοὺς των,
διόλου δὲν πέθαναν γι' αὐτὸ οἱ θεοί.
(Konstantin Kavafis, Ἴωνικόν)

Zum Gedenken an
Bernard Gerlaud (1939 – 2010)

1. Das Thema: „Wie gingen die Christen mit dem Mythos um?“

„Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike“, so lautet das interessante Thema, das sich diese internationale Frankfurter Tagung vorgenommen hat, in unterschiedlichen Aspekten zu behandeln. Einerseits scheint dies eine glückliche Fortsetzung der Reihe von wertvollen Vorträgen zu sein, die im Wintersemester 2003 – 2004 am Lehrstuhl für Alte Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen abgehalten wurde und eine bedeutende Sammlung, „Griechische Mythologie und frühes Christentum“, hervorgebracht hat.¹ Andererseits erinnert der Titel der Konferenz an das Werk von Hugo Rahner, „Griechische Mythen in christlicher Deutung“, einen Meilenstein in der vergleichenden Religionsgeschichte.² Diese Problematik betrifft eine der 101 wichtigsten Fragen, die Ulrike und Jörg Rüpke versucht haben, in ihrem schönen Büchlein „Götter und Mythen der Antike“ zu beantworten: „Wie gingen die Christen mit dem Mythos um?“ Obwohl es, wie die Autoren selbst einräumen, schwierig ist, eine Antwort auf diese Frage zu geben,³ müssen wir aber, und das ist die Absicht dieser Konferenz, die komplexen Gründe für die anhaltende Lebendigkeit und Wirkung der antiken Mythologie in der christlichen Spätantike verstehen.

1 R. von Haehling (Hrsg.), Griechische Mythologie und frühes Christentum (Darmstadt 2005). Ich danke Professor Hartmut Leppin herzlich für die Einladung zu dieser Tagung. Ihm verdanke ich auch die deutsche Übersetzung einiger Zitate.

2 H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung [1945]. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von A. Rosenberg (Basel ²1985).

3 U. Rüpke/J. Rüpke, Die 101 wichtigsten Fragen. Götter und Mythen der Antike (München 2010) 38.

2. Der Dichter Nonnos von Panopolis: Forschungsstand

Aus dieser Perspektive ist der Fall des Dichters Nonnos von Panopolis (ca. 400 – 470), Verfasser des Riesenepos der Διονυσιακά, 48 Bücher (ebenso viele wie *Ilias* und *Odyssee* zusammen) mit insgesamt 21.286 Hexametern, und der Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου, einer metrischen Paraphrase des Johannes-Evangeliums, 21 Bücher mit insgesamt 3660 Hexametern, paradigmatisch. Ob Nonnos Heide oder Christ war, ist seit langer Zeit umstritten. Diese Aporie, es dreht sich um die problematische Koexistenz von *Dionysiaka* und *Paraphrase*, das eine ein mythologisches Epos, das andere ein christliches Gedicht, wurde von Margarete Riemschneider am Ende ihres „Im Garten Claudias“ (1970), eines historischen Romans, der vom Leben des Nonnos inspiriert war, eindringlich vorgetragen. Denn die Autorin lässt das Manuskript der *Paraphrase*, das nach dem Tod des Dichters in seiner Bibliothek verstaubte, zu einem Rätsel für die Nachfahren der Gelehrten werden:

Die Paraphrasen des Johannesevangeliums verstaubten in seiner Bibliothek.

Die Gelehrten vieler Jahrhunderte haben sich seither den Kopf darüber zerbrochen, wer sie geschrieben haben könnte. Dem Stil nach Nonnos. Aber der Dichter der *Dionysiaka*?

Ein Heide?⁴

Es sind nun mehr als vierzig Jahre seit der Erscheinung des Buches von Riemschneider vergangen, das zwar äußerst verdienstvoll für die Nonnos-Studien ist,⁵ doch niemand könnte – zumindest glaube ich das – ihre abschließende Behauptung teilen: „Niemand hätte ein Christ die ‚Dionysiaka‘ schreiben können.“⁶

Lassen Sie mich jedoch die Hauptpunkte der Religion und Kultur des Nonnos, die ich vor kurzem im Artikel für das „Reallexikon für Antike und Christentum“ behandelt habe, zusammenfassen.⁷ In der Vergangenheit wurden besonders zwei Lösungen für die scheinbare Unvereinbarkeit von *Dionysiaka* und *Paraphrase* vorgeschlagen: 1) Nonnos war, wie Synesios, Claudianus, Dracontius, Ausonius, Sidonius Apollinaris, Palladas, Agathias und die Rhetoren der Schule von Gaza (Prokopios, Chorikios, Aeneas), ein Vertreter des heidnisch-christlichen religiösen Synkretismus der Spät-

4 M. Riemschneider, *Im Garten Claudias*. Kulturgeschichtlicher Roman über den letzten großen Dichter der Antike (Leipzig 1970) 207.

5 Vgl. M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, in: J. Irmscher (Hrsg.), *Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR*, 1 (Berlin 1957) 46–70; dies., *Die Rolle Ägyptens in den Dionysiaka des Nonnos*, in: P. Nagel (Hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*. Tagungsmaterialien der II. koptologischen Arbeitskonferenz des Instituts für Byzantinistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg am 12. und 13. Dezember 1966 (Halle 1968) 73–83.

6 Riemschneider (s. Anm. 4) 210; vgl. D. Hernández de la Fuente, *Nonnos' Paraphrase of the Gospel of John: Pagan Models for Christian Literature*, in: J. P. Monferrer-Sala (Hrsg.), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy* (Piscataway, NJ 2007) 169–190, hier 173 Anm. 22.

7 D. Accorinti, *Art. Nonnos von Panopolis*, in: *RAC* 25 (2013) 1107–1129, hier 1111–1113.

antike (Golega);⁸ 2) Nach der Abfassung der *Dionysiaka* trat Nonnos zum Christentum über und verfasste die *Paraphrase* (Bogner, Keydell).⁹

Gegenwärtig wird in der Forschung die Bekehrungsthese abgelehnt, da man meint, dass Nonnos Christ gewesen sein müsse (Cameron),¹⁰ und es scheint wahrscheinlich, dass die beiden Werke eine kulturelle Äußerung des synkretistischen Milieus von Panopolis sind, was durch archäologische Zeugnisse gestützt wird.¹¹ Insbesondere haben „Dionysos der Erlöser“ (1985), eine Studie von Wiktor A. Daszewski über die spätantiken Bodenmosaiken aus Nea-Paphos (4. Jh.), in der der Autor eine monotheistische Deutung des Bildkomplexes im ‚Haus des Aion‘ vorschlug, und „Dionysus und Christus“ (1992), ein Artikel von Dietrich Willers zur Religionszugehörigkeit des Dichters von Panopolis, in der Nonnosforschung eine große Resonanz hervorgerufen.¹² Diese Beiträge haben in der Tat zu der Annahme geführt, dass der Held des nonnianischen Epos als ein erlösender Gott interpretiert werden kann.¹³ Doch

⁸ J. Golega, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum (Breslau 1930) 80 f.

⁹ H. Bogner, Die Religion des Nonnos von Panopolis, *Philologus* 89 (1934) 320–333. R. Keydell, Art. Nonnos (Nr. 15), in: RE 17.1 (1936) 904–920, hier 905, 910 f., 915 f.

¹⁰ A. Cameron, Poets and Pagans in Byzantine Egypt, in: R. S. Bagnall (Hrsg.), *Egypt in the Byzantine World 300–700* (Cambridge/New York 2007) 21–46, hier 36–38, 43 f.

¹¹ L. Miguélez Caverio, Poems in Context. Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200–600 AD (Berlin/New York 2008) 191–263. Zu Panopolis und Schenute von Atri (ca. 347–465), Abt von zwei Männerklöstern und einem Frauenkloster in Panopolis, vgl. M. Westerhoff, „[...] die hellenischen Herzen, die unter euch sind“ – Schenute und die ‚Hellenen‘ in seinem Traktat *Contra Origenistas*, in: S. G. Vashalomidze/L. Greisiger (Hrsg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags* (Wiesbaden 2007) 87–96, bes. 87–89 (für ein PDF dieses Artikels danke ich dem Autor); H.-J. Cristea, Schenute von Atri: *Contra Origenistas*. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96) (Tübingen 2011) 111–122; A. G. Lopez, Shenoute of Atri and the Uses of Poverty. Rural Patronage, Religious Conflict, and Monasticism in Late Antique Egypt (Berkeley/Los Angeles/London 2013) 19–26.

¹² W. A. Daszewski, Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Cypern (Mainz 1985). D. Willers, Dionysos und Christus – ein archäologisches Zeugnis zur ‚Konfessionsangehörigkeit‘ des Nonnos, *MH* 49 (1992) 141–151.

¹³ G. W. Bowersock, Hellenism in Late Antiquity (Ann Arbor 1990) 44: „If there is any trace in this work [*Dionysiaka*] of the Christian empire in which it took shape, it is in the redemptive role of Dionysus“; 49–50: „Publishing the mosaic at New Paphos for the first time, the Polish archaeologist Wiktor Daszewski entitled his work, *Dionysos der Erlöser*, ‘Dionysus the Redeemer.’ He could not have chosen a better title to suggest the soteriological aspects of the god.“ S. McNally, Syncretism in Panopolis? The evidence of the ‚Mary Silk‘ in the Abegg Stiftung, in: A. Egberts/B. P. Muhs/J. van der Vliet (Hrsg.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Leiden/Boston/Köln 2002) 145–164, hier 147: „One scholar [D. Willers] has argued that Nonnos’ writings show at the same time a genuine reverence for both Christ and Dionysos.“ Vgl. P. Talloen, From Pagan to Christian: Religious Iconography in Material Culture from Sagalassos, in: L. Lavan/M. Mulryan (Hrsg.), *The Archaeology of Late Antique ‚Paganism‘* (Leiden/Boston 2011) 575–607, hier 578: „[O]ne deity in particular appears to have been the focus of much attention in Sagalassos and throughout the eastern Mediterranean during the 4th c. A.D., namely Dionysus. His popularity is attested both in literary sources

bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung des Buches von Daszewski erschien die Erwiderung Johannes Deckers mit dem provokativen Titel „Dionysos der Erlöser?“ (1986), der zufolge die dionysische Ikonographie der Mosaikbilder neutral ist: „Das Mosaikbild im ‚Haus des Aion‘ ist keine heidnische Ikone!“¹⁴ Aber die monotheistische Interpretation des Dionysos-Mosaiks aus dem ‚Haus des Aion‘ wurde kürzlich von Elizabeth Kessler-Dimin wieder unterstützt. Sie sieht dies als ein Zeichen dafür, dass die heidnischen Religionen in der Spätantike noch lebendig waren.¹⁵

Im Gegensatz zu dem, was Hans Bogner und Rudolf Keydell vorausgesetzt hatten, hat Francis Vian eine religionslose Interpretation der *Dionysiaka* geliefert: 1) Das Interesse des Nonnos am orphisch-eleusinischen Ritual und an den dionysischen Mysterien sei nur oberflächlich; 2) Die *Dionysiaka* enthielten keine Heilstheologie, denn „Dionysos n'est pas un Rédempteur au sens chrétien du terme“, und daher wolle Nonnos Dionysos nicht Christus gleichstellen; 3) Die *Dionysiaka* ließen sich als ein Kapitel der Universalgeschichte (~ Peisander von Laranda, 3. Jh. n. Chr., Verfasser der verlorenen Ἡρωικὰ Θεογονία in nicht weniger als 60 Büchern) deuten.¹⁶ Dagegen denkt Daria Gigli Piccardi, dass die „Christianisierung des Dionysos“ das Ziel des Nonnos sei,¹⁷ und Enrico Livrea schlägt eine typologische Deutung der *Dionysiaka* vor: Dionysos sei die Vorankündigung eines rettenden Gottes.¹⁸ Nach Wolfgang Liebe-

(most notably the *Dionysiaka* of Nonnus of Panopolis) and material culture, and perhaps reflects his rising position in the pagan pantheon at that time. Indeed, Dionysus may have been promoted as an alternative to Christ, facilitated by their shared characteristics of miraculous birth, mystery cult and divine resurrection.“

14 J. G. Deckers, *Dionysos der Erlöser? Bemerkungen zur Deutung der Bodenmosaiken im ‚Haus des Aion‘ in Nea-Paphos auf Cypern* durch W. A. Daszewski, RQ 81 (1986) 145–172, hier 161, vgl. 167: „Wie falsch es ist, von der Darstellung ‚heidnischer‘ Götter und Heroen auf Objekten dieses Bereichs [des privaten Luxus‘ und Daseinsgenusses] auf die Religion ihrer Benutzer zu schließen, zeigen am besten die Reliefs der kostbaren Silbergeräte der Christin Proiecta, auf denen sich um die Venus marina Nereiden, Seekentauren und Amorini fröhlich tummeln.“

15 E. Kessler-Dimin, *Tradition and Transmission. Hermes Kouroutrophos in Nea Paphos, Cyprus*, in: G. Gardner/K. L. Osterloh (Hrsg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World* (Tübingen 2008) 255–280. Für eine ähnliche strittige Interpretation eines Mosaiks s. R. Talgam/Z. Weiss, *The Mosaics of the House of Dionysos at Sepphoris, Excavated by E. M. Meyers, E. Netzer, and C. L. Meyers* (Jerusalem 2004) 127–131.

16 F. Vian, *Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos*, JS (juillet-décembre 1994) 197–233, hier 224 = ders., *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par D. Accorinti (Alessandria 2005) 513–550, hier 541.

17 D. Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache. Introduzione, traduzione e commento, I* (Canti I-XII) (Mailand 2003) 66–83, hier 82.

