

# Jesus und Dionysos

## Göttliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11)

von Wilfried Eisele

(Auf dem Rain 23, D-72108 Rottenburg)

### 1. Die Fragestellung

Wie so oft in der Erforschung des Johannesevangeliums, ist es auch in Bezug auf die Hochzeit zu Kana Rudolf Bultmann, der zwar nicht als erster, aber als einflussreichster Vertreter einer bestimmten religionsgeschichtlichen Ableitung der Erzählung gelten kann: »Zweifellos«, so schreibt er 1941 in seinem Johanneskommentar, »ist die Geschichte aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden. In der Tat ist das Motiv der Geschichte, die Verwandlung des Wassers in Wein, ein typisches Motiv der Dioysos-Legende«<sup>1</sup>. Doch was als »zweifellos« behauptet wird, daran sind Zweifel meist mehr als angebracht. Das apodiktische Urteil Bultmanns wirft mindestens drei Fragen auf, die seither in unterschiedlicher Weise diskutiert worden sind.

Am meisten wurde darüber gestritten, ob die Verwandlung von Wasser in Wein tatsächlich »ein typisches Motiv der Dionysos-Legende« sei. Die Beantwortung dieser Frage ist umso schwieriger, als es *die* Dionysos-Legende gar nicht gibt und eine geschlossene literarische Gesamtdarstellung der verschiedenen Dionysos-Traditionen erst sehr spät entsteht. Deshalb stützt sich die Forschung bisher fast ausschließlich auf verstreute Textstellen bei verschiedensten antiken Autoren, deren Bewertung im Einzelnen oft schwierig bleibt.<sup>2</sup> Dagegen ist nach Hinweisen aus der Archäologie kaum je gefragt worden, ob-

<sup>1</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen 1<sup>8</sup>1964, 83.

<sup>2</sup> Vgl. I. Broer, *Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen »Ableitung« von Jo 2,1–11*, *SN-TU.A 8* (1983) 103–123; ders., *Das Weinwunder zu Kana Joh 2,1–11 und die Weinwunder der Antike*, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS Jürgen Becker (BZNW 100), Berlin / New York 1999, 291–308; gegen H. Noetzel, *Christus und Dionysos* (AzTh 1), Stuttgart 1960. Daneben M. Hengel, *Der »dionysische« Messias*, in: ders., *Jesus und die Evangelien*, Tübingen 2007, 568–600; M. Labahn, *Jesus als Lebensspender* (BZNW 98), Berlin / New York 1999, bes. 146–160; E. Linnemann, *Die Hochzeit zu Kana und Dionysos*, *NTS 20* (1974) 408–418; W. Lütgehethmann, *Die Hochzeit von Kana* (Joh 2,1–11) (BU 20), Regensburg 1990, bes. 261–272; F. Schnider, *Das frühe Christentum angesichts der dionysischen Mysterien*, in: *Begegnung von Religionen und Kulturen*. FS Norbert Klaes, Dettelbach 1998, 119–133; A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana* (BGBE 6), Tübingen 1966, bes. 31–34. Einen breiteren und wegweisenden Ansatz vertritt

wohl diese spätestens seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts immer zahlreicher zutage treten. Sie vermögen zwar das Verwandlungsmotiv als solches nicht zu belegen, zeigen aber eine bemerkenswerte geographische Nähe des Dionysoskults im Allgemeinen zum wahrscheinlichen Entstehungsort der Kana-Perikope in Palästina selbst.

Bultmann nennt die Verwandlung von Wasser in Wein »das Motiv der Geschichte« (Hervorhebung von mir), und in seinem Gefolge ist fast ausschließlich über die religionsgeschichtliche Herleitung dieses Motivs diskutiert worden. Nun steht außer Frage, dass das Weinwunder das zentrale Motiv der Kana-Perikope darstellt, aber ist es deshalb auch schon das einzige, das man aus religionsgeschichtlichem Interesse namhaft machen könnte und müsste? Die Kana-Erzählung weist im Umfeld des Verwandlungswunders weitere Motive auf, die auch im lokalen Dionysoskult Untergaliläas eine wichtige Rolle spielen und diesen als Hintergrund plausibel machen.

Dass die von Bultmann verwendeten Kategorien der Übernahme und Übertragung nicht hinreichen, um den Einfluss der religiösen Umwelt des frühen Christentums auf seine eigene Traditionsbildung angemessen zu beschreiben, hat Eta Linnemann vor langer Zeit zu Recht schon festgestellt.<sup>3</sup> Sollen wir wirklich annehmen, dass die johanneische Tradition eine mündlich oder schriftlich umlaufende Legende, in der Dionysos Wasser in Wein verwandelt, aufgenommen und schlicht Dionysos durch Jesus ersetzt hat?<sup>4</sup> Oder sind die religionsgeschichtlichen Bezüge nicht allgemeiner und zugleich vielschichtiger?<sup>5</sup>

---

P. Wick, Jesus gegen Dionysos?, Bib. 85 (2004) 179–198; er verfolgt einerseits die Dionysos-traditionen nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Archäologie und Numismatik, und macht andererseits auf zahlreiche dionysische Motive als »eine hintergründige Argumentationsebene des Johannesevangeliums« (ebd. 179) als ganzem aufmerksam. Erste Ansätze dazu finden sich auch schon bei M. Smith, On the Wine God in Palestine, in: FS Salo Wittmayer Baron. English Section II, Jerusalem 1974, 815–829, bes. 819.

<sup>3</sup> Vgl. Linnemann, Hochzeit (s. Anm. 2).

<sup>4</sup> H. Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005, 151 äußert ein berechtigtes Unbehagen gegenüber der Vorstellung, »hier sei mehr oder weniger umstandslos ein Wunder des Weingottes Dionysos auf Jesus übertragen« worden.

<sup>5</sup> Hengel, Messias (s. Anm. 2), 586–589.595–600 weist zurecht darauf hin, dass sich ein messianisch-eschatologischer und ein dionysischer Hintergrund der Erzählung keineswegs ausschließen müssen, sondern nebeneinander oder ineinander bestehen können; ähnlich U. Wilckens, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen <sup>18</sup>2000, 59. So spricht Hengel etwa in Bezug auf Gen 49,10–12 vom »endzeitlichen Herrscher in dionysischen Farben« (ebd. 586), fragt aber umgekehrt auch (ebd. 588): »Sollte darum das Weinwunder in Joh 2,1–11 nicht zugleich Symbol der ›Fülle‹ und ›Freude‹ sein, die der Messias bringt?« In diesem Sinne beschränke ich mich in meinem Beitrag auf die Erhellung der dionysischen Motive in Joh 2,1–11, schließe aber das Einwirken anderweitiger Traditionen damit nicht aus. Eine Schwierigkeit der eschatologischen Deutung bleibt allerdings bestehen, auch wenn sie meistens übersehen wird; vgl. Linnemann, Hochzeit (s. Anm. 2),

## 2. Die Motive: Die Kana-Erzählung und das Dionysos-Mosaik in Sepphoris

Im Folgenden wenden wir uns den einzelnen Motiven der Kana-Erzählung zu und fragen nach den archäologischen Belegen für ihre mögliche Beeinflussung durch den Kult und Mythos des Dionysos. Um relevante archäologische Zeugnisse in den Blick zu bekommen, gehen wir einmal davon aus, dass sich in der Geschichte vom Weinwunder Jesu eine Ortstradition niedergeschlagen hat, die ursprünglich mit dem archäologisch nachweisbaren Ort Kana in Untergaliläa fest verbunden war, weil sie womöglich in dieser Gegend entstanden ist.<sup>6</sup> Wenn wir dann fragen, welche archäologischen Spuren die Dionysosanhänger in jener Landschaft hinterlassen haben, werden wir alsbald fündig – vorausgesetzt, wir verlassen die enge Perspektive der bisherigen Diskussion und fahnden nicht nur nach dem Motiv der Verwandlung von Wasser in Wein. Als die wichtigsten Motive der Kana-Erzählung lassen sich leicht ausfindig machen: der Wein, die Hochzeit als Rahmen und Anlass des ganzen Geschehens, die zentrale Rolle der Mutter Jesu, seine Jünger als wichtige Zeugen des Geschehens sowie – verbunden mit den letzten beiden – die Frage nach der Herkunft Jesu. Für den religionsgeschichtlichen Vergleich liefert Christian Dietzfelbinger in seinem Johanneskommentar einen kurzen, aber instruktiven Hinweis:

»In Sepphoris, 8 km von Kana entfernt, fand man ein Dionysos-Mosaik, das wohl ins 3. Jahrhundert gehört. Wenn man das Wahrscheinliche annimmt, daß schon sehr viel früher Dionysos seine Anhänger in Sepphoris hatte, dann stellt sich die Vorstellung ein, daß die Christen in Kana mit Dionysosanhängern in Sepphoris in Beziehung traten, und ihnen gegenüber die Überlegenheit Jesu in einer Wundergeschichte behaupteten.«<sup>7</sup>

Das prächtige Dionysos-Mosaik befindet sich im Triklinium eines großen römischen Wohnhauses.<sup>8</sup> Ob der Raum zu kultischen Zwecken, etwa

---

411: »Denn zur Heilszeit gehört die wunderbare Fruchtbarkeit des Landes, nicht ein Wunderereignis contra naturam«.

<sup>6</sup> Damit nehme ich einen Hinweis von Noetzel, *Christus* (s. Anm. 2), 26, auf: »Wir wissen nicht sicher, wo das vierte Evangelium abgefaßt ist, wissen auch nicht, in welchen Gemeinden Jesusgeschichten nach Art der Zeichen-Quelle umliefen. Wie nun, wenn dies in Palästina oder Syrien der Fall gewesen ist? Solange wir keine eindeutigen Belege dafür haben, welch einen kultischen Inhalt die Mysteriengemeinden in diesen Ländern hatten, wird es wenig Sinn haben, auf die Weinwunder von Andros, Teos und Elis hinzuweisen.« Ähnlich Smith, *Wine God* (s. Anm. 2), 818: »However, the Dionysiac myths cited as parallels were somewhat remote in time, geography, and content.«

<sup>7</sup> C. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes* (ZBK.NT 4.1), Zürich 2001, 70.

<sup>8</sup> Vgl. R. Talgam / Z. Weiss, *The Mosaics of the House of Dionysos at Sepphoris* (Qedem 44), Jerusalem 2004; Gesamtansicht und Schema des Mosaiks mit Numerierung der einzelnen Felder ebd. 47–48 (dem folgt auch das Schema im Anhang); Gesamtansicht des zentralen Feldes, das seinerseits aus 15 kleineren Feldern zusammengesetzt ist, ebd. Color Pl. I A. Vgl. auch E.M. Meyers / E. Netzer / C.L. Meyers, *Sepphoris*, Winona Lake 1992, bes. 38–59; E. Netzer / Z. Weiss, *Zippori*, Jerusalem 1994, bes. 30–39; Z. Weiss, *Art. Sep-*

zur Abhaltung von dionysischen Mysterienfeiern, genutzt wurde oder nur als vornehmes Speisezimmer diente,<sup>9</sup> kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, ist hier aber auch nicht die entscheidende Frage. Wichtig ist allein die Tatsache, dass der Gott Dionysos im Rahmen einer breit entfalteten Mythologie, die möglicherweise lokalen Bezug hat, ganz in der Nähe von Kana bekannt ist. Die einzelnen Felder des Mosaiks stellen unterschiedliche Szenen aus dem Dionysosmythos dar. Zum Zwecke des Vergleichs genügt es, wenn wir im Folgenden immer nur eines der Felder, in denen ein bestimmtes Motiv auftaucht, herausgreifen und beschreiben.

## 2.1. Der Wein

Das mittlere Feld 1 ist durch seine Größe, seine Lage und durch die Umrandung mit einem Flechtband als zentrales Thema des ganzen Kunstwerks hervorgehoben. Es zeigt den Gott Dionysos rechts von der Bildmitte im Trinkwettstreit mit Herakles, der vierten Figur von links.<sup>10</sup> Beide werden durch Namensinschriften identifiziert, wobei der hintere Teil von ΔΙΟΝΥΣΟΣ der Zerstörung anheimgefallen und nur der vordere Teil ΔΙΟ erhalten geblieben ist. Dionysos liegt auf seinen linken Ellbogen gestützt und streckt seinen rechten Arm mit einem umgekehrten Becher (σκύφος) in der Hand, vom Betrachter aus gesehen, nach oben links in Richtung Herakles. Der umgekehrte Becher zeigt an, dass Dionysos bereits ausgetrunken hat, während Herakles ihm gegenüber den Becher noch an den Lippen hat. Damit ist klar, dass Dionysos den Wettstreit gewonnen hat. Als zentrales Thema des Mosaiks gibt das mittlere Feld also die Konkurrenz des Gottes Dionysos mit dem Heroen Herakles, in der Herakles unterliegt und Dionysos triumphiert, an. Dargestellt wird dieses Thema als Trinkwettstreit, bei dem der Wein in rauen Mengen fließt. Ein Weinwunder wird hier nicht geschildert, aber eine Konkurrenzsi-

---

phoris, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 4 (1993) 1324–1328, bes. 1326–1327. Die Zeichnungen der nachfolgend besprochenen Felder im Anhang wurden von Philipp Görtz für diese Publikation angefertigt. Ihm gilt mein herzlicher Dank.

<sup>9</sup> Beides muss nicht miteinander verbunden sein; vgl. H. Kloft, *Mysterienkulte der Antike*, München <sup>3</sup>2006, 34–35: »Fußbodenmosaiken und Wandgemälde nehmen in dekorativer Form auf den Gott des Weines Bezug, dem auch der erotisch-sexuelle Bereich nahesteht. Auf diese Weise verbreitet der Mythos eine Atmosphäre heiterer Weltzugewandtheit und froher Sinneslust, eine freundliche, religiös gefärbte Oberfläche, wie sie viele Bewohner des Reiches schätzten. Eine derartige Verwendung hat nun mit einem Mysterienkult direkt nichts zu tun, sondern zeigt vielmehr, wie erfolgreich dionysische Vorstellungen säkularisiert und auf eine allgemein menschliche Ebene der Kommunikation und Repräsentation gehoben werden konnten.«

<sup>10</sup> Vgl. Talgam/Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 48–51 und Color Pl. I B.

tuation, in der sich der Gott Dionysos als derjenige erweist, der große Mengen von Wein souverän beherrscht.<sup>11</sup>

Sollte der Sieger im Wettstreit mit Herakles in eine erneute Konkurrenz mit Jesus von Nazaret, nur 6 km entfernt, getreten sein, und zwar aus Anlass einer Hochzeit im kaum weiter entfernten Kana? Wenn ja, dann hätte sich diesmal Jesus als der Stärkere erwiesen, der riesige Mengen Wein nicht nur meistert, sondern auf wunderbare Weise aus einfachem Wasser herzustellen weiß. Nach Ausweis des Dionysos-Mosaiks in Sepphoris war der Sieg seines Gottes in einem solchen Wettstreit für einen Dionysosanhänger eine überzeugende Vorstellung. Wieso sollte ihn dann nicht auch der Sieg Jesu über Dionysos in einer ähnlichen Konkurrenz für Jesus einnehmen? So erscheint es plausibel, dass die Kana-Geschichte mit der Absicht erzählt und verfasst worden ist, Anhänger des Dionysos für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen.<sup>12</sup> Aber Jesus, so könnte man einwenden, handelt in der Kana-Erzählung doch völlig konkurrenzlos. Dieser Einwand ist freilich nur solange gültig, wie man im Wein selbst Dionysos nicht erkennt. Dionysos ist anwesend, zumindest als

<sup>11</sup> Unterstrichen wird dies durch die Darstellungen in den Feldern 2 und 3, die beide die Überschrift MEΘH (Trunkenheit) tragen; vgl. Talgam/Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 51–54 und Color Pl. II A+B. In Feld 2 liegt der betrunkene Herakles, auf seine linke Hand gestützt, am Boden und kann sich nur mit der Hilfe eines Satyrs, der ihn an der rechten Hand und Schulter fasst, sowie einer Mänade, die ihm den Rücken stärkt, halten; sein typisches Erkennungszeichen, den Knüppel, den er selber nicht mehr halten kann, hat die Mänade übernommen. Das ist das Bild des unterlegenen Gegners. Das Gegenbild ist in Feld 3 zu sehen, das Dionysos als vierte Figur von links trotz seiner Trunkenheit aufrecht auf einem erhöhten Sitz mit einem Stab locker in seiner linken Hand zeigt. Rechts von ihm auf einem niedrigeren Sitz kann wieder Herakles vermutet werden, der im wahrsten Sinne des Wortes gegenüber Dionysos erniedrigt erscheint.