18 E. Livrea, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B. Introduzione, testo critico, traduzione e commento* (Bologna 2000) 72–76; kritisch gegenüber dieser Lesart ist P. F. Beatrice, *Art. Nonno di Panopoli*, in: A. Di Berardino (Hrsg.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genua/Mailand ²2007) II, 3530–3533, hier 3531. F. Jourdan, *Dionysos dans le Proteptique de Clement d'Alexandrie. Initiations dionysiaques et mystères chrétiens*, RHR 223 (2006) 265–282 hat recht überzeugend dargelegt, dass, im Gegensatz zu Orpheus, „Clément d'Alexandrie ne propose pas de voir

schuetz, dem Autor des Beitrags „The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus“ (1996), könnte Nonnos in den *Dionysiaka* auch eine apologetische Haltung gegen die heidnische Mythologie einnehmen. Doch sein Riesenepos erweist sich als „a kind of encyclopedia“ (vergleichbar mit Macrobius, Martianus Capella, Johannes Lydos, Johannes Malalas).¹⁹

Die Neutralität der klassischen Kultur zwischen dem 5. und 7. Jh., die sich nicht mit dem Christentum verschmelzen ließ, sondern neben diesem gedanklich einherging, wird von Anthony Kaldellis, Pierre Chuvin und Alan Cameron auch in Bezug auf Nonnos betont: Es sei falsch, einige Werke als Auswirkung des zeitgenössischen Lebens anzusehen oder, um Camerons „The Last Pagans of Rome“ zu zitieren,

if a forty-eight-book work entirely dedicated to Dionysus in a highly classicizing style turns out to have no real pagan content or purpose, Dionysiac scenes in traditional domestic contexts like silver plate and textiles are best read as decorative rather than devotional.²⁰

Auch wenn die *Dionysiaka* nur ‚Literatur‘ wären, ohne Beziehung zwischen Text und Kontext, was ich kaum glaube,²¹ ist es dennoch ebenso möglich, dass die antiken Leser dem Gedicht eine symbolisch-allegorische Bedeutung beimaßen, sodass das gebildete, christliche wie heidnische Publikum, das der Adressat der beiden Werke gewesen sein muss, die Kontrastimitation in der *Paraphrase* selbst (z. B. Christus/Dionysos oder Christus/Hermes) finden konnte.²²

Von diesem Standpunkt aus ist das neue Buch Robert Shorrock's „The Myth of Paganism“ (2011) ein origineller Beitrag zum besseren Verständnis der Welt des

en Dionysos une préfiguration du Dieu chrétien. [...] Le païens cultivés en effet établissaient d'eux-mêmes ce parallèle, et ce parfois pour denoncer la vanité de la figure christique“ (274).

19 W. Liebeschuetz, The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus, in: P. Allen/E. M. Jeffreys (Hrsg.), The Sixth Century – End or Beginning? (Brisbane 1996) 75–91, bes. 82–88.

20 A. Kaldellis, Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition (Cambridge 2007) 174–178. P. Chuvin, Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien (Paris 2009) 367–370; ders., Revisiting Old Problems: Literature and Religion in the Dionysiaca, in: K. Spanoudakis (Hrsg.), Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World (Berlin/New York 2014) 3–18, bes. 12–18. A. Cameron, The Last Pagans of Rome (Oxford 2011) 698–706, hier 701. Vgl. F. Graf, Myth in Christian Authors, in: K. Dowden/N. Livingstone (Hrsg.), A Companion to Greek Mythology (Malden, MA/Oxford 2011) 319–338, bes. 328f.

21 Vgl. R. Keydell, Kulturgeschichtliches in den Dionysiaka des Nonnos, in: Περπαγμένα Θ' Διεθν. Βυζαντινολ. Συνεδρίου II (Athen 1955) 486–492 = ders., Kleine Schriften zur hellenistischen und spätgriechischen Dichtung (1911–1976), zusammengestellt von W. Peek (Leipzig 1982) 516–522.

22 Zum Zielpublikum des Dichters s. Th. A. Schmitz, Nonnos und seine Tradition, in: St. Alkier/R. B. Hays (Hrsg.), Die Bibel im Dialog der Schriften (Tübingen/Basel 2005) 195–216, hier 215f.; S. Matzner, Christianizing the Epic – Epicizing Christianity: Nonnus' Paraphrasis and the Old-Saxon Heliand in a Comparative Perspective. A study in the Poetics of Acculturation, Millennium 5 (2008) 111–145, hier 142f.; G. Agosti, Greek Poetry, in: S. F. Johnson (Hrsg.), The Oxford Handbook of Late Antiquity (New York 2012) 361–404, hier 380–382.

Nonnos und zur Überwindung der irreführenden Gegenüberstellung der beiden Werke, *Dionysiaka* und *Paraphrase*: Nonnos' Schwanken zwischen Heidentum und Christentum, der klassischen und der christlichen Kultur, drückt die zwei dichterischen Tendenzen in der spätantiken Literatur aus, das heißt, die Möglichkeit zu entscheiden, ob man ‚Musendichter‘ oder ‚Dichter Christi‘ sein will, und dies soll nicht so sehr als eine Gegenüber-, sondern vielmehr als eine Nebeneinanderstellung der zwei Sphären, deren Verhältnis nicht durch eine Trennungslinie bestimmt ist, betrachtet werden.²³ Zu Recht hat Shorrock zur Nebeneinanderstellung des Christlichen und des Dionysischen in Nonnos angemerkt:

Nonnus' transformation of the story of Christ into Classical epic is no mere literary exercise. The juxtaposition of the *Paraphrase* with the world of Dionysus and the *Dionysiaka* has elucidated a complex web of correspondences and points of intersection. The text of the *Paraphrase*, drawing on the rich seam of Dionysiac imagery already present in John's Gospel, encourages us to reflect on the intersection between Christ and the figure of Dionysus and his world. The *Paraphrase* does not present a simple mapping of Dionysiac imagery onto Christian; nor does it provide us with any neat conclusions about the relationship between Classical tradition and the Christian world. At the heart of the relationship between these two spheres lies an essential, one might say Dionysiac, instability – a disturbing (yet exhilarating) refusal to dictate and determine meaning.²⁴

3. Nonnos und der Mythos

Hinsichtlich des Gebrauchs des Mythos bei Nonnos gibt es noch keine allgemeine Untersuchung wie die von Vappu Pyykkö über die griechischen Mythen bei Basileios von Kaisareia, Gregorios von Nazianzos, Gregorios von Nyssa und Johannes Chrysostomos (1991), obwohl uns die wichtige Monographie von Pierre Chuvin, „Mythologie et géographie dionysiaques“ (1991), und einzelne Beiträge zu verschiedenen mythologischen Themen wie beispielsweise Keydells „Mythendeutung in den *Dionysiaka* des Nonnos“ (1961) zur Verfügung stehen.²⁵ Eine solche Untersuchung wäre wünschenswert und würde zweifellos durch die Verwendung des „Index général des noms propres“, welchen die Budé-Ausgabe der *Dionysiaka* bereitgestellt hat, erleichtert werden.²⁶ Nun stimmt es zwar, dass eine umfassende Behandlung des Themas fehlt, aber wir können dennoch behaupten, dass die Haltung des Nonnos sich sowohl von der

²³ R. Shorrock, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity* (London 2011), bes. 13–48, 120–123; vgl. die Besprechung von S. Bär, *Plekos* 14 (2012) 95–105.

²⁴ Shorrock (s. Anm. 23) 78.

²⁵ V. Pyykkö, *Die griechischen Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos* (Turku 1991). P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis. Préface d'E. Will* (Clermont-Ferrand 1991). R. Keydell, *Mythendeutung in den Dionysiaka des Nonnos*, in: G. Radke (Hrsg.), *Gedenkschrift für G. Rohde* (Tübingen 1961) 105–114 = ders., *Kleine Schriften* (s. Anm. 21) 523–532.

²⁶ Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XIX. Index général des noms propres, établi par F. Vian et M.-Ch. Fayant (Paris 2006).

Intransigenz gegenüber dem Heidentum der Apologeten als auch von den moralischen Absichten des Fulgentius (5.–6. Jh.), des Verfassers der *Mythologiae*, unterscheidet.²⁷ Vielleicht ist seine Annäherung an den Mythos mit der des Dracontius zu vergleichen, wenn wir die Bemerkungen Roswitha Simons aufnehmen wollen:

Die Verarbeitung und Darstellung von Mythen ist für Dracontius wie auch für andere Autoren der ausgehenden Spätantike nicht mehr problematisch, sie muß nicht gerechtfertigt werden. Die Mythen sind ein Kulturgut wie anderes paganes philosophisches Gedankengut auch, das integriert ist in ein christlich bestimmtes Weltbild.²⁸

4. Das Motiv des nekrophilen Inders (Dion. 35.21–78) und der Penthesileiamythos

Eine der Episoden der *Dionysiaka*, die am stärksten die Bearbeitungsweise des Mythos im Werk des Nonnos verdeutlicht, ist das Motiv des nekrophilen Inders im 35. Buch (21–78),²⁹ das von der Liebe *post mortem* des Achilleus zu Penthesileia, der Amazonenkönigin, die den Trojanern zu Hilfe kam und von Achilleus getötet wurde, inspiriert ist.³⁰ Diesem Thema, das dem homerischen Epos fremd ist und Gegenstand der verlorenen *Aithiopsis* des Arktinos von Milet war, begegnet man in der Literatur und in der Ikonographie seit der archaischen Epoche, und es ist weit verbreitet. Die ausführlichste Darstellung der Penthesileia-Geschichte findet sich, wie gut bekannt ist, bei Quintus von Smyrna (3. Jh. n. Chr.) im ersten Buch der *Posthomerica* (538–781). Doch in den spätantiken Mosaiken ist das Motiv wenig belegt, trotz zahlreicher literarischer Zeugnisse, die seit dem Hellenismus die erotische Komponente akzentuiert haben.³¹ Nonnos überträgt den Penthesileiamythos, dessen berühmteste Rezeption in

²⁷ Dazu E. Albu, Fulgentius the Mythoclast: Cooling Pagan Passions in Christian Late Antiquity, *Electronic Antiquity* 14 (2010–2011) 83–96; É. Wolff/Ph. Dain (Hrsg.), Fulgence, *Mythologies* (Ville-neuve d'Ascq 2013) 18–21.

²⁸ R. Simons, Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und Pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike (Leipzig 2005) 368.

²⁹ Ausg.: H. Frangoulis/B. Gerlaud, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, XII, Chants XXXV et XXXVI. Texte établi, traduit et commenté par H. F. avec la collaboration de B. G. (Paris 2006).

³⁰ F. Schwenn, Art. Penthesileia, in: RE, Suppl.-Bd. 7 (1940) 868–875, hier 872–874. E. Berger, Art. Penthesileia, in: LIMC 7.1 (1994) 296–305. Zur Rezeption des Amazonenmotivs s. C. Reinle, *Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterlichen Amazonenbildes*, HZ 270 (2000) 1–38; S. Andres, *Le Amazzoni nell'immaginario occidentale. Il mito e la storia attraverso la letteratura* (Pisa 2001); ders., *Le Amazzoni nordiche tra localizzazioni geografiche e appropriazioni mitiche*, *Classiconnorroena* 29 (2011) 5–93 (url: <http://www.tema.unina.it/index.php/Classnorr/article/view/849/1526>); C. Schubert/A. Weiß, *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte* (Berlin/New York 2013).

³¹ G. Arrigoni, *Pentesilea e Marcia Elice. La bellezza dell'Amazzone come ricordo d'amore*, *Archeologia Classica* 33 (1981) [1984] 253–272, hier 256 f. F. Ghedini, *Achille ,eroe ambiguo' nella produzione*

der Neuzeit das gleichnamige Drama von Heinrich von Kleist (1808) ist,³² auf eine jungfräuliche Bakchantin aus dem Gefolge des Dionysos.³³ Während des Massakers der Bassariden, das am Anfang des Buches beschrieben wird (1–20), hat ein anonymes Inder eine der Bakchantinnen tödlich mit dem Speer durchbohrt. Von ihrer nackten Schönheit ergriffen, verliebt sich der Mörder, wie einst Achilleus (27 ὥς περ Ἀχιλλεύς), in die Sterbende und er hätte sich mit der von ihm getöteten Bakchantin geschlechtlich vereint, hätte er keine Furcht vor dem Zorn des Königs Deriades gehabt (21–35a):

Καί τις ὑπὲρ δαπέδοιο περισκαίρουσα κονίη
παρθενικὴ γυμνοῦτο· παρελκομένου δὲ χιτῶνος
ἀγλαΐη κεκόρυστο καὶ ἱμείροντα φονῆα
οὔτασεν οὐτῆθεῖσα, βέλος δὲ οἱ ἔπλετο μορφή
καὶ φθιμένη νίκησε· κατ' ἀντιβίοιο δὲ γυμνοί
μηροὶ ἐθωρήχθησαν, ὅσπευτ' ἑρῶτων.
Καὶ νῦ κε νεκρὸν ἔχων πόθον ἄπνοον, ὥς περ Ἀχιλλεύς,
ἄλλην Πενθεσίλειαν ὑπὲρ δαπέδοιο δοκεύων
ψυχρὰ κονιομένης προσπτύξατο χεῖλεα νύμφης,
εἰ μὴ Δηριαδῆος ἐδείδιεν ὄγκον ἀπειλῆς.
Καὶ γυμνῆς σκοπίαζεν ἀναινομένης χροῶ κούρης,
καὶ σφυρὰ λευκὰ δόκευε καὶ ἀσκεπέων πτύχα μηρῶν,
καὶ μελέων ἔψαυσε καὶ ἤψατο πολλάκι μαζοῦ
οἰδαλέου ῥοδόεντος, ἐοικότος εἰσέτι μήλῳ.
Ἦθελε καὶ φιλότῃτι μιγῆμεναι·

25
30
35

Eine der Bakchen, die über den Boden hin rollte, entblößte | dabei die Glieder. Ihr Unterkleid rutschte zur Seite, mit ihrer | Schönheit als Waffe verwundete, selber verwundet, sie ihren | Mörder durch wildes Verlangen. Ihr wurde die Schönheit zum Treffer, | sterbend errang sie den Sieg. Die nackten Schenkel durchbohrten | gleichsam mit Pfeilen den Gegner, Schützen, die Liebe erweckten. | Beinahe hätte der Inder, verliebt in die Tote, am Boden, | wie einst Achilleus, aufs neue Penthesileia vor Augen, | innig die kalten Lippen des Mädchens geküßt, das im Staube | lag. Doch er stockte aus banger Furcht vor der Weisung des Königs, | schaute nur auf das nackte Mädchen, das ihm versagt war, | sah auf die hellen Knöchel, den Winkel zwischen den Hüften, | tastete über die Glieder, ergriff mehr als einmal die straffen, | rosigen Brüste, so lieblich wie Äpfel. Verlangen nach einer | Liebesvereinigung wollte ihn überwältigen.³⁴

Schließlich, frustriert von seiner sinnlosen Sehnsucht (35b–36), hält der Inder eine längere Rede (37–77), in die Nonnos die Prosopopöie der verstorbenen Bakchantin einfügt (49b–53a), und setzt seinen Weg fort (78):

musiva tardo antica, *AnTard* 5 (1997) 239–264, hier 258–260. G. Agosti, *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache*, III (Canti XXV-XXXIX) (Mailand 2004; ³2013) 562–564. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 5 f.
32 Vgl. B. Greiner, *Art. Penthesileia*, in: M. Moog-Grünwald (Hrsg.), *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart* = DNP, Suppl.-Bd. 5 (Stuttgart/Weimar 2008) 557–562, hier 560 f.