<sup>12</sup> Vgl. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4), Gütersloh/Würzburg<sup>3</sup> 1991, bes. 132; Dietzfelbinger, *Johannes* (s. Anm. 7), 70–71; Labahn, *Lebensspender* (s. Anm. 2), 122.160. Dagegen Hengel, *Messias* (s. Anm. 2), 595: »Derartige – im Grunde sterilen – Auflistungen von θαυμάσια als angebliche ἀληθῆ διηγήματα (Lukian) über einen θεῖος ἀνὴρ waren als »Missionsschriften«, die bei Ungläubigen Glauben *wecken* sollten, wenig brauchbar.« Der entscheidende Punkt ist aber doch, dass Jesus in Kana nicht *irgendein* Zeichen wirkt, sondern ein solches, das in die Mitte von Kult und Mythos des Dionysos trifft: *Jesus schafft Wein*; er bricht dadurch in die ureigene Domäne des Dionysos ein und erweist sich darin mächtiger als der Weingott. Ein derartiger Anspruch musste einen Dionysosverehrer zumindest provozieren. Indes zieht Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 151, den möglichen Adressatenkreis der Erzählung zu eng, wenn er an einen rein »jüdischen Kontext« denkt, in dem Jesus »als den Konkurrenten eines heidnischen *Götzen* auftreten« zu lassen keinen Sinn gehabt hätte. Zu dieser Verengung, die eine »multiplicity of approaches« (Hengel, *Messias* [s. Anm. 2], 589) ausschließt, kommt es, weil Thyen einerseits literarkritische Erwägungen, die an wechselnde Adressaten denken lassen, von vornherein ausschließt, und andererseits über die Tatsache hinwegsieht, dass sogar JHWH von Juden wie Nichtjuden mit dionysischen Attributen ausgestattet werden konnte; vgl. Smith, *Wine God* (s. Anm. 2), 821–824.

derjenige, der sonst im Mythos als der Erfinder und Spender des Weines gilt, wenn nicht im Wein selbst.<sup>13</sup> Beide Aspekte finden sich schon in den Bakchen des Euripides (entstanden vermutlich 407 v. Chr.<sup>14</sup>) unmittelbar nebeneinander:

»Dann kam Seméles Sohn [d. h. Dionysos], von gleichem Rang [sc. wie Demeter],  
 Erfand den Trank der Traube, brachte ihn  
 Den armen Menschen, linderte den Schmerz  
 Jedwedem, der des Weinstocks Becher leert;  
 Bringt Schlaf, Vergessen aller Tagesmüh,  
 Kein anderer heilt die Leiden so wie er.  
 Man gießt den Gott vor allen Göttern aus (οὔτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς),  
 Und alle Güter werden uns zuteil.«<sup>15</sup> (278–285)

Wenn in der Libation, der in der ganzen Antike üblichen Weinspende der Menschen vor den Göttern, der Gott Dionysos selbst den anderen Göttern als Opfer dargebracht wird, dann heißt das nichts anderes, als dass Dionysos mit dem Wein des Trankopfers identifiziert wird. Diese Vorstellungen sind in der Antike so allgemein verbreitet, dass man sie bei jedwelchen Dionysosverehrn ohne Weiteres als bekannt und akzeptiert voraussetzen kann und muss. Mit dem Wein ist somit für sie auch ihr Gott Dionysos bei der Hochzeit in Kana zugegen. Und die Botschaft der Geschichte kann ihnen nicht entgehen: Wenn Dionysos den Menschen den Wein gebracht hat, dann bringt Jesus mehr und den besseren Wein. Ja, wenn der Wein Dionysos selbst ist, dann steht es in der Macht Jesu, aus einfachem Wasser den Gott entstehen zu lassen. Diese Botschaft mag dem Redaktor der Zeichenquelle<sup>16</sup> genügt haben.

<sup>13</sup> Vgl. D. Obbink, *Dionysos Poured Out*, in: *Masks of Dionysos*, hg. v. T.H. Carpenter / C.A. Faraone, Ithaca/London 1993, 65–86, bes. 78–79; R. Schlesier, Art. *Dionysos*. I. Religion, *Der Neue Pauly* 3 (1997) 651–662, bes. 653. Dagegen Cicero, *Nat. Deor.* 3,41: »Wenn wir das Korn Ceres, den Wein Liber nennen, benutzen wir freilich eine übliche Redensart, aber meinst du, irgend jemand sei so hirnlos zu glauben, jenes, wovon er sich nährt, sei ein Gott?« (*Cum fruges Cererem, vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato, sed eequem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, deum credat esse?*). Was bestritten werden muss, das gibt es; und was so vehement bestritten wird, das muss weit verbreitet sein. So bestätigt Cicero die übliche Identifikation des Dionysos mit dem Wein. Offen lässt die Frage H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I*, Stuttgart u.a. 1995, 97.

<sup>14</sup> Vgl. T. Paulsen, *Geschichte der griechischen Literatur*, Stuttgart 2004, 131.

<sup>15</sup> Übersetzt von E. Buschor in: B. Zimmermann, *Euripides. Ausgewählte Tragödien II*, Zürich/Düsseldorf 1996.

<sup>16</sup> Ohne hier die Redaktionsgeschichte des Johannesevangeliums erörtern zu können, gehe ich davon aus, das der Evangelist in seinen sieben Zeichen-Erzählungen, zu denen das Kana-Wunder gehört, eine ältere schriftliche Quelle verarbeitet hat, die man gewöhnlich als Semeia- oder Zeichen-Quelle bezeichnet; vgl. nur Becker, *Johannes* (s. Anm. 12) 134–142; Bultmann, *Johannes* (s. Anm. 1), 78; M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg 2008 (im Erscheinen). Dagegen Hengel, *Mes-*

Beim Evangelisten bekommt die Geschichte aller Wahrscheinlichkeit noch einen tieferen, nämlich einen eucharistischen Sinn. Wie Dionysos den Wein nicht nur gibt, sondern selbst der Wein ist, so ist auch beim Kana-Wunder die Gabe des Weines mit ihrem Geber Jesus identisch.<sup>17</sup> Diese eucharistische Dimension ergibt sich zwar nicht ohne weiteres aus der Kana-Geschichte selbst; sie gewinnt aber durchaus Plausibilität, wenn man sie analog zur Brotvermehrung und Brotrede Jesu in Joh 6 betrachtet,<sup>18</sup> wo die Gabe des Brotes ausdrücklich mit dem Geber Jesus identifiziert wird und die Botschaft erst verstanden ist, wenn die Menschen im empfangenen Brot Jesus als das Brot des Lebens erkennen: »Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird gewiss nicht mehr hungern; und wer an mich glaubt, wird niemals mehr dürsten.« (Joh 6,35) Die Brotrede des Evangelisten löst, ausgehend von der Brotvermehrungserzählung, nur den ersten Teil des ihm vorgegebenen Herrenwortes ein. Das Stillen des Durstes wird dort nicht mehr aufgegriffen (außer in den redaktionellen Versen Joh 6,51–58) und braucht es auch nicht, weil die erzählerische Entfaltung dieses Motivs in der Kana-Perikope bereits vorweggenommen ist. Dass das Motiv aus der Spruchüberlieferung und seine erzählerische Entfaltung im Johannesevangelium getrennt voneinander begegnen, könnte damit zusammenhängen, dass die Kana-Erzählung als Geschichte von der Herkunft Jesu bereits vom Redaktor der Zeichenquelle bewusst an den Anfang der berichteten Zeichen gesetzt wurde.