33 Penthesileia wird bei Nonnos nur in Buch 35 erwähnt.

34 Übers.: D. Ebener, *Nonnos, Werke*, I: Leben und Taten des Dionysos I-XXXII. II: Leben und Taten des Dionysos XXXIII-XLVIII; *Nachdichtung des Johannesevangeliums* (Berlin 1985) II, 32f.

οὐπὲ δὲ κάμνων	35
τοίην ἱμερόεσσαν ἀνήρυγεν ἄφρονα φωνήν· „Παρθενική ῥοδόπηχυν, τεὸν δυσέρωτα φονῆα οὕτασας οὐταμένη, φθιμένη ζώνοντα δαμάξεις, καὶ σὺ τεὸν βλεφάροισιν ὀιστεύεις ὀλετῆρα· ἔγχος ἐνικήθη σέο κάλλει· σείο προσώπου μαρμαρυγαὶ κλονέουσιν, ὅσον γλαυχίνες ἀκόντων· στήθος ἔχεις ἅτε τόξον, ἐπεὶ σέο μᾶλλον διστῶν μαζοὶ ἀριστεύουσιν, ὀιστευτῆρες Ἑρώτων. Ξεῖνον ἔχω καὶ ἄπιστον ἐγὼ πόθον, ὅττι διώκω κούρης νεκρὸν ἔρωτα καταφθιμένων ὑμεναίων· ἄπνοος οἶστρος ἔχει με τὸν ἔμπνοον· εἰ θέμις εἰπεῖν, χεῖλεα φωνήεντα καὶ ἔμπνοα ταῦτα· γενέσθω, σὼν γλυκερῶν στομάτων ἵνα, παρθένε, μῦθον ἀκούσω <.....> τοῖον ἔπος βοόωσα· Κυλινδομένην ἐπὶ γαίῃ, ἦν κτάνες, ἦν σύλησας, ἀτάσθαλε, κάλλιπε κούρη· ἦν σέο χαλκὸς ἔταμνε, ἐμοῦ μὴ ψαῦε χιτῶνος· τί κρατέεις κενεῶνα, τὸν οὕτασας; Ἴσχεο δειλῆς ἀμφαφῶν ἐμὸν ἔλκος, ὃ μοι πόρες· Ἑρρέτω αἰχμή, ἐρρέτω ἡμετέρης παλάμης θράσος, ὅττι λιπούσα Σειληνοῦς πολιῆσιν ὑποφρίσσοντας ἐθείραις καὶ Σατύρων δύσμορφον ὄλον γένος, ἀντὶ γερόντων, ἀντὶ δασυστέρνων ἀπαλὴν ἐδάμασσε γυναῖκα. Ἀλλὰ ποθοβλήτοιο τεοῦ χροὸς ἔλκος ἀφάσσω ποίην καλλιβότοιο διαστείχων ῥάχιν ὕλης ἔλκεος ὑμετέροιο βοηθόον εἰς σέ καλέσσω γηραλέον Χεῖρωνά φερέρσβιον; Ἦ πόθεν εὖρω φάρμακα, λυσιπόνου Παϊήονος ὄργια τέχνης; Ἦθελον, ἦν καλέουσιν, ἔχειν Κενταυρίδα ποίην, ὄφρα τεοῖς μελέεσσιν ἀνώδυνον ἄνθος ἐλίξας ἐξ Ἰαίδοις ζώουσιν ἀνοστήτοιο σάώσω. Ποῖον ἔχω μάγον ὕμνον ἢ ἀστερδεσσαν ἀοιδήν, ὄφρα θεοκλήτῳ προχέων μέλος εὐάδι φωνῇ οὐταμένου τεὸν αἶμα κατευνήσω κενεῶνος; Ἦθελον ἐγγὺς ἔχειν φυσίζοον ἐνθάδε πηγὴν, ὄφρα τεοῖς μελέεσσι βαλὼν ὀδυνήφατον ὕδωρ πρηῦνω τεὸν ἔλκος ἐπῆρατον, ὄφρα καὶ αὐτὴν ψυχὴν ὑμετέρεην παλινάγρετον εἰς σέ κομίσσω. Γλαῦκε πολυσπερέων ἐτέων στροφάλιγγα κυλίνδων, εἰ θέμις, ἀτρυγέτοιο λιπῶν κευθμῶνα θαλάσσης δεῖξον ἐμοὶ βοτάνην ζωαρκέα, δεῖξον ἐκείνην, ἧς ποτε σοῖς στομάτεσσιν ἐγεύσαιο, καὶ βίον ἔλκεις ἄμβροτον, ἀνάοιο χρόνου κυκλούμενος ὀλκῶ.“ Ὡς εἰπὼν παράμειβε, νέκυν πόθον ἐν φρεσὶ κεύθων.	40 45 50 55 60 65 66 68 67 69 70 75

Schließlich | stieß er, mit Anstrengung, Worte hervor, voll Sehnsucht, doch sinnlos: | „Mädchen mit
rosigen Armen, verwundet, verwundet du deinen | unglücklich liebenden Mörder, bezwingst den
Lebenden sterbend, | triffst mit den Blicken den, der dich totschrug. Besiegte doch deine |
Schönheit die Lanze des Feindes. Dein herrlich strahlendes Antlitz | schreckt und erschüttert nicht
minder als Spitzen von Speeren. Dein Busen | wirkt wie ein Bogen, da deine Brüste, Schützin der

Liebe, | stärkere Kraft entfalten als Pfeile. Mich drängt ein Verlangen, | unerhört, seltsam und gar nicht zu glauben. Ich liebe ein Mädchen, | aber die Liebe erstarb, die Vermählung wurde zunichte. | Mich, den noch Lebenden, stachelt ein Lebloses. Dürfte ich wünschen, | sollten die starren Lippen, beseelt, zu sprechen beginnen, | wollte ich Worte aus deinem lieblichen Munde vernehmen, | etwa die folgenden: ‚Fort von dem Mädchen, du gottloser Frevler, | das du erschlugst und beraubtest und über den Erdboden wälztest! | Rühre nicht an mein Gewand, nachdem mich dein Schwert erst zerfleischte! | Rühre den Körper nicht an, den du trafest! Betaste die Wunde | nicht, die du mir so furchtbar geschlagen!‘ Verflucht hier die Waffe, | hier auch verflucht die schamlose Faust: Sie traf nicht Silene, | deren Leiber von gräßlichen Haarzotten starren, nicht Satyrn, | diese abscheulichen Wesen, nicht Greise, nicht haarige Brüste, | sie überwältigte ohne Mitleid ein Mädchen, ein zartes! | Aber betaste ich deinen verwundeten Leib, den ich liebe – | welche Gebirge voll waldiger Triften muß ich durchstreifen, | einen betagten Cheiron als lebenspendenden Pfleger | deiner Wunde gewinnen zu können? Wo finde ich Mittel, | Paians geheime Arzneien, die Schmerzen zu stillen vermögen? | Hätte ich doch zu meiner Verfügung das ‚Kraut der Kentauren‘: | Lindernde Blüten wollte um deinen Körper ich winden, | dich aus dem Hades, dem keiner entrinnt, zum Leben befreien! | Was für ein Zauberlied stimme ich an, welch Lied der Gestirne, | um im Bakchantengesang die Götter um Hilfe zu flehen, | heilend das Blut, das deiner Wunde entströmt, noch zu stillen? | Hätte ich neben mir doch den Quell, der Leben uns spendet: | gleich übersprühen wollte ich dich mit dem lindernden Wasser, | stillen die Schmerzen deiner verehrungswürdigen Wunde, | damit die Seele in deinen Körper zurückkehren lassen! | Glaukos, du Lenker des Umlaufs so zahlreicher Jahre, verlasse, | bitte, den tiefen Schlund des ruhelos wogenden Meeres, | zeig mir das lebensbewahrende Kraut, ja, ebendasselbe, | das an die Lippen du einstmals dir setztest, um ewiges Leben | jetzt zu genießen, im Zuge der Zeiten auf immer zu kreisen!“ | Damit verließ er die Tote, die Liebe zu ihr tief im Herzen.³⁵

Diese ‚missglückte Nekrophilie‘, die in der Vergangenheit mehr als einen Zweifel über die Persönlichkeit des Dichters aufgeworfen hat,³⁶ gehört zur Kategorie der ‚Beinahe-Episode‘, die von Heinz-Günther Nesselrath untersucht wurde,³⁷ und zeigt, dass Nonnos einer Version des Mythos folgt, die von Eustathios von Thessalonike (ca. 1110 – 1195) in seinem *Ilias*-Kommentar bestätigt wird. Nach der *νεωτέρα ιστορία* erschlug

³⁵ Übers.: Ebener (s. Anm. 34) 33f.

³⁶ Keydell (s. Anm. 9) 916: „Die Knabenliebe wird hier zum letztenmal in griechischer Dichtung behandelt, aber auch Nekrophilie (35, 27), sadistische (34, 226 ff.) und masochistische (16, 38) Züge finden sich. Sicher ist diese Erotik nicht literarisch, sondern hat ihre Wurzeln in der Persönlichkeit des Dichters.“ St. Bezdechi, *Symbolisme érotique dans les Dionysiaques de Nonnos*, in: *Τεσσαρακονταετηρίς Θεοφίλου Βορέα Ι* (Athen 1940) 379 – 396, hier 382: „Car ce poète (Nonnos n’était-il pas un Sémite? [sic]) était un libertin qui souffrait – paraît-il – de la maladie subtile qu’on appelle ὀφθαλμοπορνεία; il s’est vautré, à ce qu’il semble, dans toutes les orgies d’une débauche imaginaire“; 390: „Les lignes ci-dessus [Dion. 35.21 ff.], qui n’admettent pas d’autre interprétation, constituent une preuve évidente que l’œuvre de Nonnos est une mine pour ceux qui veulent trouver dans la littérature l’illustration des symptômes du domaine de ce que Krafft-Ebing appelait *psychopatia sexualis*.“

³⁷ H.-G. Nesselrath, *Ungeschehenes Geschehen. ‚Beinahe-Episoden‘ im griechischen und römischen Epos von Homer bis zur Spätantike* (Stuttgart 1992) 71: „In einer der makabersten Szenen des ganzen Werkes (XXXV 21 ff.) hätte sich ein Inder an einer von ihm getöteten Bakchantin fast der Nekrophilie hingegeben, und selbst nach dem auch hier erfolgenden καὶ νῦν κε – εἰ μὴ braucht er noch eine längere Rede (37–78), um sich von diesem Gelüst loszureißen.“

Achilleus den Thersites mit einem Faustschlag, weil dieser ihm die Wollust (λαγνεία) gegenüber dem Leichnam Penthesileias vorgeworfen hatte:

Ἡ δὲ νεωτέρα ἱστορία καὶ ἀναيرهθῆναι τὸν Θερσίτην ὑπ' Ἀχιλλέως λέγει κονδυλισθέντα, ὀπηνίκα τὴν Ἀμαζόνα Πενθεσίλειαν ἐκείνος ἀνελὼν οἶκτον ἔσχεν ἐπὶ τῇ κειμένῃ. ὁ μὲν γὰρ ἐθαύμαζε τὸ κάλλος καὶ ὡς καλὴν ἄμα καὶ ἀνδρείαν ἀνδρειότατος καὶ κάλλιστος ἡλέει κειμένην τὸ ὅμοιον οἰκτιζόμενος· ὁ δέ, ὡς εἴρηται, πιθηκόμορφος ἐπὶ λαγνείᾳ σκώπτει τὸν καλὸν ἥρωα. ὁ τοίνυν Ἀχιλλεὺς γογγύλῃ χειρὶ παίσας τὸν αἰσχιστον τῇ καλῇ Πενθεσίλειᾳ συγκατακλίνει.

Die jüngere Version berichtet, dass Thersites von Achill auch mit einem Fausthieb getötet worden sei, als er, nachdem er die Amazone Penthesileia getötet hatte, Mitleid für die tot Daliegende zeigte. Er nämlich bestaunte die Schönheit und hatte Mitleid mit der Schönen und zugleich Tapferen als der Schönste und Tapferste, wobei er die Gemeinsamkeit beklagte. Der aber (sc. Thersites), in seiner Affengestalt, verspottet den schönen Helden wegen seiner Wollust. Achill nun schlägt den Elendsten mit der geballten Faust und legt ihn neben die schöne Penthesileia.³⁸

Bis vor kurzem haben die Gelehrten, wie zu erwarten war, ihre Aufmerksamkeit auf den ‚makaber-krankhaften‘ Aspekt dieser Episode gerichtet. Auf der einen Seite wurde betont, dass die nonnianische Beschreibung des Todes der Bakchantin „est aux antipodes de celle du poète des *Posthomériques*, qui se veut décente et morale“.³⁹ Auf der anderen Seite wurde die ausgefeilte Ethopöie des Inders, die an Libanius' *Progymnasmata* erinnert, als „un divertimento letterario raffinato, elegante e più che malizioso“ gekennzeichnet.⁴⁰ Aber diese Lesarten versäumen es, den Zweck dieser skan-

38 Eustath. zu Hom., Il. 2.220 (I, 317.19–25 van der Valk); vgl. schol. zu Soph., Phil. 445; schol. zu Lycophr. 999; Liban., Ψόγος Ἀχιλλέως 22 (VIII, 289.19 Foerster). Übers.: H. Leppin. Dazu Arrigoni (s. Anm. 31) 268–270; E. Magnelli, Note a frammenti di Sotade, *Seminari romani di cultura graeca* 11 (2008) 299–313, hier 307 Anm. 41; s. auch R. Schmiel, *The Amazon Queen. Quintus of Smyrna, Book 1, Phoenix* 40 (1986) 185–194, hier 193.

39 Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 5 mit Anm. 14. An dieser Stelle verweist man auf F. Vian, *Quintus de Smyrne, La suite d'Homère, I, Livres I-IV* (Paris 1963) 11: „Un autre souci majeur de Quintus est celui de la moralité. Il insiste sur la pudeur de la vierge guerrière, sur son souci de mourir avec décence, comme Iphigénie. Rien de trouble non plus dans les sentiments d'Achille, alors que le roman prétendait qu'il s'était uni à la défunte; Thersite lui-même ne fait aucune allusion à cette fable malgré la violence de ses invectives. Ce respect des convenances a conduit le poète à débarrasser la légende de ses accrétiens romanesques et à retrouver la simplicité du récit cyclique. La passion d'Achille demeure muette ou du moins ses pensées ne sont-elles rapportées que très brièvement et au style indirect; ainsi sont évités la préciosité et le bel esprit que la rhétorique et la poésie de l'époque impériale ont cultivés avec tant de plaisir.“ Vgl. G. Massimilla, Αἰδώς negli occhi e sul volto: riflessioni su due temi ricorrenti nella poesia greca, *Incontri triestini di filologia classica* 10 (2010–2011) 233–254, hier 244.

40 G. Agosti, L'etopea nella poesia greca tardoantica, in: E. Amato/J. Schamp (Hrsg.), *ΗΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive* (Freiburg/Salerno 2005) 34–60, hier 48, vgl. 59, wo Agosti die Stelle des Nonnos (Dion. 35.37–47) mit Liban., Eth. 12 (Τίνας ἂν εἴποι λόγους Ἀχιλλεὺς ἐρῶν μετὰ τὴν ἀναίρεσιν Πενθεσίλειας [VIII, 401–403 Foerster]) und 13 (Τὸ αὐτό [VIII, 403–405 Foerster]) vergleicht: Ἀπιστον καὶ μετὰ τὸ πάθος τὸ διήγημα. μετὰ τρόπαιον δακρύω, μετὰ νίκην ὀδύρομαι. ἑάλων κατορθώσας τὸν πόλεμον. καὶ τῆς πολέμιας, οἶμοι τῆς ξυμφορᾶς, κρατῶν ἐγενόμην αἰχμάλωτος (Eth. 12.1); Ἄγε, τί ταῦτα; μετὰ νίκην δεδουλώμεθα, μετὰ τρόπαιον πεπτῶκαμεν. οἶα τῶν κειμένων τὰ σκύλα. οὕτω λαφυραγωγοῦνται νεκροί. πόθος ἡμῖν μετὰ

dalösen Wiederverwendung des Mythos von Achilleus und Penthesileia bei einem christlichen Dichter wie Nonnos zu verstehen. Immerhin kann man sich vorstellen, dass Nonnos den Mythos allegorisch-symbolisch lesen will. Es genügt hier zu erwähnen, dass die Figur der Εὐπρέπεια („Schicklichkeit“) in einem konstantinischen Mosaik aus Shahba-Philippopolis, das von Janine Balty beschrieben wurde, die peinliche homerische Szene der Liebe von Ares und Aphrodite (Od. 8.285–295) zu rechtfertigen strebt.⁴¹ Aber ich glaube nicht, dass hier das Penthesileia-Motiv auf die angebliche Symbolik des Sieges der Liebe über den Tod und der Unsterblichkeitshoffnung auf einigen Sarkophagen anspielen könnte.⁴² Eine solche Auslegung wurde von Fernand Missonnier für eine anonyme Grabinschrift aus Rom aus dem 2.–3. Jh. n. Chr. vorgeschlagen.⁴³ In diesem Epigramm „wird die Verstorbene Marcia Helike von ihrem Gatten als zu Lebzeiten schön wie Aphrodite und im Tode schön wie eine Amazone gepriesen, die als Tote noch mehr Liebe weckte als die Lebende“.⁴⁴

νίκην μάχεται καὶ καταπολεμεῖ θεὸς ἐν ἀψύχῳ σώματι. ἡγνόνουν τοιοῦτους πολεμίους ἔχων. ἰσχυρότερα μετὰ τὴν τελευταίαν τὰ σώματα. ἃ γὰρ ζῶντα οὐκ ἔδρασαν, μετὰ θάνατον δεδύνηται (Eth. 13.1). Zur Mythologie als Quelle für die byzantinischen rhetorischen Übungen vgl. I. Taxidis, Die Episode des Palamedes in den byzantinischen Progymnasmata, BZ 102 (2009) 731–737.

41 J. Balty, Mosaïques antiques de Syrie (Brüssel 1977) 44–69; ders., Les mosaïques de Shahba-Philippopolis. Chronologie, Ateliers, Commanditaires, Annales archéologiques arabes syriennes 41 (1997) 49–61. Vgl. Ch. Körner, Philippus Arabs. Ein Soldatenkaiser in der Tradition des antoninisch-severischen Prinzipats (Berlin/New York 2002) 220–222; G. Agosti, Due note sulla convenienza di Omero, in: A. Marcone (Hrsg.), Società e cultura in età tardoantica. Atti dell'incontro di studi, Udine 29–30 maggio 2003 (Florenz 2004) 38–57, hier 38–51.

42 P. Zanker/B. Ch. Ewald, Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage (München 2004) 285–288.

43 F. Missonnier, Sur la signification littéraire du mythe d'Achille et Penthésilée (à propos d'un fragment de bas-relief inédit), Mélanges d'archéologie et d'histoire 49 (1932) 111–131, hier 126 f. zu IG XIV 1839 = Kaibel, Ep. Gr. 727; Cougny, Anth. Gr. App. II 612; Peek GVI 1164; Peek GG 392; Moretti, IGUR III 1268. Vgl. H. Brandenburg, Meerwesensarkophage und Clipeusmotiv. Beiträge zur Interpretation römischer Sarkophagreliefs, JDAI 82 (1967) 195–245, hier 220 f. mit Anm. 81; Arrigoni (s. Anm. 31) 271; G. Agosti, Epigrammi lunghi nella produzione epigrafica tardoantica, in: A. M. Morelli (Hrsg.), Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità. From Martial to Late Antiquity, Atti del Convegno internazionale, Cassino, 29–31 maggio 2006, II (Cassino 2008) 663–692, hier 673.

44 A. Fendt, Schön und stark wie eine Amazone – zur Konstruktion eines antiken Identifikationsmodells. Amazonendarstellungen auf einem Achill-Penthesilea-Sarkophag als Bilder für Vorstellungen von Weiblichkeit im 3. Jh. n. Chr., in: N. Sojc (Hrsg.), Neue Fragen, neue Antworten. Antike Kunst als Thema der Gender Studies (Berlin 2005) 77–94, hier 89. Vgl. 1–4 Μνήμην τῆς ἰδίας γαμετῆς μετὰ μοῖραν ἄτρεπτον | ἐν στέρνοισιν ἔχων ἴδιος πόσις ὧν ἔτι ζῶς, | ἥτις ἔφιν στήλαις, παροιδοπόρε, τοῦθ' ὑπέγρα[ψ]α: | πρῶτον μὲν τύπος ἦν αὐτῇ χρυσῆς Ἀφροδίτης; 12f. κάλλος δ' αὖ μετὰ μοῖραν Ἀμαζόνος ἔσχεν ἄπιστον, | ὥστε νεκρᾶς πλέον ἢ ζώσης εἰς ἔρωτα φέρεσθαι.

5. Nonnos und die Drusianageschichte der *Johannesakten* (63–86)

Ein anderer Schlüssel zur Auslegung der gesamten Episode wird stattdessen durch die anregende Lektüre des Appendix „De la virginité des Bacchantes“, den Bernard Gerlaud seiner Ausgabe der Bücher 33–34 der *Dionysiaka* hinzufügte, empfohlen.⁴⁵ Unter Berücksichtigung der verschiedenen Stellen im Epos des Nonnos stellt Gerlaud fest, dass die Bakchantinnen als παρθένοι φυγόμενοι⁴⁶ alles tun, um ihre Jungfräulichkeit/Keuschheit zu bewahren: Unter dem Schutz der schrecklichen Schlangen entkommen sie den trunkenen Satyrn (12.382–393) und weibertollen Indern (15.75; 17.190; 34.208; 35.18) gleichermaßen.⁴⁷ Gerlaud ist sich sehr wohl bewusst, dass die literarische und ikonographische Tradition des Mänadismus mehrdeutig ist, weil Laszivität und Mäßigkeit sich abwechseln: Der Dionysoskult selbst beachtet die παρθενία (vgl. Diod. Sic. 4.3.2f.).⁴⁸ Allerdings ist er auch davon überzeugt, dass das Beharren eines christlichen Dichters wie Nonnos auf der Jungfräulichkeit der Bakchantinnen im Leben und nach dem Tode wie im Fall der Protagonistin dieser Episode (vgl. 21 παρθενική, 31 ἀναινομένης... κούρης, 37 παρθενική, 48 παρθένε) mit dem Einfluss des Enkratismus erklärt werden kann.⁴⁹ Diese Form der extremen Askese (Enthaltsamkeit von Fleisch, Wein, Geschlechtsverkehr), die Tatian der Syrer im 2. Jh. vertrat, radikalisierte die Verherrlichung der Jungfräulichkeit als ethisches Ideal. Trotz der Verurteilung des Enkratismus durch Theodosius II. (428) hielt sich die Häresie in den asketisch-monastischen Kreisen.⁵⁰ Es ist auch erwähnenswert, dass der Enkratismus Berührungspunkte mit dem Dionysismus hat.⁵¹ Wenn wir dem Zeugnis des Epiphanius von Salamis glauben dürfen, berichtete Severus, ein Anhänger der Sekte, der später als Tatian gelebt haben muss (Eus., H.E. 4.29.4 f.), dass die Weinrebe aus dem Samen des Teufels in Schlangengestalt erschaffen sei.⁵² Weiterhin ist es angebracht,

⁴⁵ B. Gerlaud, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, XI, Chants XXXIII-XXXIV (Paris 2005) 244–258.

⁴⁶ G. D'Ippolito, Studi Nonniani. L'epillio nelle Dionisiache (Palermo 1964) 86–114. D. Hernández de la Fuente, ‚Bakkhos Anax‘. Un estudio sobre Nono de Panópolis (Madrid 2008) 86–97.

⁴⁷ Gerlaud (s. Anm. 45) 245 f.

⁴⁸ Gerlaud (s. Anm. 45) 246–252.

⁴⁹ Gerlaud (s. Anm. 45) 252 f. Zur weiblichen Askese im spätantiken Ägypten s. R. Krawiec, Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity (Oxford/New York 2002); E. Wipszycka, L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'Antiquité Tardive: Topoi littéraires et formes d'ascèse, in: H. Melaerts/L. Mooren (Hrsg.), Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine, Actes du colloque international, Bruxelles – Leuven 27–29 Novembre 1997 (Paris/Löwen/Sterling, VA 2002) 355–396.

⁵⁰ M. Zellentin, Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature (Tübingen 2011) 86–94.

⁵¹ Gerlaud (s. Anm. 45) 253.

⁵² Eriph., Pan. 45.1.5–8 ἀπὸ δὲ τῆς ἄνω δυνάμεως καταβεβλήσθαι εἰς τὴν γῆν καὶ κατεληλυθότα ὀφεικέλον ὄντα εἰς οἶτρον ἐληλακέναι καὶ τῇ γῇ μεμίχθαι ὥσπερ γυναῖκί, καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὸ σπέρμα ἀποσπερματίσαντος τῆς γονῆς τὴν ἄμπελον βεβλαστηκέναι. διὸ δὴ μυθολογῶν εἰς παράστασιν τῆς

darauf hinzuweisen, dass Nonnos durch die Romanliteratur der apokryphen Apostelgeschichten, die eine sehr starke enkratitische Tendenz haben, beeinflusst sein könnte. Neben der Polymorphie Christi (Act. Jo. 88–93), die mit der des Dionysos zu vergleichen ist (Dion. 45.119–121 ~ Hom., Hymn. Dion. 7.2f.), finden wir in den apokryphen Akten auch die Geschichten von keuschen Jungfrauen wie Drusiana aus den *Johannesakten*, Thekla aus den *Paulus-* bzw. *Theklaakten*⁵³ oder Mygdonia und Tertia aus den *Thomasakten*, die an die παρθένοι φυγόμενοι des Nonnos erinnern.⁵⁴

In den *Johannesakten*, die in Ägypten, am ehesten in Alexandrien, kurz nach 150 n. Chr. anzusetzen sind,⁵⁵ wird von Drusiana (63–86), der keuschen Gemahlin des Andronikos von Ephesus, die den gewünschten Tod findet, um der leidenschaftlichen Liebe des jungen Kallimachos zu entkommen, erzählt.⁵⁶ Nach ihrem Tod besticht Kallimachos den Verwalter des Andronikos namens Fortunatus mit Geld, um Drusianas Leichnam zu schänden. Aber in dem Augenblick, in dem Kallimachos sich im Begriff befindet, die Verstorbene zu vergewaltigen, tötet eine Schlange den Verwalter und macht den jungen Mann bewegungsunfähig:

Καὶ ἔτι πλείονας λόγους τοῦ Ἰωάννου ποιουμένου πρὸς τοὺς ἀδελφούς, ὡς τῶν προσκαίρων ἔνεκα διδάσκειν καταφρονεῖν αὐτοὺς τούτων, ὁ τῆς Δρουσιανῆς ἐρῶν ἐξαφθεῖς δεινοτάτῃ ἐπιθυμίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ πολυμόρφου Σατανᾶ τὸν τοῦ Ἀνδρονίκου ἐπίτροπον ὄντα φιλάργυρον ὠνεῖται χρήματος ἱκανοῦ· ὅστις ἀνοίξας τὸν τάφον Δρουσιανῆς ἐπέτρεψεν αὐτῷ διαπραξασθαι τὸ ἀπηγορευμένον εἰς νεκρὸν σῶμα. μὴ ἐπιτυχάνων γὰρ αὐτῆς τότε ζωῆς μετὰ θάνατον τῷ σώματι προσλιπαρῶν ἀπεκρίνατο· Εἰ καὶ ζῶσα οὐκ ἐβουλήθης μοι κοινωνῆσαι, μετὰ θάνατον νεκράν σε οὕσαν ἐνυβρίσω. Τοῦτο οὖν ἐνθυμούμενος καὶ κατασκευάσας ἑαυτῷ τὴν διὰ τοῦ μισθοῦ ἐπιτρόπου

αὐτῶν ληρωδίας τὸ ὀφείκελον τῆς ἀμπέλου περιφερὲς <βούλεται> ἐκτυποῦν, λέγων διὰ τὸ σκαληνὸν τοῦ φυτοῦ εἶναι αὐτὸ ὄφως δίκην· καὶ τὴν μὲν λευκὴν εἶναι ὡς ὄφιν, τὴν δὲ μέλαιναν ὡς δράκοντα. εἶναι δὲ καὶ τοὺς ῥᾶγας τῆς ἀμπέλου ὥσπερ ἰοῦ ῥαθάμιγας εἴτουν σταγόνας, διὰ τὸ κυκλοειδὲς ἢ τὸ μείουρον καὶ διαμφὲς ἐκάστου ῥωγὸς στρογγυλώσεως. τὸν δὲ οἶνον ἐκ τῆς ὑποθέσεως ταύτης ὄντα τὸν νοῦν θολοῦν τῆς ἀνθρωπότητος καὶ πῇ μὲν εἰς θέλξιν ἀφροδισίων ἄγειν, πῇ δὲ εἰς οἶστρον ἐγείρειν, ἥδ' αὖ πάλιν ὀργὴν ἐμποιεῖν διὰ τὸ κεποῦσθαι τὸ σῶμα ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ οἴνου δυνάμεως καὶ τοῦ ἰοῦ τοῦ προειρημένου δράκοντος. ὅθεν ἀπέχονται οἶνον παντελῶς οἱ τοιοῦτοι. Text nach der Ausg. von K. Holl, Epiphanius (Ancoratus und Panarion), II, Panarion Haer. 34–64 (Leipzig 1922; 2., bearb. Auflage herausgegeben von J. Dummer, Berlin 1980) 199 f.