---

sias (s. Anm. 2), 581; Thyen, Johannesevangelium (s. Anm. 4), 151–152; K. Wengst, Das Johannesevangelium (ThKNT 4/1), Stuttgart 2004, bes. 107 Anm. 71. Die Annahme der Semeia-Quelle ist und bleibt eine Hypothese, die man nicht teilen muss, die aber jedenfalls auf Spannungen und Brüche im Text aufmerksam macht und die an vielen Stellen anzutreffende Dialektik des Endtextes oft plausibel zu erklären vermag. Freilich sollte man den Evangelisten bzw. Redaktor für intelligent genug halten, dass er diese Dialektik, wenn nicht erzeugt, so doch bewusst in Kauf genommen und den von ihm geschaffenen Text für hinreichend konsistent und sinnvoll gehalten hat.

<sup>17</sup> Vgl. Bultmann, Johannes (s. Anm. 1), 84: »Wie sonst in der Bildersprache des Evg's nicht irgendein einzelnes Heilsgut, das Jesus schenkt, beschrieben wird, sondern wie die Bilder des lebendigen Wassers, des Lebensbrotes, des Lichtes ebenso wie die des Hirten und des Weinstocks ihn selber als den Offenbarer meinen, so bedeutet jedenfalls auch hier die Gabe des Weines nichts Spezielles, sondern Jesu Gabe als ganze, ihn als den Offenbarer, wie er nach der Vollendung seines Werkes erst endgültig sichtbar geworden ist.« Ähnlich Hengel, Messias (s. Anm. 2), 586. Nicht ganz so weit geht R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThK 4/1), Freiburg u.a. 1965, 341: »Man darf auch seine Gaben nicht von ihm lösen und zu selbständigen Symbolen machen. [...] der Wein ist vielmehr als Gabe Jesu bedeutsam, ein Zeichen von ihm und für ihn.«

<sup>18</sup> Vgl. Hengel, Messias (s. Anm. 2), 575: »Die Beziehung des Kanawunders in Verbindung mit dem Brotwunder und dem »Auferstehungsmahl« 21,9–14, mit Brot und Fisch, alle drei in Galiläa, auf die Eucharistie hin ist gewiß ernst zu nehmen«. Ähnlich Wilckens, Johannes (s. Anm. 5), 59. Dagegen Schnackenburg, Johannesevangelium (s. Anm. 17), 342: »Die sakramentale Deutung verengt unnötig den Blick, wenn die Sakramente auch als lebenspendende Mittel von der Gabe Jesu nicht ausgeschlossen sind.«

## 2.2. Die Hochzeit

Die Konkurrenz um die unübertreffliche Gabe des Weines ist aber keineswegs das einzige Motiv, das die Kana-Geschichte mit der nachweisbaren Dionysosverehrung in Untergaliläa verbindet. Viel zu oft ist im Gefolge Bultmanns die Verwandlung von Wasser in Wein als das einzige religionsgeschichtlich relevante Motiv der Kana-Erzählung behandelt worden. Im Blick auf das nahegelegene Sepphoris ergeben sich hier weitere interessante Vergleichspunkte. Auf dem Feld 7 des Dionysos-Mosaiks in Sepphoris ist die Hochzeit des Dionysos mit Ariadne dargestellt.<sup>19</sup> Der Gott sitzt als zweite Figur von links, auf seinen linken Ellbogen gestützt, und hält einen Hirtenstab locker in der linken Hand. Mit seiner rechten Hand hilft er dem Knaben rechts von ihm (wahrscheinlich Eros oder der Gott der Heirat, Hymenaios), ihm einen Kranz aufs Haupt zu setzen. Seinen Blick richtet er nach rechts auf seine Braut Ariadne, die ihn ihrerseits anschaut und dabei einen Korb auf ihrem Schoß mit beiden Händen festhält. Reinhold Merkelbach fasst den dazugehörigen Mythos wie folgt zusammen:

»Als Theseus die von ihm aus Kreta entführte Ariadne auf Naxos verlassen hatte, versank die Unglückliche in tiefen Schlaf. Aber es nahte ihr das höchste Glück. [...] Dionysos erschien mit den Nymphen; diese tanzten um die schlafende Schöne. Dann erweckte Dionysos Ariadne als seine Braut, und man feierte sogleich die Hochzeit. [...] Diese Hochzeit mit ihrer Entrückung des Brautpaares in den Himmel des Glücks war das mythische Vorbild aller Hochzeiten der Dionysosmysten.«<sup>20</sup>

Immer wieder ist Jesus selbst als der wahre Bräutigam auf der Hochzeit zu Kana gesehen worden.<sup>21</sup> Die Rede des Tafelmeisters in V.10 könnte ein solches Verständnis nahelegen. Denn er geht ja wie selbstverständlich davon aus, dass der Wein, der bei der Hochzeit getrunken wird, vom Bräutigam spendiert ist. Dieser ist aber völlig ahnungslos; er tritt im Gegensatz zur Braut zwar auf, bleibt aber passiv und stumm. Ganz anders Jesus, der tatsächlich für den Hochzeitswein sorgt und so die Feier in Gang hält. Wäre der Tafelmeister recht informiert, so müsste er Jesus als den wahren Bräutigam ansprechen.

Dass diese Deutung nicht ganz abwegig ist, verrät ein Blick auf Joh 3,22–29, wo Jesus als Bräutigam und seine Jünger als Braut vorgestellt werden. Jesus

<sup>19</sup> Vgl. Talgam/Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 61–63 und Color Pl. IV B.

<sup>20</sup> R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart 1988, hier 57–58; vgl. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (RM 15), Stuttgart u.a. 1977, bes. 255; W.F. Otto, *Dionysos*, Frankfurt a.M. <sup>6</sup>1996, bes. 164–171. Dass die Hochzeit des Dionysos mit Ariadne ein wichtiges Motiv des Dionysosmythos darstellt, lässt z. B. die zentrale Darstellung des Paares im Zentrum des Dionysosfrieses in der Villa dei Misteri (Pompeji) erkennen; vgl. W. Burkert, *Antike Mysterien*, München 1990, bes. Abb. 5, Nr. VI; Kloft, *Mysterienkulte* (s. Anm. 9), 35, Nr. VI.

<sup>21</sup> In diese Richtung deutet Thyen, *Johannesevangelium* (s. Anm. 4), 159. Dagegen T. Nicklas, *Die Hochzeit zu Kana* (Joh 2,1–11) in »biblischer Auslegung«, ZKTh 126 (2004) 241–256, bes. 255.



und Johannes taufen beide am Jordan. Da entsteht ein Streitgespräch zwischen Johannesjüngern und einem Juden über die Reinigung (ein Hinweis auf die Reinigung in Joh 2,6?). Dass Jesus großen Zulauf hat, hat Johannes offenbar schon früher festgestellt, und die Streithähne erinnern ihn jetzt daran (Joh 3,26): »Und sie kamen zu Johannes und sagten zu ihm: Rabbi, der bei dir war jenseits des Jordans, dem zu bezeugt hast: Sieh, dieser tauft, und alle gehen zu ihm [d. h. Jesus].« Diese offene Andeutung beinhaltet unausgesprochen die Frage: Dieser Jesus hat viel Erfolg; zu welchem Täufer sollen wir nun gehen? Darauf antwortet Johannes mit der Metapher vom Brautpaar (Joh 3,29): »Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber [d. h. Johannes], der danebensteht und ihm zuhört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun hat sich erfüllt.«

An dieser Stelle wie in Joh 1,19–51 ist es Johannes der Täufer, der den wahren Bräutigam Jesus erkennt und anerkennt und dadurch die Nachfolge der ersten Jünger ermöglicht, im Bild gesprochen, die Braut dem Bräutigam zuführt (Joh 1,35–37): »Am folgenden Tag stand Johannes wieder da und von seinen Jüngern zwei, und indem er auf Jesus blickte, der [dort] umherging, sagt er: Seht, das Lamm Gottes! Und die beiden Jünger hörten ihn das sagen und folgten Jesus.« Und tatsächlich ist das ja auch die Zielrichtung der Kana-Erzählung: Durch seine wunderbare Weinspende offenbart sich Jesus als der wahre Bräutigam (V.11b), und seine Jünger sind ihm durch ihren Glauben (V.11c) gleichsam als Braut fest verbunden.