53 J. N. Bremmer, Magic, Martyrology and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thecla, in: ders. (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla* (Kampen 1996) 36–59; J. W. Barrier, Asceticism in the Acts of Paul and Thecla's Beatitudes. The Coptic Heidelberg Papyrus as an Exegetical Test Case, in: H.-U. Weidemann (Hrsg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, with an Introduction by E. A. Clark (Göttingen/Bristol, CT 2013) 163–185.

54 Gerlaud (s. Anm. 45) 253 f. Vgl. S. Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (Leiden/Boston/Köln 1999) 325–333.

55 E. Junod/J.-D. Kaestli, Le dossier des ‚Actes de Jean‘, in: ANRW 2.25.6 (Berlin/New York 1988) 4293–4362, hier 4353 f.

56 Ausg.: E. Junod/J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis*, I–II (Turnhout 1983) I, 253–293. J. N. Bremmer, Drusiana, Cleopatra, and Some Other Women in the Acts of John, in: A.-J. Levine, with M. M. Robbins (Hrsg.), *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha* (London/New York 2006) 77–87.

ἀσέβειαν, εἰσεπήδησεν εἰς τὸ μνήμα σὺν ἐκείνῳ ἅμα. καὶ ἀνοίξαντες τὴν θύραν ἤρξαντο ἀμφοτέροι ἀποδύειν τοῦ πτώματος τὰ ἐντάφια λέγοντες· Τί ὠφέλησας, ταλαίπωρε Δρουσιανή; τοῦτο ζῶσα πεποικηκέναι οὐκ ἠδύνασο ὃ τάχα ἂν οὐδέν σε ἐλύπησεν ἐκούσαν αὐτὸ ποιησαμένην; Καὶ ὡς λοιπὸν περιέμενε περὶ τὴν γύμνωσιν αὐτῆς τὸ δικρόσσιον μόνον, ὄφεις ποθὲν ἐπιφανεῖς τὸν μὲν ἐπίτροπον μονόπληγα τίθησιν, ὃν καὶ ἀνείλεν· ἐκείνον δὲ τὸν νεανίσκον οὐ τύπτει, ἀλλὰ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ περιελεῖτο δεινῶς ἀποφυσῶν· καὶ πεσόντος αὐτοῦ ἐπαναβάς ὁ ὄφεις ἐκαθέζετο ἐπάνω αὐτοῦ.

Und während Johannes noch mehr Worte an die Brüder richtete, um sie der vergänglichen Dinge wegen zu belehren, daß sie diese verachteten, bestach der Liebhaber der Drusiana, erfaßt von schrecklichster Begierde und dem Wirken des vielgestaltigen Satans, mit einer erklecklichen Summe den geldgierigen Verwalter des Andronikos. Der öffnete die Grabkammer der Drusiana und gewährte es ihm, das Versagte an dem toten Leib zu vollführen. Denn da er sie, als sie (noch) lebte, nicht gewonnen hatte, ließ er nach ihrem Tod nicht ab von ihrem Leib und sprach: „Wenn du auch als Lebende nicht mit mir verkehren wolltest, so will ich dich doch nach dem Tode als Leichnam schänden.“ Das hatte er im Sinn, und nachdem er seine gottlose Tat vermittelt des ruchlosen Verwalters in die Wege geleitet hatte, stürmte er zusammen mit diesem zum Grab. Und als sie die Tür geöffnet hatten, begannen sie beide, dem Leichnam die Totengewänder auszuziehen, indem sie sagten: „Was hat es dir genützt, unglückliche Drusiana? Hättest du nicht, als du noch lebstest, dieses tun können, was dich schwerlich betrübt hätte, hättest du es freiwillig getan?“ Und als nummehr allein das Hemd ihre Blöße bedeckte, erschien von irgendwoher eine Schlange, versetzte dem Verwalter einen einzigen Biß (und) tötete ihn (so) auch. Jenen jungen Mann jedoch biß sie nicht; vielmehr wand sie sich schrecklich zischend um seine Füße, und als er hinfiel, begab sich die Schlange hinauf (auf ihn) und ließ sich auf ihm nieder.⁵⁷

Die Drusiana der *Johannesakten* zeigt, wie Gerlaud herausarbeitet, auffallende Übereinstimmungen sowohl mit der Bakchantin Chalkomedeia, παρθένος ἱμερόεσσα, νῆη κλυτόζος Ἀμαζών (Dion. 34.158),⁵⁸ in die sich der indische Heerführer Morrheus verliebt (B. 33–35), als auch mit der jungfräulichen Bakchantin unserer Episode, mit der der nekrophile Inder Geschlechtsverkehr haben möchte:

Ainsi, dans les *Actes de Jean*, 63–86, on trouve l'édifiante histoire de la vierge Drusiana: malgré des menaces de mort, elle se refuse à son époux; „elle aimait mieux mourir que de commettre cette horreur“ [Act. Jo. 63 ~ Dion. 33.319f.]. Par la suite, elle „demande à Dieu de la faire mourir pour échapper aux assiduités d'un amant [~ Dion. 33.341–345, 379f.]. Elle meurt en effet; l'amant réussit... à pénétrer dans le tombeau de Drusiana afin de souiller son cadavre [~ Dion. 35.21–78]. Un serpent s'enroule aux pieds de l'amant et l'empêche d'exécuter ses desseins.“ Ce serpent salvateur, qui n'a évidemment rien de satanique, rappelle le serpent dionysiaque qui protège la virginité des Bacchantes en général et de Chalcomédé en particulier [~ Dion. 33.366–369; 35.199–222].⁵⁹

⁵⁷ Act. Jo. 70 f. (Junod/Kaestli [s. Anm. 56] I, 263–267); Übers.: W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes (Tübingen 1997) 181.

⁵⁸ Zum Wort Ἀμαζών bei Nonnos s. Gerlaud (s. Anm. 45) 10.

⁵⁹ Gerlaud (s. Anm. 45) 255. Vgl. V. Giraudet, Virginité à Stake: Greek Novels, Apocryphal Acts of the Apostles, and the Dionysiaca of Nonnus Panopolitanus, in: M. P. Futre Pinheiro/J. Perkins/R. Pervo (Hrsg.), *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections* (Groningen 2012) 49–64.

Gerlaud hat zweifellos Recht, wenn er bemerkt, dass das Schlangenmotiv und die Nekrophilieszene der *Johannesakten*⁶⁰ sich in den *Dionysiaka* widerspiegeln. Doch weil er sich ausschließlich auf das Résumé der Geschichte von Drusiana aus einem alten Artikel von Georges Blond, „Les Encratites et la vie mystique“ (1952),⁶¹ beschränkt, gelingt es ihm nicht, eine vergleichende Analyse zu entwickeln, um insgesamt zu einem Verständnis des Motivs des nekrophilen Inders zu gelangen, was auch andere bisher versäumt haben.

In dieser langen Geschichte der *Johannesakten*, die von Junod und Kaestli als ein Paar mit der verlorenen Geschichte von Drusiana und Andronikos angesehen wird,⁶² gibt es nämlich, zusätzlich zur Keuschheit⁶³ ein weiteres beherrschendes Thema: die Auferstehung. Erst wird Kallimachos von Johannes durch ein Gebet wiedererweckt und bekehrt (75–78); dann erweckt Johannes auch Drusiana (79f.); endlich wird auch Fortunatus von Drusiana wieder zum Leben erweckt, aber er will sich nicht bekehren und kehrt zu den Toten zurück (82f.).⁶⁴

Kehren wir nun wieder zu unserer Diskussion der Penthesileia-Episode zurück, die wie eine *mise-en-abyme* des Romans von Morrheus und Chalkomedeia (B. 33–35) wirkt, deren Leitmotiv die Überlegenheit der Liebe (Aphrodite/Chalkomedeia) über den Krieg (Ares/Morrheus) ist.⁶⁵ Die Episode ist in zwei verschiedenen große Abschnitte unterteilt. Der erste, der einen narrativen Charakter hat (23–26), dreht sich um die nackte, auf dem Boden sterbende Bakchantin. Mit den Waffen der Schönheit, ein Topos, den schon Claudianus in der griechischen *Gigantomachie* (2.43–54) verwendet,⁶⁶ erregt sie bei dem Inder eine fleischliche Begierde. Diese Nekrophilie, die sich einem makabren Voyeurismus anschließt (28, 31f.), wird von Nonnos sehr stark betont.⁶⁷ Doch dieses Verhalten wird gleichzeitig getadelt: Der Dichter bezeichnet die Sehnsucht des Inders nach der toten Bakchantin als ἄφρων (36), „sinnlos“. Nun wird dieses Adjektiv in der *Paraphrase* verwendet, um die Worte der Juden, die Christus

⁶⁰ Dazu J. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. The Wild Kingdom of Early Christian Literature* (Tübingen 2008) 110–116 („The Snake That Stopped the Necrophiliac“).

⁶¹ G. Blond, *Les Encratites et la vie mystique*, in: *Mystique et Continence. Travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon* (Paris 1952) 117–130, hier 124f.; vgl. Gerlaud (s. Anm. 45) 255 Anm. 4.

⁶² Junod/Kaestli (s. Anm. 56) II, 541: „Seul le cycle qui racontait l'affrontement entre Drusiane et Andronicus devait avoir une dimension comparable. Notre récit faisait sans doute pendant à ce cycle perdu, avec lequel il possède plusieurs analogies. Ensemble, ils devaient constituer les deux volets d'une sorte de ‚roman de Drusiane‘.“

⁶³ T. Onuki, *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis* (Tübingen 2004) 298–300.

⁶⁴ J. Perkins, *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era* (London/New York 2009) 147–149.

⁶⁵ Agosti (s. Anm. 31) 460–471. Gerlaud (s. Anm. 45) 15–33. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 5. H. Frangoulis, *Du roman à l'épopée. Influence du roman grec sur les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis* (Besançon 2014) 38–42.

⁶⁶ Agosti (s. Anm. 31) 562f. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 116f.

⁶⁷ 27 νεκρὸν ἔχων πόθον ἄπνοον; 33f. καὶ μελέων ἔψαυσε καὶ ἦψατο πολλάκι μαζοῦ | οἰδαλέου ῥοδόεντος, εὐοικότος εἰσέτι μῆλῳ (vgl. 52f.); 35 ἠθέλε καὶ φιλότῃτι μιγήμεναι (vgl. 45 κούρης νεκρὸν ἔρωτα καταφθιμένων ὑμεναίων; 78 νέκυν πόθον); vgl. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 6.

ablehnen, zu stigmatisieren.⁶⁸ Dies ist ein Beweis, dass das Wort eine starke negative Konnotation in der Penthesileia-Episode aufweisen kann. Müssen wir daher auch von einer nicht ‚neutralen‘ Lesart der Liebe des Achilleus zur Penthesileia sprechen?⁶⁹ Warum wollte Nonnos die Nekrophilie behandeln? Ein seltenes Thema in der griechischen Literatur,⁷⁰ aber außerordentlich aktuell, wenn man bedenkt, dass im Jahr 2012 Gerüchte über eine Legalisierung der Nekrophilie in Ägypten auf der Grundlage einer Fatwa (2011) des marokkanischen Scharia-Gelehrten Zamzami Abdul Bari verbreitet wurden: Ehemännern soll es erlaubt werden, Geschlechtsverkehr mit ihren toten Frauen innerhalb von sechs Stunden nach dem Tod zu haben.⁷¹

Die Antwort auf diese Fragen könnte nun im zweiten Abschnitt der Episode, der langen Rede des Inders (37–77), gefunden werden. Diese Rede zeigt eine dreiteilige Struktur:

- (A) 37–46a: Paradoxer Sieg der Bakchantin über ihren Mörder, der von einem seltsamen und unglaublichen Verlangen gedrängt wird (44 *Ξεῖνον ἔχω καὶ ἄπιστον ἐγὼ πόθον*);
- (B) 46b–53a: Prosopopöie der verstorbenen Bakchantin, die dem Inder den Vergewaltigungsversuch vorwirft;
- (C) 53b–77: Bedauern des Inders (53b–57) und sein Wunsch, die Bakchantin mit Cheiron (58–61a), Paian (61b f.), dem „Kraut der Kentauren“ (63–65), einem Zauberspruch (66–68–67), der Lebensquelle (69–72), sowie dem „lebenbewahrenden Kraut“ des Glaukos (73–77) zu heilen und wieder zum Leben zu erwecken.

Die Sorgfalt, mit der Nonnos die Rede des Inders verfasste, war bereits Gegenstand einer rhetorisch-stilistischen Analyse. Dabei wurde auch die Existenz eines numerischen Gleichgewichts in jedem der drei Teile der Rede festgestellt.⁷² Ebenso wurden auf der thematischen Ebene einige Parallelen ausgemacht, sowohl innerhalb des Buches

⁶⁸ Par. 8.43 f. καὶ θρασὺς Ἑβραίων κυμαίνεται λαὸς ἀκούων, | ἄφρονα λωβητῆρι χέων ῥόον ἀνθρεῶνι, 141 f. καὶ θρασὺς Ἑβραίων ἐπετάφλασε λαὸς ἀκούων | ἄφροني λωβητῆρι χέων ἔπος ἀνθρεῶνι; 9.66 Ἑβραῖοι δ' ἐρέεινον ἀναιδέες ἄφροني μῦθω (vgl. 67 ὁ δ' ἴαχεν ἔμφροني μῦθω [der Blindgeborene]); 10.86 Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἔννεπον ἄφροني μῦθω, 130 ὅ μεις ἄφρονα μῦθον ἐπεφθέγγασθε μανέντες. Text nach der Ausg. von A. Scheindler, Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei, accedit S. Evangelii textus et index verborum (Lipsiae 1881).

⁶⁹ Vgl. M. Fantuzzi, Achilles in Love. Intertextual Studies (Oxford 2012) 283–286, hier 286: „That in the end, after long torment, reason prevails over passion and the Indian soldier observes Deriades' prohibition of sex with the enemy, is most probably, first of all, a piece of evidence of the fact that Nonnus remained a Christian, despite his inclination to explore the dialogue between classical and Christian views of the world, and to confront in particular their stances about potentially disturbing issues such as the power of sexuality.“

⁷⁰ Agosti (s. Anm. 31) 565. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 6. A. Aggrawal, Necrophilia. Forensic and Medico-legal Aspects (Boca Raton, FL 2011) 4–7.