### 2.3. Die Mutter

Bei der Hochzeit zu Kana spielt die Mutter Jesu eine wichtige Rolle. Um es gleich vorweg zu sagen: Die Mutter des Dionysos (Semele) taucht in Sepphoris nicht auf. Viel wichtiger als die Mutter ist in vielen Mythen und ihren Darstellungen die Amme (oder auch in der Mehrzahl die Ammen) des Dionysos. Das geht so weit, dass Mutter und Amme austauschbar werden und W. Otto zu treffend formulieren kann: »Mütter und Wärterinnen, das gilt hier dasselbe.«<sup>22</sup> W. Burkert fasst den Kindheitsmythos des Dionysos wie folgt zusammen:

»Zeus liebt Semele, die Tochter des Kadmos – und verbrennt sie mit seinem Blitz; das ungeborene Kind wird im Schenkel des Zeus als einem »männlichen Mutterleib« ausgetragen und ein zweites Mal aus dem Schenkel geboren. Hermes bringt das göttliche Kind zu den Nymphen oder Mänaden ins geheimnisvoll-ferne Nysa, wo Dionysos heranwächst, um später mit göttlicher Macht wiederzukehren.«<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Otto, Dionysos (s. Anm. 20), 162. Diese Einsicht kann man festhalten, ohne Ottos Vorstellung vom »Ur-Weiblichen« in einer naiven, von der Gender-Debatte der vergangenen Jahrzehnte unberührten Weise zu übernehmen.

<sup>23</sup> Burkert, Religion (s. Anm. 20), 257; vgl. Merkelbach, Hirten (s. Anm. 20), 41–43; M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München 1967, bes. 581. Otto, Dionysos (s. Anm. 20), 62–70 unterstreicht die Menschlichkeit der Gottesmutter mit Nachdruck

Im Feld 5 ist dargestellt, wie die Ammen den Säugling Dionysos baden.<sup>24</sup> Die eigentliche Szene bilden die drei Frauengestalten, die um ein Wasserbecken herumstehen. Die mittlere, die hinter dem Becken steht, hält den Dionysosknaben schräg links unterhalb vor sich. Die linke kniet links von ihr neben dem Wasserbecken und hält den Jungen von unten mit ihrer linken Hand. Die Gestalt rechts steht leicht nach vorne über das Becken gebeugt und hält mit beiden Händen ein Handtuch bereit.<sup>25</sup>

Die Ammen des Dionysos werden gewöhnlich als Nymphen aufgefasst, d. h. als »[w]eibliche Naturdämonen in Menschengestalt«<sup>26</sup>, und mit dem Namen Nysa<sup>27</sup> in Verbindung gebracht. Dabei kann Nysa den Ort (Berg) bezeichnen, an dem Dionysos der Legende nach aufgezogen wurde, oder seine Amme, die Nymphe Nysa, die allein als »Nysa« oder zu mehreren als »Nysai« auftreten kann. Nun ist in unserem Zusammenhang zu beachten, dass die einzige Stadt der Dekapolis, die westlich des Jordans in Untergaliläa lag, denselben Namen Nysa trug. Es handelt sich um das alttestamentliche Beth Shean, das heute wieder denselben Namen trägt, in der hellenistischen und römischen Zeit aber Skythopolis oder eben Nysa hieß und etwas über 30 km von Kana, Sepphoris und Nazaret entfernt liegt. Umstritten ist, ob der Name der Stadt ursprünglich auf die Nymphe Nysa zurückgeht, oder ob sie zunächst nach einer vornehmen Dame dieses Namens aus der Seleukidendynastie so benannt wurde und aufgrund des Namens die Nymphentradition später an sich zog.<sup>28</sup> Jedenfalls wird die Nymphe Nysa in späterer Zeit auch noch mit der örtlichen Tyche, der Schutzgöttin der Stadt, identifiziert. Dieses Bild finden wir auf späten Münzen aus Nysa-Skythopolis: Tyche-Nysa, erkennbar an der Mauerkrone auf ihrem Haupt, sitzt auf einem Thron und hat als Amme den Säugling Dionysos im Arm.<sup>29</sup> Vor dem Hintergrund solcher und ähnlicher

---

und verweist dabei auf Hesiod, Theog. 942, nach dem »den Unsterblichen die Sterbliche« (ἀθάνατον θνητή) gebar, »nun aber beide Götter sind« (νῦν δ' ἀμφοτέροι θεοί εἰσιν).

<sup>24</sup> Vgl. Talgam/Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 57–59 und Color Pl. III B.

<sup>25</sup> Ebenfalls in die Kindheitsgeschichte des Dionysos gehört das Bild in Feld 6 mit BAXXE (Bacchen) überschrieben ist; vgl. Talgam/Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 59–61 und Color Pl. IV A. Wie der Gott Dionysos als »Bacchos« bezeichnet werden kann, so können auch seine Verehrer »Bacchen« heißen. Das Bild zeigt den Dionysosknaben, der auf einem Ziegenbock reitet. Voraus und hinterher gehen zwei Ammen, die vordere mit einem Stab in der Hand, die hintere stützt das reitende Kind mit beiden Händen am Rücken.

<sup>26</sup> L. Käppel, *Art. Nymphen*, 8 (2000) 1071–1072, hier 1071.

<sup>27</sup> Vgl. L. Käppel, *Art. Nysa* [1], *Der Neue Pauly* 8 (2000) 1073; D. Sigel, *Art. Nysa* [2], ebd. 1074–1075.

<sup>28</sup> Vgl. A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis* (ADPV 29), Wiesbaden 2003, bes. 130.

<sup>29</sup> Vgl. R. Barkay, *The Coinage of Nysa-Scythopolis (Beth-Shean)* (CNP 5), Jerusalem 2003, bes. 124.135–136 und Katalog Nr. 60.66.74.79–84; Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 140, Nr. 8 und Tafel 18, MZ 73; M. Rosenberger, *City-Coins of Palestine III*, Jerusalem 1977, bes. 34–37, Nr. 38.41.42.46.54–58; A. Spijkerman, *The Coins of the Decapolis and Pro-*

Vorstellungen wird ein Dionysosanhänger die Erzählung von der Hochzeit zu Kana, bei der Jesus zusammen mit seiner Mutter auftritt und die Weingabe des Dionysos weit übertrifft, gehört haben.

Keihen wir zum Johannesevangelium zurück, so fällt als erstes auf, dass die Mutter Jesu dort überhaupt nur an zwei Stellen begegnet, nämlich in Kana und unter dem Kreuz (Joh 19,25–27). Gerade diese beiden vereinzelt Auftritte lassen fragen, welche Bedeutung die Anwesenheit der Mutter Jesu an diesen Stellen und darüber hinaus für das Evangelium als Ganzes hat. Denn handelte es sich nur um vereinzelte Reminiszenzen ohne theologischen Wert, hätte der Evangelist die Erwähnung der Mutter auch an den fraglichen beiden Stellen unterlassen können. Man kann davon ausgehen, dass der Hinweis der Mutter in Kana, der Wein sei ausgegangen, den Sohn nicht nur informieren sollte. Darin enthalten ist das Ansinnen an ihn, Abhilfe zu schaffen. Dieses Ansinnen weist Jesus zurück und macht dadurch klar, dass sein Handeln nicht durch den Wunsch der Mutter bestimmt ist, auch wenn es diesem Wunsch in unerwarteter Weise entspricht. Jesus handelt aus eigener Souveränität, die im Gehorsam gegenüber seinem himmlischen Vater ihren Grund hat, nicht auf die Vermittlung seiner Mutter hin. Auch tut sich die Mutter nicht durch ihren Glauben hervor. Die einzigen, deren Glaube aufgrund des geschehenen Zeichens ausdrücklich erwähnt wird, sind die Jünger (V.11). Am Anfang der Zeichenquelle steht somit eine Erzählung, in der mit der Mutter und den Brüdern Jesu seine Herkunft aus Nazaret in Untergaliläa mit ihrem ganzen Lokalkolorit noch stark präsent ist, die aber zugleich den Übergang zu seiner neuen Familie markiert, die von da an durch seine Jünger gebildet und durch den Glauben an ihn konstituiert wird.

Unter dem Kreuz begegnet die Mutter wieder, diesmal in einer Gruppe von vier Frauen, und rahmt dadurch in ihrer Person die irdische Wirksamkeit Jesu (Joh 19,25): »Es standen aber beim Kreuz Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria aus Magdala.« Zwei Frauen aus dieser Vierergruppe kommt nach dem Willen des Evangelisten eine besondere Bedeutung zu: Die Mutter Jesu kann als »Zeugin der δόξα [Herrlichkeit] des *Irdischen* zwischen Kana und Golgotha«<sup>30</sup> gelten, während Maria von Magdala als »Zeugin der δόξα des *Auferstandenen* (Joh 20) unter dem Kreuz«<sup>31</sup> steht. Die Szene unter dem Kreuz wird von der Redaktion des johanneischen Passionsberichts ausgebaut (Joh 19,26–27) und

---

vincia Arabia, SBF.CMa 25, Jerusalem 1978, bes. 198–209 und Pl. 43–45, Nr. 32.46–48.58. Prägeherren dieser Münzen sind die Kaiser Caracalla (211–217 n. Chr., seit 198 Augustus), Elagabalus (218–222 n. Chr.) und Gordian III. (238–244 n. Chr.); vgl. W. Eder / J. Renger (Hg.), Herrscherchronologien (Der Neue Pauly, Supplemente 1), Stuttgart 2004, bes. 268–269, Nr. 30.33.48.

<sup>30</sup> H. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium (BZNW 122), Berlin / New York 2004, hier 380.

<sup>31</sup> Weidemann, Tod (s. Anm. 30), 380.

um den Lieblingsjünger erweitert. Kurz vor seinem Tod gründet Jesus endgültig die neue Familie derer, die an ihn glauben, und stellt sie unter die Autorität seines Lieblingsjüngers. Dadurch grenzt er sich und seine Jünger von seiner irdischen Herkunftsfamilie ab, deren Bedeutung bereits in Kana geschmälert erschien.<sup>32</sup> Der entscheidende Punkt in der Beziehung zu Jesus ist der Glaube: Während seine Jünger an ihn glauben (V.11), wird von seinen Brüdern in Joh 7,5 ausdrücklich gesagt: »Auch seine Brüder glaubten nämlich nicht an ihn.« Auf der Grenze zwischen beiden steht die Mutter: Sie wird in Kana zwar von ihrem Sohn zurückgewiesen (V.4), in den Unglauben seiner Brüder aber nicht mit eingeschlossen, und als seine Stunde dann endgültig gekommen ist, taucht sie unvermittelt wieder auf. In der Szene mit dem Lieblingsjünger wird sie zudem zur »*Bezugsperson für die inkarnatorische Christologie der johanneischen Redaktion*«<sup>33</sup>: Als leibliche Mutter Jesu bürgt sie im vollen Sinne für seine Menschwerdung und wehrt durch ihre Anwesenheit bei seinem Sterben doketische Vorstellungen ab.

Insgesamt kann man so an der Figur der Mutter Jesu den Entwicklungsprozess der johanneischen Tradition ablesen. In Kana ist sie präsent, weil sie zum Anfang und zur Herkunft Jesu einfach dazugehört wie die Amme Nysa zur Herkunft des Dionysos. Insofern ist ihre Rolle in der Zeichenquelle recht naiv. Für den Evangelisten wird sie aber in seinem Buch zur Zeugin für den irdischen Jesus und rahmt sein Leben in dieser Welt ein. Die Redaktion schließlich macht sie zur Garantin für die vollkommene Wahrheit der Inkarnation des Logos im Menschen Jesus von Nazaret.

## 2.4. Die Jünger

Nach dem Wein, der Hochzeit und der Mutter wenden wir uns den Jüngern als einem vierten wichtigen Motiv der Kana-Perikope zu. Mit Verlaub sei gesagt, dass der beeindruckende Zug von Menschen, der sich nach Joh 2,12 von einer mehr als weinseligen Hochzeit weg in Bewegung setzt, durchaus an dionysische Umzüge zu erinnern vermag. Dieser Eindruck wird durch die Aneinanderreihung der vier Festteilnehmer bzw. Festgruppen »er selbst und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger« verstärkt. Wie wir an den bisher besprochenen Bildbeispielen bereits sehen konnten, begegnet der Gott Dionysos selten allein, sondern ist meist von einer ganzen Schar von Anhängern umgeben.<sup>34</sup> Überall wimmelt es von Mänaden in langen Kleidern, seinen ursprünglichen Verehrerinnen, in Ekstase geratenen Frauen, die aus ihren

<sup>32</sup> Nach Hengel, *Messias* (s. Anm. 2), 590 geht es um »das Verhältnis der Johannesgruppe zu den judenchristlichen Herrnverwandten«. Vgl. A. Wucherpfennig, *Die Hochzeit zu Kana*, *ThPh* 79 (2004) 321–338, hier 334: »Am Beispiel der Mutter Jesu zeigt der Erzähler nämlich das Ziel der Sendung Jesu: Die Sammlung einer neuen *familia Dei*.«

<sup>33</sup> Weidemann, *Tod* (s. Anm. 30), 241.

<sup>34</sup> Vgl. Burkert, *Religion* (s. Anm. 20), 252.

herkömmlichen Rollen ausbrechen,<sup>35</sup> und Satyrn, ihren männlichen Genossen, die oft nur mit einem Lendenschurz bekleidet sind. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel eines solchen Festzugs sehen wir in Feld 8 des Dionysos-Mosaiks von Sepphoris.<sup>36</sup> Der glorreiche Gott Dionysos sitzt in einem vierrädrigen Wagen, auf seinen linken Ellbogen gelehnt, in der erhobenen rechten Hand sein typisches Attribut, den Thyrsos, einen Stab, der mit Efeu- und Weinranken umwunden ist und obenauf einen Pinienzapfen trägt. Gezogen wird der Wagen von zwei Zentauren mit dem nackten Oberkörper und dem Lendenschurz der Satyrn, von denen der eine nach hinten zu Dionysos blickt und der andere nach vorne hin den Aulos, die im Dionysoskult übliche Doppelflöte, spielt. Hier ist der Triumphzug des Dionysos nach dem Sieg über seinen Konkurrenten Herakles dargestellt. Wie ein solcher Triumphzug mutet auch der Abzug Jesu mit seinem ganzen Tross von der Hochzeit zu Kana an. Nachdem er seinerseits den Gott des Weins, Dionysos, besiegt hat, zieht er mit seinem Gefolge von dannen. Das ist der Eindruck, den V.12 als Abschluss der Erzählung aus der Semeia-Quelle hinterlässt.

Doch darin erschöpft sich die Bedeutung der Jünger Jesu nicht. Durch ihre Erwähnung (V.2.11) ist die Kana-Erzählung mit dem Anfang der Semeia-Quelle fest verzahnt (Joh 1,19–51\*). Sein erstes Zeichen tut Jesus erst, nachdem er die ersten Jünger gefunden hat, deren Glauben das Zeichen dient. Dass beim ersten Zusammentreffen Jesu mit seinen Jüngern beider Herkunft thematisiert wird, ist ganz natürlich und wird von der Zeichenquelle auch auf dieser menschlichen Ebene des ersten Kennenlernens dargestellt. Auf den Wink Johannes' des Täufers hin folgen die ersten beiden Jünger Jesus nach, bleiben aber vorerst noch anonym (Joh 1,37–39). Ihre Identität gibt die Zeichenquelle erst preis, als sie nacheinander selbst in Aktion treten und Menschen für Jesus gewinnen; so findet Andreas den Simon und Philippus den Nathanael (Joh 1,40–42.44–50).<sup>37</sup> Die ersten drei stammen aus Bethsaida und Nathanael aus Kana. Letzteres erfährt der Leser des Johannesevangeliums allerdings erst im redaktionellen Schlusskapitel (Joh 21,2). Dort wird eigens erwähnt, was die Leser der Zeichenquelle vielleicht noch wussten, dass Nathanael eben aus Kana kommt. Werden die Herkunftsorte der ersten vier Jünger nur genannt, so wird die Herkunft Jesu durch Nathanael problematisiert: »Aus Nazaret kann etwas Gutes sein?« Diese Polemik mag in der Zeichenquelle noch

<sup>35</sup> Vgl. Otto, Dionysos (s. Anm. 20), 155–164. S. Freyne, Jesus the Wine-Drinker, in: ders., Galilee and Gospel (WUNT 2/125), Tübingen 2000, 271–286 sieht einen motiv- und sozialgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den Frauen im Gefolge des Weingottes Dionysos und den Jüngerinnen des Weintrinkers Jesus (vgl. nur Lk 7,31 – 8,3).