⁷¹ S. url: <http://www.moroccoboard.com/news/5238—fatwa-necrophilia-religiously-acceptable-practice-in-islam>; url: <http://www.morocoworldnews.com/2012/04/36995/egypt-alleged-measure-to-alow-necrophilia-a-pure-hoax/>.

⁷² Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 6f.

35 als auch mit anderen Büchern der *Dionysiaka*: z. B. die oben genannte Überlegenheit der Aphrodite über Ares (37–43 ~ 168–173), die Prosopopöie der verstorbenen Bakchantin (46b–53a ~ 11.318–324) oder die gelehrte Liste von Heilungsmethoden (58–77 ~ 17.357–377; 29.100–103, 153–161, 264–275).⁷³ Es sind auch diejenigen, die den Akzent auf die Ähnlichkeiten zwischen dem „Quell, der Leben uns spendet“ und die Bakchantin heilen und wieder erwecken könne (69–72), und einigen prägnanten Ausdrücken, die Nonnos in der *Paraphrase* benutzte, um das „lebendige“ Wasser der Samariterin und das „schmerzstillende“ Wasser des Heilbades von Bethesda zu bezeichnen, gelegt haben (69 φυσίζοον... πηγήν ~ Par. 4.48 φυσίζοον ὕδωρ; 70 ὀδυνή-φατον ὕδωρ = Par. 5.10).⁷⁴

Aber es fehlt, wie schon gesagt, ein tiefergehendes Verständnis für das Motiv des nekrophilen Inders. Dieses können wir erreichen, wenn wir den Vergleich mit der Drusianageschichte der *Johannesakten* (63–86) ausführlich behandeln. Diese Erzählung gab der Dichterin Hrotsvit von Gandersheim (um 935–nach 973) den Stoff zu ihrem Schauspiel *Calimachus* oder *Resuscitatio Drusianę et Calimachi* (BHL 4325), dessen Argumentum lautet:

qui eam non solum vivam sed etiam prę tristicia atque execratione illiciti amoris in domino mortuam plus iusto amavit unde morsu serpentis male periit sed precibus sancti Iohannis apostoli una cum Drusiana resuscitatus in Christo est renatus.

Der liebte sie nicht nur im Leben, sondern vor Trauer und angesichts des Fluchs einer unstatthafter Liebe auch, nachdem sie im Herrn gestorben war, mehr als angemessen, weswegen er durch einen Schlangenbiss elend starb, aber durch die Gebete des heiligen Apostels Johannes zusammen mit Drusiana wieder auferweckt und in Christus wiedergeboren wurde.⁷⁵

Die Auferweckung der toten Drusiana durch den Evangelisten Johannes ist auch eine der Szenen aus dem Leben des Heiligen, die viele Künstler, einschließlich des soge-

⁷³ Agosti (s. Anm. 31) 565–570. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 118–121. Zu den Heilkräutern vgl. W. Speyer, Der heilkundige Hippozentaur, Alexander der Große und Hippokrates. Ein neuer Text über die erste Offenbarung der Heilpflanzen, in: J. Dalfen/K. Forstner/M. Fussl/W. Speyer (Hrsg.), *Symmicta Philologica Salisburgensia*, Festschrift G. Pfligersdorffer (Rom 1980) 171–183 = ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze* (Tübingen 1989) 292–304.

⁷⁴ G. Agosti, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*. Canto quinto. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento (Florenz 2003) 58 f.

⁷⁵ Ausg.: Hrotsvit, *Opera Omnia*, edidit W. Berschin (München/Leipzig 2001) 177–194, hier 177. Übers.: H. Leppin. Vgl. M. Giovini, *A nugace in castum: l'itinerario salvifico di Callimaco, adulescens innamorato di Rosvita*, *Mediaevalia* 28 (2007) 137–164; H. Scheck, *Reform and Resistance. Formations of Female Subjectivity in Early Medieval Ecclesiastical Culture* (Albany, NY 2008) 157–160; S. L. Wailes, Hrotsvit's Plays, in: P. R. Brown/S. L. Wailes (Hrsg.), *A Companion to Hrotsvit of Gandersheim* (fl. 960). Contextual and Interpretive Approaches (Leiden/Boston 2012) 121–145, hier 124–130, 139 f.; M. A. Zampelli, *The Necessity of Hrotsvit: Evangelizing Theatre*, ebd., 147–199, hier 171–179.

nannten Meisters der Augustiner-Kreuzigung (Tafelgemälde, Bayerisches Nationalmuseum, München, um 1380 – 1390), inspiriert haben.⁷⁶

6. Das Thema der Auferstehung

Nun ist es leicht zu erkennen, dass von den drei Teilen der Rede des Inder der dritte (C = 24 Vv. 1/2) der ausgedehnteste ist. In diesem wird das Thema der Auferstehung in 20 Versen (58–77), fast der Hälfte der gesamten Rede,⁷⁷ durch die Verwendung von Ausdrücken im Verhältnis zum Lebens- und Unsterblichkeitsmotiv entwickelt.⁷⁸ Die Liste von Heilungsmethoden, die als eine „*énumération hétéroclite, faite sans souci de vraisemblance*“ gedacht wurde,⁷⁹ ist kein reines Füllsel, sondern spricht für eine wohlbedachte Absicht des Nonnos. Wenn wir nun bedenken, dass die verschiedenen Heilungs- und Erweckungsmethoden, um die Bakchantin aus dem Hades zurück zu bringen (65 ἐξ Ἰλιδος ζῶουσιν ἀνοστήτοιο σάωσω),⁸⁰ undurchführbar bleiben, und der Inder die Tote verlassen muss (78 Ὡς εἰπὼν παρὰμειβε, νέκυν πόθον ἐν φρεσὶ κεῦθων), so ist es selbstverständlich, auch an die Auferweckung der toten Drusiana in den *Johannesakten* zu denken. Wenn man bedenkt, dass die *Johannesakten*, vielleicht ein Werk eines „chrétien d'origine païenne et converti de fraîche date“,⁸¹ dem aus Heiden und Christen gemischten Publikum des Nonnos bekannt gewesen sein müssten, ist es wahrscheinlich, dass der Dichter durch eine Anspielung auf den Mythos von Achilleus

⁷⁶ H. Krauss/E. Uthemann, Was Bilder erzählen. Die klassischen Geschichten aus Antike und Christentum in der abendländischen Malerei (München 2011) 338. D. Preyß, „Die Auferweckung der Drusiana und die Kreuzigung Christi“ – kunsthistorische und maltechnische Untersuchungen zu zwei Tafelgemälden des 14. Jahrhunderts aus dem Bayerischen Nationalmuseum in München, in: H. Nogossek/D. Popp (Hrsg.), Beiträge zur Kunstgeschichte Ostmitteleuropas, Bd. 13 (Marburg 2001) 61–73.
⁷⁷ Nach dem V. 48 ist eine Lücke zu verzeichnen, s. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 7 Anm. 23, 118.
⁷⁸ R. García-Gasco Villarrubia, Orfeo y el Orfismo en las Dionisiacas de Nono, Diss. (Madrid 2007) 148–156 („El rescate del Hades: 35.37–78“). Zu den Vorstellungen des Unsterblichkeitsglaubens in den Inschriften s. M. Obryk, Unsterblichkeitsglauben in den griechischen Versinschriften (Berlin/Boston 2012).

⁷⁹ 61 φερέσβιον; 65 ζῶουσιν; 69 φυσίζοον; 72 ψυχὴν... παλινάγρετον; 75 ζῶαρκέα; 76 f. βίον... | ἄμβροτον, ἀενάοιο χρόνου; vgl. Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 119.

⁸⁰ Zum Begriff s. Dion. 11.304–307, 30.155, 34.332f.; Par. 2.104–107, 5.94–99 (dazu Agosti [s. Anm. 74] 461f.), 108–112. Vgl. J. N. Bremmer, Don't Look Back. From the Wife of Lot to Orpheus and Eurydice, in: E. Noort/E. J. C. Tigchelaar (Hrsg.), Sodom's Sin. Genesis 18–19 and Its Interpretation (Leiden/Boston 2004) 49–67 = ders., Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East (Leiden/Boston 2008) 117–132.

⁸¹ Junod/Kaestli (s. Anm. 55) 4353: „On prêtera volontiers à l'auteur les traits d'un chrétien d'origine païenne et converti de fraîche date. Il a embrassé la foi en Jésus avec enthousiasme et conviction, mais sa conception de Dieu et de la vie religieuse demeure fortement influencée par un courant spiritualiste bien présent dans la foi païenne des II^e et III^e siècles. Sans doute appartient-il à une classe cultivée qui s'est ralliée au christianisme sans abandonner l'idéal religieux qui était le sien avant sa conversion“; vgl. 4355: „ils [Act. Jo.] représentent une tentative d'intégrer le christianisme au sein d'un courant monothéiste et spirituel qui traverse la foi païenne aux II^e et III^e siècles.“

und Penthesileia die Episode der Bakchantin und des nekrophilen Inders im Gegensatz zu der Drusianageschichte aufgebaut hat: Gegenüber den Wunderheilungen der heidnischen Antike, die den Toten nicht wieder zum Leben erwecken können, stehen die Auferstehung Christi und der Glaube der Menschen, welche, wie Johannes und Drusiana, Wunder in dessen Namen bewirken.⁸² Als das gebildete Publikum des Nonnos die Rede des Inders hörte, konnte es darin auch eine bedeutungsvolle Kontrastimitation Christus/Asklepios erkennen, in welcher Christus als wahrer Heiland und wahrer Arzt dargestellt wird.⁸³

Und es ist kein Zufall, dass Theodoret von Kyrrhos (393–nach 460), ein Zeitgenosse des Nonnos, den Konflikt Christus/Asklepios am Ende seiner Schrift Ἑλληνικῶν θεραπευτικῇ παθημάτων ἢ Εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, der „Heilung der hellenischen Krankheiten oder Wiedererkennen der Wahrheit des Evangeliums aus der hellenischen Philosophie“ (12.96–98), reflektiert:

Τοῦτο γάρ δι' καὶ ὁ Πορφύριος, ἐν οἷς καθ' ἡμῶν ξυνέγραφεν, εἶρηκεν· „Νυνὶ δέ“ φησι „θαυμάζουσιν, εἰ τοσούτων ἐτῶν κατέληφε νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν οὐκέτι οὐσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένον, οὐδεμιᾶς δημοσίας τις θεῶν ὠφελείας ἤσθετο.“ Ταῦτα ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος Πορφύριος εἶρηκε, καὶ ἀναφανδὸν ὠμολόγησεν, ὡς πιστευόμενος ὁ Ἰησοῦς φροῦδους ἀπέφηνε τοὺς θεοὺς, καὶ μετὰ τὸν σταυρὸν καὶ τὸ σωτήριον πάθος οὐκέτι φενακίζει τοὺς ἀνθρώπους Ἀσκληπιός, οὐδὲ ἄλλος τις τῶν καλουμένων θεῶν. Ἄπαντα γὰρ αὐτῶν τὸν ὄρμαθόν, οἷόν τινας νυκτερίδας, τῷ σκότῳ παρέπεμψεν ἀνατεῖλαν τὸ φῶς. Ταύτης καὶ ὑμᾶς τῆς ἀκτίως μεταλαχεῖν ἀξιώ. Τοῦδε γὰρ χάριν καὶ τὸν πόνον ἀνεδεξάμην, καὶ οἷόν τινας βοτάνας πανταχόθεν ξυλλέξας, τὸ ἀλεξίκακον ὑμῖν κατεσκευάσα φάρμακον.

Das sagte auch Porphyrios in der Schrift gegen uns: „Jetzt aber“, sagt er, „wundern sie sich, wenn eine Krankheit über so viele Jahre die Stadt erfasst hat, wo Asklepios und die anderen Götter sich nicht mehr dort aufhalten. Als Jesus nämlich verehrt wurde, konnte niemand irgendeinen öffentlichen Nutzen der Götter wahrnehmen“. Das hat Porphyrios gesagt, der uns doch von allen am feindseligsten gesonnen ist, und damit offen eingestanden, dass Jesus, wenn man an ihn glaubt,

⁸² Mt. 10.8 ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· ὧρεᾶν ἐλάβετε, ὧρεᾶν δότε; vgl. K. Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit (Tübingen 2004) 191.

⁸³ Mt. 4.23 Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ; vgl. 9.35, 10.1. Zum Problem D. Knipp, ‚Christus Medicus‘ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts (Leiden/Boston/Köln 1998); M. Dörnermann, Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter (Tübingen 2003) 162; F. Steger, Asklepiosmedizin. Medizinischer Alltag in der römischen Kaiserzeit (Stuttgart 2004) 100; Ch. Schulze, Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter (Tübingen 2005) 15f. Anm. 3; Th. de Bruyn, Appeals to Jesus as the one „Who Heals Every Illness and Every Infirmary“ (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity, in: L. Di Tommaso/L. Turcescu (Hrsg.), The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity, Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11–13 October 2006 (Leiden/Boston 2008) 65–81; L. M. Jefferson, The Staff of Jesus in Early Christian Art, Religion and the Arts 14 (2010) 221–251, hier 229 (mit Anm. 14), 234; ders., Superstition and the Significance of the Image of Christ Performing Miracles in Early Christian Art, in: J. Baun/A. Cameron/M. Edwards/M. Vinzent (Hrsg.), Studia Patristica. Volume XLIV: Archaeologica, Arts, Iconographica, Tools, Historica, Biblica, Theologica, Philosophica, Ethica (Löwen 2010) 15–20, hier 17f.

die Götter als wirkungslos erwiesen hat, und nach dem Kreuz und dem heilbringenden Leid täuscht Asklepios nicht mehr die Menschen noch ein anderer der sogenannten Götter. Ihren ganzen Schwarm nämlich hat wie irgendwelche Fledermäuse in die Dunkelheit das aufgegangene Licht zurückgeschickt.