<sup>36</sup> Vgl. Talgam / Weiss, Mosaics (s. Anm. 8), 63–66 und Color Pl. V A.

<sup>37</sup> Die sukzessive Identifizierung der ersten beiden Jünger, die zunächst anonym bleiben, stört der Evangelist jedoch durch die Einfügung von Joh 1,43, vgl. Becker, Johannes (s. Anm. 12), 119–120; Theobald, Johannes (s. Anm. 16). Im Duktus der Erzählung des Evangelisten bleibt dadurch aber der zweite Jünger aus V.37–39 anonym und wird nicht mehr, wie in der Semeia-Quelle, mit Philippus identifiziert.

ganz auf der Ebene der realen irdischen Gegebenheiten liegen: Nazaret war zur Zeit Jesu ein völlig unbedeutender Flecken, und der Mann aus dem benachbarten Kana bringt eine Verachtung zum Ausdruck, wie sie die gepflegte Feindschaft benachbarter Dörfer bis heute oft kennzeichnet. Doch diese unschuldige Problematisierung der Herkunft Jesu nimmt der Evangelist bei der Verarbeitung der Zeichenquelle dann zum Anlass, um seine theologische Aussage über die wahre Herkunft Jesu unterzubringen, so erstmals angedeutet in der Kana-Perikope in V.9. Darüber hinaus schafft die Redaktion in Joh 21,2 durch die namentliche Nennung des Nathanael aus Kana mittels dieser Figur eine Klammer, welche die Selbstoffenbarung Jesu, das Sehen seiner Jünger und ihren Glauben als Leitthema des ganzen Evangeliums erkennbar werden lässt. Nathanael glaubt schon, bevor er das Größere gesehen hat, das Jesus ihm ankündigt (Joh 1,50). Erst recht glaubt er, als Jesus direkt anschließend im Zeichen von Kana zum ersten Mal seine Herrlichkeit offenbart (Joh 2,11). Schließlich ist er auch bei der dritten Selbstoffenbarung des Auferstandenen zugegen (Joh 21,2), zusammen mit Thomas, an dem der Evangelist kurz zuvor das rechte Verhältnis von Sehen und Glauben vorgeführt hat (Joh 20,24–29). Dass gerade die dritte Selbstoffenbarung des Auferstandenen (Joh 21,14) in der ausdrücklichen Gegenwart Nathanaels aus Kana stattfindet, mag ebenfalls ein nicht zufälliger Rückbezug auf die Hochzeit zu Kana sein, die am dritten Tag stattfand (Joh 2,1).

### 3. *Das Alter: Der Münzbefund aus Nysa-Skythopolis*

Nachdem wir für viele Züge der Erzählung von der Hochzeit zu Kana Anknüpfungspunkte im Kult und Mythos des Dionysos gefunden haben, darf freilich eine Schwierigkeit nicht verschwiegen werden, die der ganze bisherige Vergleich mit Zeugnissen aus Sepphoris und Nysa-Skythopolis hat: Die Belege für die Dionysosverehrung in Untergaliläa, die wir bisher beigebracht haben, sind allesamt zu spät, um einen direkten Einfluss ihrerseits auf die Entstehung und Gestaltung der Kana-Geschichte behaupten zu können. Das Dionysos-Mosaik in Sepphoris wird um 200 n. Chr. datiert,<sup>38</sup> und der Münztyp aus Nysa-Skythopolis, der Tyche-Nysa mit dem Dionysoskind im Arm abbildet, wurde in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. geprägt. Entbehren also alle bisherigen Vergleiche der Grundlage, wenn wir das Johannesevangelium als ganzes um 100 n. Chr. datieren?

---

<sup>38</sup> Vgl. Talgam / Weiss, *Mosaics* (s. Anm. 8), 110–112. Da für die Datierung verwertbare Inschriften im Mosaik selbst und entsprechende Funde unter dem Fußbodenniveau fehlen, ist ein zeitlicher Ansatz nur aufgrund stilistischer Merkmale möglich.

### 3.1. Dionysos als der wichtigste Gott der Stadt

Die Münzen aus Nysa-Skythopolis aus dem ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert sprechen eine andere Sprache. Sie belegen klar und unmissverständlich, dass Dionysos bereits in dieser Zeit unumstritten die wichtigste Gottheit dieser Stadt gewesen ist.<sup>39</sup> Zwar werden in dieser frühen Zeit noch nicht die mythischen Themen auf die Münzen der Stadt geprägt, die in späteren Jahren begegnen und zu denen Tyche-Nysa mit dem Dionysosknaben gehört. Aber sowohl Dionysos als auch die städtische Tyche begegnen je für sich in unterschiedlichen, zum Teil weit verbreiteten Münztypen.<sup>40</sup> Auf den ältesten Münzen<sup>41</sup> Nr. 4, 5, 6 und 7 (Barkay) ist auf der Rückseite Dionysos stehend und mit einem langen oder kurzen Gewand bekleidet abgebildet.<sup>42</sup> In seiner linken Hand hält er den Thyrsosstab als sein unverkennbares Attribut. Auf der Münze Nr. 5 kann man außerdem in seiner rechten Hand den Kantharos, einen weitbauchigen Trinkbecher, erkennen. Die Münze Nr. 8 (Barkay) trägt auf der Rückseite den Kopf des Dionysos mit einem Efeukranz.<sup>43</sup> Die Münzen Nr. 10 und 13 (Barkay) zeigen als pseudo-autonome Prägungen das-

<sup>39</sup> Vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 136, Nr. 1 und 2.

<sup>40</sup> Vgl. exemplarisch die Münzen Nr. 4, 5, 7, 12, 12/1 und 13 (Nummern nach Barkay, *Coinage* [s. Anm. 29], Katalog) im Anhang. Die Zeichnungen der Münzen stammen von Philipp Görtz.

<sup>41</sup> Die Münze Nr. 4 (Barkay) ist undatiert, zeigt aber auf der Vorderseite den Kopf des Statthalters Gabinius (57–55 v. Chr.) als Prägeherrn der Münze mit der Inschrift ΓΑΒ. Die übrigen hier besprochenen Münzen sind datiert (Nummern nach Barkay): Nr. 5 (54 v. Chr.); Nr. 6 (46/45 v. Chr.); Nr. 7.8 (39/40 n. Chr.); Nr. 10 (51/52 n. Chr.); Nr. 13 (66/67 n. Chr.). Rosenberger, *City-Coins* (s. Anm. 29), 28 ordnet seine Nr. 5 (Nr. 10 Barkay) fälschlich unter Caligula (37–41 n. Chr.) statt richtig unter Claudius (41–54 n. Chr.) ein. Die auf den Münzen angegebenen Prägejahre berechnen sich nach der Ära von Nysa-Skythopolis, die mit der Eroberung durch Pompeius im Herbst des Jahres 64 v. Chr. beginnt; zur Diskussion über die städtische Ära vgl. Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 167–169.