Ich wünsche, dass ihr an diesem Glanz teilhabt. Deswegen habe ich auch die Mühe auf mich genommen und, indem ich gleichsam irgendwelche Pflanzen überall gesammelt habe, habe ich für euch das übelabwehrende Heilmittel zubereitet.⁸⁴

Zugleich aber scheint Nonnos auch die Perspektive des Verfassers der Ἑλληνικῶν θεραπευτικῇ παθημάτων zu teilen, da, wie Ferdinand R. Prostmeier zu Recht bemerkt, „Theodorets Apologie belegt, dass die christliche Literatur der Spätantike sich nicht als etwas völlig Neues gegenüber der heidnischen Literatur darstellt. Sie ist vielmehr in Anknüpfung und Auseinandersetzung mit ihr entstanden und damit auch vor diesem Hintergrund zu bewerten.“⁸⁵

Nun ist es durchaus möglich, dass die missglückte Erweckung der Bakchantin einen impliziten Verweis auf die Botschaft der christlichen Auferstehung enthält sowie auch auf den Unterschied zwischen Christus und den heidnischen Göttern wie Herakles, Asklepios und Dionysos, denen die christlichen Apologeten wie Justin und Theophilus von Antiochia eine Erweckung und eine Himmelfahrt zuschrieben.⁸⁶

84 P. Canivet, Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques. Texte critique, introduction, traduction et notes, I-II (Paris 1958), hier II, 446. Übers.: H. Leppin. Bezüglich dieser Stelle Theodorets und des Phänomens der Kontrastimitation in Nonnos vgl. G. Agosti, Usurper, imiter, communiquer: le dialogue interculturel dans la poésie grecque chrétienne de l'Antiquité tardive, in: N. Belayche/J.-D. Dubois (Hrsg.), L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain (Paris 2011) 275–299, hier 294–296.

85 F. R. Prostmeier, Christliche Paideia. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos, RQ 100 (2005) 1–29, hier 27. Zum alternativen Titel seines Werkes vgl. die Einleitung Canivets zu Théodoret de Cyr (s. Anm. 84) I, 50 f.: „Critique des erreurs grecques, oui, mais ‚connaissance‘ ou plutôt ‚compréhension‘ de la vérité à partir des philosophes grecs. Il reste donc à recueillir les bribes de pensée qui ont survécu au tri impitoyable, pour les confronter à l'enseignement de l'Écriture, afin d'établir que ce qu'il y a de meilleur chez les philosophes se retrouve identiquement dans l'enseignement des Apôtres; mieux, que les philosophes ont entrevu dans la pénombre ce que l'Évangile mettra en pleine lumière. On montrera ainsi que le mystère chrétien est d'une certaine façon intérieur à la pensée grecque dans ce qu'elle a de plus élevé, et qu'il est au terme de l'effort qui a mené les philosophes vers le vrai“; A. Schwab, Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur. Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike (Berlin/Boston 2012) 258; Y. Papadogiannakis, Christianity and Hellenism in the Fifth-Century Greek East. Theodoret's Apologetics Against the Greeks in Context (Washington, D.C. 2012) 31–51. Für die christliche Perspektive des Nonnos zuletzt K. Spanoudakis, Αἰῶνος λῑταί (Nonn. Dion. 71–109), Aitia 2 (2012) (e.-Veröff., url: <http://aitia.revues.org/505>).

86 Just., Apol. 1.21.2f. Πόσους γὰρ υἱούς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε· Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἐρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον, Ἀσκληπιὸν δέ, καὶ θεραπευτὴν γενόμενον, κεραυνωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν, Διόνυσον δὲ διασπαρραχθέντα, Ἑρακλέα δὲ φυγῇ πόνων ἑαυτὸν πυρὶ δόντα, τοὺς ἐκ Λήδας δὲ Διοσκοῦρους, καὶ τὸν ἐκ Δανάης Περσέα, καὶ τὸν ἐξ ἀνθρώπων δὲ ἐρ' Ἴππου Πηγάσου Βελλεροφόντην. Τί γὰρ λέγομεν τὴν Ἀριάδνην καὶ τοὺς ὁμοίως αὐτῇ κατῆστερίσθαι λεγομένους; Καὶ τί γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας, <οὓς> ἀεὶ ἀπα-

Tatsächlich hat das paulinische Konzept der Auferstehung Jesu als Beginn der endzeitlichen Totenerweckung (Act. 17.31f.; 1 Cor. 15.20) keine Entsprechung in der heidnischen Antike.⁸⁷ Allerdings kann auch ein gewisses Interesse des Autors an heidnischen ‚Auferstehungen‘ vorausgesetzt werden. Es genügt in diesem Zusammenhang etwa daran zu erinnern, dass Epiphanius von Salamis im Kapitel 85 seines Werkes *Ancoratus* („Der Festgeankerte“), in dem er die Auferstehung des Fleisches behandelt,⁸⁸ schreibt, dass er über die heidnischen Auferstehungserzählungen erstaunt ist:

Θαυμάσαι δέ μοι ἔπεισι περὶ τῆς τῶν ἀπίστων Ἑλλήνων καὶ ἄλλων βαρβάρων ἡπατημένης κατὰ πάντα διανοίας, ὡς ἐν τοῖς αὐτῶν μύθοις οὐκ αἰσχύνονται ἀνάστασιν πάντῃ σημαίνειν καὶ περὶ ἀναστάσεως πολλάκις ᾄδειν, ὡς οἱ μῦθοι αὐτῶν ἀναγράφουσιν Ἀλκιστίν μὲν τελευτήσασαν τὴν Πελοπίου ὑπὲρ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς Ἀδμήτου καὶ ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους μετὰ τριήμερον ἐγήγερμένην καὶ ἀπὸ τῶν ἀδύτων ἀνενηνεγμένην, Πέλοπα τε τὸν Ταντάλου μετὰ τὸ κρεωνομηθῆναι τοῖς ψευδωνύμοις αὐτῶν θεοῖς ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς Ἀμφιάρεως <ὁ> τοῦ Οἰκλέους ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἀναζωογονηθεῖς, Γλαῦκος ὁ Μίνωος ὑπὸ Πολυεῖδου τοῦ Κοιράνου βοτάνῃ τινὶ ἀναζωοποιηθεῖς,

θανατίζεσθαι ἀξιούντες καὶ ὁμνύντα τινὰ προάγετε ἑωρακεῖναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα (Ch. Munier, Justin, *Apologie pour les chrétiens. Introduction, texte critique, traduction et notes* [Paris 2006] 186, 188); vgl. Dial. c. Tryph. 69.2f. Ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἦν μεμῖχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ γεγενῆσθαι λέγωσι, καὶ τοῦτον εὐρετὴν ἀμπέλου γεγόμενον, καὶ διασπαρχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανὸν τε ἀνελθῆναι ἱστοροῦσι, καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσιν, οὐχὶ τὴν προλεγεμένην ὑπὸ Μωσέως ἀναγραφείσαν Ἰακώβ τοῦ πατριάρχου προφητεῖαν μεμῖχθαι αὐτὸν νοῶ; Ἐπὶ δὲ τὸν Ἡρακλέα ἰσχυρὸν καὶ περινοστήσαντα πᾶσαν τὴν γῆν, καὶ αὐτὸν τῷ Διὶ ἐξ Ἀλκμήνης γεγόμενον, καὶ ἀποθανόντα εἰς οὐρανὸν ἀνελθῆναι λέγουσιν, οὐχὶ τὴν Ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ, περὶ Χριστοῦ λελεγεμένην γραφὴν ὁμοίως μεμῖχθαι νοῶ; Ὅταν δὲ τὸν Ἀσκληπιὸν νεκροῦς ἀνεγείραντα καὶ τὰ ἄλλα πάθη θεραπεύσαντα παραφέρῃ, οὐχὶ τὰς περὶ Χριστοῦ ὁμοίως προφητείας μεμῖχθαι τοῦτον καὶ ἐπὶ τούτῳ φημί (Ph. Bobichon, Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon. Édition critique*, I [Freiburg 2003] 372, 374); Theoph., ad Autolyc. 1.13.1–6 Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀρνεῖσθαι σε νεκροῦς ἐγείρεσθαι· φῆς γάρ· „Δεῖξόν μοι κἄν ἓνα ἐγερθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδὼν πιστεύσω“· πρῶτον μὲν τί μέγα, εἰ θεασάμενος τὸ γεγονὸς πιστεύσης; εἴτα πιστεύεις μὲν Ἡρακλέα καύσαντα ἑαυτὸν ζῆν καὶ Ἀσκληπιὸν κεραυνοθέντα ἐγγιγῆναι. τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ σοι λεγόμενα ἀπιστεῖς; ἴσως καὶ ἐπιδείξω σοι νεκρὸν ἐγερθέντα καὶ ζῶντα, καὶ τοῦτο ἀπιστῆσαι (R. M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum. Text and Translation* [Oxford 1970] 16). Dazu C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336* (New York 1995) 29–31; D. Zeller, *Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?*, in: R. Hoppe/U. Busse (Hrsg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag* (Berlin/New York 1998) 71–91, hier 77; D. Ø. Endsjø, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity* (New York 2009) 58f., 101; F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II–IV secolo)* (Stuttgart 2014) 89–99. Zur Heraklesinterpretation s. in diesem Sammelband auch Zilling und Meier.

⁸⁷ Zeller (s. Anm. 86) 90: „Die Auferstehung Jesu als Anfang der endzeitlichen Totenerweckung ist jüdisch konzipiert, sprengt aber schon die apokalyptischen Vorstellungen des Judentums. Als solche hat sie in der griechisch-römischen Antike keine Entsprechung.“ Zum Thema der Auferweckung und Auferstehung im koptischen *Liber Bartholomaei* s. M. Westerhoff, *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“* (Wiesbaden 1999) 282–285; anders als J.-D. Kaestli und P. Cherix (5./6. Jh.) nimmt der Autor eine Datierung des *LB* in das 8. oder 9. Jh. vor, s. 226f. ⁸⁸ Dazu O. Kösters, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus“* (Göttingen 2003) 308–312; zum Problem der Datierung des *Ancoratus* (374) vgl. ebd., 80–88.

Κάστωρ διὰ Πολυδεύκην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃς ἐκὼν αὐτῷ τὴν ζωὴν παρ' ἡμέραν ἀλλάσσειν εἴλετο, καὶ ὁ Πρωτεσίλαος διὰ Λαοδάμειαν. ἀλλὰ καὶ Σίσυφον καὶ Τάνταλον καὶ τὰς Καυκάσου θυγατέρας, ἃς Ἐρινύας κεκλήκασι, καὶ Τειρεσίαν ἅμα τούτοις κατατεταρταρῶσθαι δώσοντας δίκην ἐκέισε, τὸν μὲν διὰ πέτρας τὸν δὲ ὑπὸ τροχόν, καὶ ἄλλους ἄλλως τετιμωρῆσθαι καὶ ἔτι ὑπάρχειν ἐν τιμωρίᾳ, ὥς μὴ εἰς ἀνυπαρξίαν κεχωρηκότας, ὑπάρχοντας δὲ ἐν σώμασιν. εἰ μὴ γὰρ σώματα εἶχον, πῶς ὑπὸ πέτρᾳ καὶ τροχὸν τιμωρίαις παρεδίδοντο; καὶ πολλὰ ἔστιν περὶ τούτων λέγειν εἰς παράστασιν τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, ἔλεγον δὲ τὸν πρὸς αὐτοῦς.

Staunen nämlich überkommt mich über den in jeder Hinsicht verfehlten Gedanken der ungläubigen Heiden und anderer Barbaren, da sie in ihren Mythen sich nicht scheuen, allenthalben von einer Auferstehung zu berichten und oft eine Auferstehung zu besingen, wie ihre Mythen überliefern, dass Alkestis, die Tochter des Pelias, die für ihren Gatten Admet gestorben war, von Herakles nach drei Tagen auferweckt und aus der Unterwelt geholt worden sei, ebenso Pelops, der Sohn des Tantalos, nachdem er den angeblichen Göttern als Fleischportion vom eigenen Vater aufgetischt worden war. Amphiaros, der Sohn des Oikles wurde von Asklepios wieder lebendig gemacht, Glaukos, der Sohn des Minos, von Polyeios, dem Sohn des Koiranos, mit einer Pflanze zum Leben erweckt, Kastor durch seinen eigenen Bruder Polydeukes, der sich freiwillig dafür entschieden habe, mit ihm täglich das Leben zu wechseln, und Protesilaos durch Laodameia. Aber auch Sisyphos und Tantalos und die Töchter des Kaukasos, die Erinnyen heißen, und Tereisias sollen zusammen mit den anderen in den Tartaros geworfen worden sein, um ihre Strafe zu büßen, der eine durch einen Felsbrocken, der andere an einem Rad; andere seien anders bestraft worden und unterlägen weiter der Strafe und da sie nicht in die Nicht-Existenz gekommen seien, seien sie körperlich existent. Wenn sie nämlich keine Körper hätten, wie könnten sie dann einem Fels und einem Rad in ihren Strafen ausgeliefert sein? Und viel wäre über sie zu sagen zur Darlegung unseres Glaubens und als Beweis gegen sie.⁸⁹

Als Beispiele einer Anastasis im Mythos nennt der Bischof von Salamis neben Alkestis, Pelops, Amphiaros, Kastor und Protesilaos auch Glaukos, den Sohn des Minos und der Pasiphaë, der in einem Honigfass starb und vom Seher Polyeios mit einem Zauberkraut ins Leben zurückgeholt wurde, wie Apollodorus (Bibl. 3.3.1f.) und Hyginus (Fab. 136) ausführlich erklären.⁹⁰ Es ist eben ein gleichnamiger Glaukos, ein Meeresgott, der die mythologische Aufzählung in der Rede des nekrophilen Inders schließt (73–77). Dieser war ein Fischer (oder Jäger) aus Anthedon (Böotien), der als Sohn des Polybos oder des Anthedon, des Kopeus oder des Poseidon galt. Als er ein wunderbares Kraut aß, wurde er unsterblich und sprang ins Meer, wie Glaukos selbst, der Geliebte der Skylla, in den *Metamorphosen* Ovids (13.904–968, 14.1–74), die ein

⁸⁹ Ausg.: Holl (s. Anm. 52) I, 105f. Übers.: H. Leppin.

⁹⁰ Zu dieser kretischen Legende s. M. Corsano, Glaukos. Miti greci di personaggi omonimi (Rom 1992) 111–134; L. Muellner, Glaucus Redivivus, HSPh 98 (1998) 1–30; W. Pötscher, Γλαῦκη, Γλαῦκος und die Bedeutung von γλαυκός, RhM 141 (1998) 97–111, hier 101. Für das Auferstehungsmotiv im Glaukosmythos vgl. R. Gaedechens, Art. Glaukos, Nr. 9 [Sohn des Minos], in: W. H. Roscher (Hrsg.), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1.2 (Leipzig 1886–1890) 1686–1688, hier 1688: „Der Mythos war im Altertum sehr beliebt. Γλαῦκος πῶν μέλι ἀνέσθιτ wurde sprichwörtlich für solche, die für tot ausgegeben waren und wieder ans Licht kamen (Apostol. in den *Paroem. Graeci* 2, Cent. 5, 48 mit euhemeristischer Deutung wie beim *Palaephata*. c. 27).“ Zu den drei verschiedenen Glaukos-Mythen s. zuletzt M.-C. Beaulieu, The Myths of the Three Glauci, Hermes 141 (2013) 121–141.

Gedicht von Ezra Pound inspiriert haben, erzählt.⁹¹ Es ist wahrscheinlich, wie schon bemerkt wurde, dass Nonnos in diesem Kontext das Unsterblichkeitsmotiv des Glaukos von Anthedon mit dem Auferstehungsmotiv des Glaukos, des Sohnes des Minos, kombiniert hat.⁹² Nun könnte, obwohl der Sohn des Minos in den *Dionysiaka* niemals erwähnt wird, die Tradition, nach welcher Polyidos den Glaukos durch die Berührung mit einem Wunderkraut (demselben, mit der die von Polyidos getötete Schlange von einer anderen Schlange wieder zum Leben erweckt wurde) wiederbelebt hatte, in der Geschichte der Auferstehung der Schlange und des Tylos reflektiert sein. Die Erzählung dieser lydischen Legende, die Nonnos in Dion. 25.524–552 ausführlich schildert,⁹³ weist offensichtliche thematische und sprachliche Parallelen⁹⁴ zur Auferweckung des Lazarus in der *Paraphrase* (11.158–180 ~ Jo. 11.43 f.) auf.⁹⁵

Dies beweist wieder einmal, wie zentral das Motiv des Todes und der Auferstehung für Nonnos ist. Dieser Aspekt wird auch von Shorrock aufgeführt.⁹⁶ Bei diesem Schluss geht er von einer Beobachtung Glen Bowersocks aus. Dieser hat in seinem Buch „Fiction as History“ (1994) gezeigt, dass die weite Verbreitung des Motivs der Auferstehung des Fleisches in der Literatur der Kaiserzeit durch die Geschichte der Evangelien beeinflusst wurde:

Among the most conspicuous features of the fiction of the Roman empire, not only the prose romances but the mythological confections as well, is resurrection after death in the original body. Much of the time the resurrection is explained by theatrical and often bloody deaths that turn out

⁹¹ Ein Überblick bei Corsano (s. Anm. 90) 11–37. Zur Ovids Erzählung s. G. M. Masselli, Glauco, dio, 'in erba'. Da Publio Ovidio Nasone a Ercole Luigi Morselli (Foggia 2011) 31–51. Pounds „An Idyl for Glaucus“ wurde 1909 in *Personae* veröffentlicht, vgl. P. Th. M. G. Liebrechts, Ezra Pound's „An Idyl for Glaucus“, *Journal of Modern Literature* 19 (1994) 171–178.

⁹² Frangoulis/Gerlaud (s. Anm. 29) 121.

⁹³ Chuvin (s. Anm. 25) 106–111; vgl. R. Lindner, Mythos und Identität. Studien zur Selbstdarstellung kleinasiatischer Städte in der römischen Kaiserzeit (Stuttgart 1994) 131 f.

⁹⁴ Vgl. 528 ὁδυνήφατον... ποῖν; 529 ἀλεξήτρεψαν ὀλέθρου; 531 ζῶν ἄνθεμόεσσαν; 540 φερέσβιον... ποῖν; 541 βοτάνη ζείδωρος.

⁹⁵ F. Vian, Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, IX, Chants XXV-XXIX (Paris 1990) 40: „[...] les affinités entre les histoires de Glaukos et de Tylos sont évidentes et il est probable que ce sont les Lydiens influencés par la culture grecque qui ont inséré la fable crétoise dès l'époque archaïque dans leurs traditions nationales“; 41: „[...] l'épyllion rapporte un miracle à rapprocher de la résurrection de Lazare. On note des similitudes formelles avec le ch. XI de la *Paraphrase* ainsi qu'avec une épigramme anonyme de date incertaine [A.P. 1.49].“ Vgl. Agosti (s. Anm. 31) 124 f., 132 f.; Hernández la Fuente (s. Anm. 46) 183–192; Shorrock (s. Anm. 23) 51, 97 f.; K. Spanoudakis, The Resurrections of Tylus and Lazarus in Nonnos of Panopolis (Dion. XXV, 451–552 and Par. A), in: D. Lauritzen/M. Tardieu (Hrsg.), Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin (Paris 2013) 191–208; ders., The Shield of Salvation: Dionysus' Shield in Nonnos' Dionysiaca 25.380–572, in: Spanoudakis (s. Anm. 20) 333–371, bes. 334–344, 354–358.

⁹⁶ Shorrock (s. Anm. 23) 97–100. Dazu vgl. schon Hernández de la Fuente (s. Anm. 46) 183–205 („Resurrecciones dionisiacas“); ders., Parallels between Dionysos and Christ in Late Antiquity: Miraculous Healings in Nonnos' Dionysiaca, in A. Bernabé/M. H. de Jáuregui/A. I. Jiménez San Cristóbal/R. M. Hernández (Hrsg.), Redefining Dionysos (Berlin/Boston 2013) 464–487, bes. 479–483.

not to have been deaths at all. The *Scheintod*, as the Germans call it, the „apparent death,“ allows for all the excitement and tragedy of extinction and resurrection without unduly straining the credulity of the reader.⁹⁷

Denn welchen Sinn und Bedeutung hat die Rede des nekrophilen Inders im 35. Buch der *Dionysiaka*? Man könnte meinen, dass sie auf die Auferstehung des Leibes, ein umstrittenes Thema in der christlichen Spätantike, verweise.⁹⁸ Anders aber als bei Justin, Theophilus von Antiochia und Epiphanius von Salamis werden die Analogien zwischen Heiden- und Christentum nur kryptisch angedeutet.⁹⁹ Aus dieser Perspektive ist es anzunehmen, dass Nonnos eine Verbindung zwischen „dem lebenbewahrenden Kraut“ des Glaukos (75 βοτάνην ζωαρκέα) und „dem Brot, das aus dem Himmel herabstieg“, dem lebendigen Brot Christi,¹⁰⁰ hergestellt hat.

7. Die ‚Passion‘ der Bakchantin als Gegenpart der Passion Christi

Am Ende seines Appendix „De la virginité des Bacchantes“ betonte Gerlaud, dass das Lob der Jungfräulichkeit ein gemeinsames Thema für Heidentum und Christentum

⁹⁷ G. W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian* (Berkeley/Los Angeles 1994) 99–119 („Resurrection“), hier 99, vgl. 113 („The widespread use of the resurrection motif in many forms of Roman imperial fictional writing – erotic romance, hagiography, mythological revisionism, and satire – suggests an unusually great interest in this subject, far beyond any interest documented for earlier periods“) und 115 f. („Peregrinus after death appeared before him [a serious and reliable old gentleman] garbed in white and crowned with olive [Lucianus, Peregr. 40]. There is an unmistakable echo here of the Gospel narratives, although the white clothes belong in that story to the angelic messenger or messengers who proclaim the risen Christ. In the earliest account, that of Mark, Mary Magdalene and two other women encounter a young man in Jesus’s tomb clothed in a long white garment [Mc. 16.5]“).

⁹⁸ Vgl. T. Fuhrer, *Körperlichkeit und Sexualität in Augustins autobiographischen und moraltheoretischen Schriften*, in: B. Feichtinger/H. Seng (Hrsg.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike* (München/Leipzig 2004) 173–188, hier 183–185; Perkins (s. Anm. 64) 92–94. Zu den Darstellungen von frühchristlichen Totenerweckungen s. C. Nauerth, *Vom Tod zum Leben. Die christlichen Totenerweckungen in der spätantiken Kunst* (Wiesbaden 1980). Die Auferstehung des Fleisches und die Auferweckung von den Toten dagegen werden nur selten in Grabinschriften thematisiert, s. J. Dresken-Weilandt, *Die Auferstehung des Fleisches in den frühchristlichen Grabinschriften*, in: T. Nicklas/F. V. Reiterer/J. Verheyden, in collaboration with H. Braun (Hrsg.), *The Human Body in Death and Resurrection* (Berlin/New York 2009) 371–389.

⁹⁹ Zum Begriff ‚Kryptochristianismus‘ s. K. Smolak, ‚Kryptochristianismen‘ in spätantiker paganer Hymnik?, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 44 (2004) 341–355.

¹⁰⁰ Jo. 6.58 οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα ~ Par. 6.173–179 ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐτήτιμος οὗτος ἀκούει· | οὐχ οἶον τὸ πάροιθεν ἐρημαίη παρὰ λόχμη | ὑμέτεροι γλυκὺν ἄρτον ἐθοινήσαντο τοκῆς | καὶ θάνον ἐν σκοπέλοις ὀριπλανέες μετανάσται. | τοῦτον ἀνὴρ ἐπάρουρος ἐτήτιμον ἄρτον ἐρέπτω | ζωὴν δῖεται οὗτος, ἕως δολιχοῦ γενείου | ἀμφιλαφῆς πολὺσι κόμην λευκαίνεται Αἰών; vgl. R. Franchi, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto sesto. Introduzione, testo, traduzione e commento* (Bologna 2013) 130–138, 467–470.

war, und er schloss nicht aus, dass Nonnos die Bakchantinnen als *Virgines Bacchi* nach dem Vorbild der *Virgines Christi* sehen könne: Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass der Dichter der *Dionysiaka* und der *Paraphrase* eher Kontinuität als Bruch zwischen der klassischen und der christlichen Kultur in der Spätantike wahrnahm.¹⁰¹ Wir können Gerlaud folgen, aber es ist auch notwendig zu erkennen, wie Nonnos, ein Christ, imstande war, durch seine Auslegung des Mythos die zwei Sphären zu verknüpfen. Ohne diese Perspektive würden die Worte, die die von der Lanze durchbohrte Bakchantin ihrem Mörder zuschreit, blasphemisch klingen: 51 ἦν σέο χαλκὸς ἔταμνεν, ἐμοῦ μὴ ψαῦε χιτῶνος – „Rühre nicht an mein Gewand, nachdem mich dein Schwert erst zerfleischte!“¹⁰²

Daran könnte ein intelligenter Leser eine Verfremdung der Szene des *Noli me tangere* sehen, in der Jesus Maria von Magdala erscheint, wie es sich aus dem Vergleich mit Par. 20.72b – 75, wo Nonnos das zweite Hemistich der Dion. 35.51 ändert,¹⁰³ abzeichnet:

θεὸς δ' ἀνέκοψε γυναῖκα
δεξιτερὴν μέλλουσαν ἐς ἄμβροτον εἶμα πελάσσαι.
καὶ οἱ μῦθον ἔλεξεν· ἐμῶν μὴ ψαῦε χιτῶνων·
οὐπω γὰρ μετὰ πότμον ἐμῶ νόστιμα τοκῆι·

75

[Maria] streckte die Rechte nach seinem | Göttergewand. Er wehrte sie ab und rief ihr die Worte | warnend entgegen: „Rühr nicht an meine Gewänder! Noch kehrte | ich nach dem Tode nicht heim zu meinem Vater.“¹⁰⁴

Wenngleich das Verb ψαύω in der *Dionysiaka* mit Genitiv des Objekts (εἶμα oder χιτῶν) in ähnlichen Gewaltkontexten verwendet wird,¹⁰⁵ kommt der Negativsatz der beiden Halbverse nicht vor. Angesichts der wahrscheinlichen Priorität der *Paraphrase*¹⁰⁶ scheint es demnach, dass Nonnos das *Noli me tangere* des *Johannesevangeliums* an die Prosopopöie der Bakchantin angepasst haben könnte, um eine Analogie zwischen dem Christlichen und dem Heidnischen hervorheben zu können, das heißt zwischen: (A) dem Tod Christi, der am Kreuz von einer Lanze an der Seite durchbohrt wurde (Par. 19.178 f. ἀλλὰ θορῶν ἀκίχητος ἀνὴρ ἀνεμώδει λόγχῃ | πλευρὴν πασιμέλουσαν ἀφειδέει νύξε μαχαίρῃ [~ Jo. 19.34], 190 f. ὄψονται πρὸς ἐκεῖνον, ὃν οὐτάσαν, ὅστις

101 Gerlaud (s. Anm. 45) 255 – 258. Zur religiösen Koexistenz in der griechischen und römischen Welt s. die verschiedenen Aufsätze in Belayche/Dubois (s. Anm. 84).

102 Übers.: Ebener (s. Anm. 34) II, 33.

103 D. Accorinti, Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX. Introduzione, testo critico, traduzione e commento (Pisa 1996) 186.

104 Übers.: Ebener (s. Anm. 34) II, 404.

105 35.206 εἵματος ἀψαύστοιο σαόφρονος ἦφατο κούρης (Morrheus und Chalkomedeia); 48.396 εἵματος ἀψαύστοιο τεῆς ἔψαυσε τεκούσης (Tityos und Leto); 48.398 f. Εἰσέτι κείται | κείνος, ὃς ὑμετέροιο πάλιν ἔψαυσε χιτῶνος (Orion und Artemis).

106 F. Vian, MAPTYΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie, REG 110 (1997) 143 – 160 = ders., L'épopée posthomérique (s. Anm. 16) 565 – 584.

ὁπάσσει | ποιήν ὀψιτέλεστον ἀμοιβάδα κέντορι λόγχῃ [~ Jo. 19.37]), und dem der Bakchantin, die der Inder mit dem Speer durchbohrte (Dion. 35.51a ἦν σέο χαλκὸς ἔταμνεν, 53b Ἐρρέτω αἰχμῇ);

- (B) der Erscheinung des auferstandenen Jesus vor Maria aus Magdala (Par. 20.61b–83 [~ Jo. 20.14–18]) und der Prosopopöie der verstorbenen Bakchantin an den Inder (Dion. 35.49b–53a).

In diesem Sinne könnte auch die ‚Passion‘ der Bakchantin in ein christliches Weltbild integriert und als Gegenpart der Passion Christi lesbar werden. Dieses ‚heidnisch-christliche Experiment‘, um den Titel eines neuen Buches von Hartmut Leppin zu variieren,¹⁰⁷ wäre nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass Nonnos, wie Konstantinos Spanoudakis überzeugend gezeigt hat, die Ikariosgeschichte (Dion. 47.1–264) auf dem Hintergrund der Passion Christi entwickelt hat.¹⁰⁸ Eben dies bezeugt die Tatsache, dass der Märtyrertod eine Brücke zwischen dem Dionysischen und dem Christlichen sein konnte.

107 H. Leppin, Justinian. Das christliche Experiment (Stuttgart 2011).

108 K. Spanoudakis, Icarus Jesus Christ? Dionysiac Passion and Biblical Narrative in Nonnus' Icarus Episode (Dion. 47, 1–264), *WSt* 120 (2007) 35–92. Vgl. Ph. Bourgeaud, Dionysos, the Wine and Ikarios. Hospitality and Danger, in: R. Schlesier (Hrsg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism* (Berlin/Boston 2011) 161–172, hier 169.