<sup>42</sup> Vgl. Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 197–199. Ähnlich A. Burnett / M. Amandry / P.P. Ripollès, *Roman Provincial Coinage. I. From the death of Caesar to the death of Vitellius* (44 BC – AD 69), London/Paris 1992, bes. 668, Nr. 4827.4828, die allerdings auf Nr. 4829 (= Nr. 7 Barkay) Tyche statt Dionysos identifizieren; ebenso Spijckerman, *Coins* (s. Anm. 29), 188–189 und Pl. 41, Nr. 1. Wenn es stimmt, dass die Figur auf der Rückseite von Nr. 7 (Barkay) nur »a short himation« (Barkay, *Coinage* [s. Anm. 29], 198) trägt, ist dem männlichen Dionysos jedenfalls der Vorzug vor der weiblichen Tyche zu geben; vgl. A. Böhme-Schönberger, *Kleidung und Schmuck*, in: *Neues Testament und Antike Kultur 2*, hg. v. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 42–47, bes. 43; R. Hurschmann, *Art. Kleidung*, *Der Neue Pauly* 6 (1999) 505–513, bes. 507–513. Rosenberger, *City-Coins* (s. Anm. 29), 27–29, Nr. 2.3.4, enthält sich in allen drei Fällen einer Identifikation der Figur auf der Rückseite.

<sup>43</sup> Vgl. Burnett/Amandry/Ripollès, *Coinage* (s. Anm. 41), 668, Nr. 4830. Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 199, Nr. 8, sieht auf der Rückseite das Bild eines nicht identifizierbaren Kaisers; da auf der Vorderseite aber bereits Kaiser Caligula dargestellt ist, ist diese Deutung eher unwahrscheinlich.

selbe Bild anstelle des sonst üblichen Herrscherporträts auf der Vorderseite: den Kopf des Dionysos, bekrönt mit Efeu und mit langen Locken, die ihm in den Nacken fallen.<sup>44</sup> Diese Münzen, die in der ganzen Gegend im Umlauf waren, belegen, dass es in der ganzen Zeit, in der die Erzählung von der Hochzeit zu Kana entstand, in die Zeichenquelle integriert und dann ins Johannesevangelium aufgenommen wurde, in der unmittelbaren Nähe von Kana und Nazaret eine ausgeprägte Verehrung des heidnischen Gottes Dionysos gab.

### 3.2. Tyche mit dionysischen Attributen

Das allein würde schon genügen, um den Einfluss aller möglichen dionysischen Motive und Traditionen auf die Kana-Geschichte als eine plausible Möglichkeit erscheinen zu lassen. Es kommen aber noch weitere Argumente hinzu, die diese Hypothese zu untermauern vermögen. Vor allem ist auf den Münztyp Nr. 12 (Barkay) aus Nysa-Skythopolis hinzuweisen, der im Jahr 66/67 n. Chr. geprägt wurde. Die Rückseite zeigt Tyche im langen Prachtgewand mit der Mauerkrone, dem Attribut der städtischen Schutzgöttin, auf dem Haupt und dem Standszepter in der linken Hand zeigt. In der ausgestreckten rechten Hand hält sie ein Objekt, das als eine Traube von Efeubeeren interpretiert werden kann.<sup>45</sup> Laub und Beeren des Efeu sind aber in der klassischen Ikonographie die untrüglichen Zeichen des Dionysos. Somit sind zwar Dionysos und Tyche auf den frühen hier in Frage kommenden Münzen nicht zusammen in einer mythischen Szene, welche die Herkunft und Kindheit des Dionysos thematisierte, dargestellt. Aber Tyche, die später eindeutig mit der Nymphe Nysa, der Amme des Dionysos identifiziert wird, erscheint bereits mit dem Attribut des Gottes.

<sup>44</sup> Vgl. Burnett/Amandry/Ripollès, *Coinage* (s. Anm. 41), 668, Nr. 4832.4835; Y. Meshorer, *An Anonymous Coin of Nysa-Scythopolis*, *IEJ* 25 (1975) 142–143; Rosenberger, *City-Coins* (s. Anm. 29), 28–29, Nr. 5.10; Spijkerman, *Coins* (s. Anm. 29), 188–189 und Pl. 41, Nr. 3.

<sup>45</sup> Zur Diskussion vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 142: »Hill wollte eine Kaiserbüste, Rosenberger einen »wreath (?)« erkennen. Meshorer sieht »ears of grain« oder ein »ivy leaf«, dem schließt sich das *Roman Provincial Coinage* mit Fragezeichen an, und Spijkerman enthält sich einer Deutung. Eine Kaiserbüste ist wohl auszuschließen, weil das Objekt dafür zu breit ist. Auch ein Kranz ist unwahrscheinlich, da der Gegenstand eher auf der Hand aufliegt, als daß er ergriffen wird. So bleiben die Kornähren, wobei bei einigen Prägungen auch ein Korb, beispielsweise mit Früchten, zu erwägen ist.« Vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), Tafel 19, MZ 76; G.F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, Bologna 1965, bes. XXXVI; Rosenberger, *City-Coins* (s. Anm. 29), 28, Nr. 7; Y. Meshorer, *The Coins of Masada*, in: *Masada. I. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965. Final Reports*, hg. v. J. Aviram / G. Foerster / E. Netzer, Jerusalem 1989, 71–132, bes. 125; Burnett/Amandry/Ripollès, *Coinage* (s. Anm. 41), 668 und Pl. 175 (gute Abbildung), Nr. 4834; Spijkerman, *Coins* (s. Anm. 29), 188–189 und Pl. 41, Nr. 4. Meine Deutung folgt dem jüngsten Vorschlag von Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 200, Nr. 12: »Tyche holds a cluster of ivy berries in her outstretched r. hand«.



### 3.3. Der Stadtname »Nysa«

Des Weiteren ist noch einmal auf den Namen der Stadt Nysa-Skythopolis hinzuweisen. Auf allen bekannten Münzen seit dem Beginn der städtischen Münzprägung im 1. Jahrhundert v. Chr. (außer Nr. 13 Barkay, die gar keinen Namen trägt) wird »Nysa« als Name der Stadt angegeben; andere Bezeichnungen können erklärend hinzutreten, müssen es aber nicht.<sup>46</sup> So erscheint auf den Münzen des 1. Jahrhunderts v. Chr. zusätzlich der Name »Gabinia«, den die Stadt von ihrem Wiederbegründer, dem römischen Statthalter Gabinius (57–55 v. Chr.), erhalten hat. Die Prägungen aus den Jahren 39/40 und 51/52 n. Chr. fügen erläuternd den Namen »Skythopolis« hinzu,<sup>47</sup> den die Siedlung seit ihrer Gründung durch Ptolemaios II. Philadelphos (285/83–246 v. Chr.) trug.<sup>48</sup> Die Münzen aus dem Jahr 66/67 n. Chr. hingegen geben nur den Stadtnamen »Nysa« an. Aus diesem Befund zieht R. Barkay den einzig möglichen Schluss: »Coins, which provide primary evidence for a city's name, thus show that Nysa was the city's main official name, appearing on all of the city's coinage – either alone or accompanied by additional names and titles.«<sup>49</sup> Selbst wenn man mit der Mehrzahl der Forscher annimmt, dass die Stadt zunächst nach einer vornehmen Dame aus der seleukidischen Dynastie »Nysa« genannt wurde, so geschah dies doch bereits zur Zeit Antiochos' IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.).<sup>50</sup> Bis zur Entstehung der Kana-Erzählung hatte die Tradition so-

<sup>46</sup> Vgl. Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 155–166 mit einer hilfreichen Übersicht über die unterschiedlichen Bezeichnungen der Stadt auf ihren Münzen.

<sup>47</sup> Der älteste Beleg für den Stadtnamen »Skythopolis« findet sich bei Polybios (vor 199 – ca. 120 v. Chr.) in seinen *Historien* (V 70,5). Über die Herkunft dieses Namens ist viel gerätselt worden; vgl. nur M. Avi-Yonah, *Scythopolis*, *IEJ* 12 (1962) 123–134, bes. 123–127; Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 155–157; Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 129–130; B. Lifshitz, *Art. Scythopolis*, *ANRW* 2/8 (1977) 262–294, bes. 262–268; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II*, Edinburgh 1979, bes. 142–145.

<sup>48</sup> Vgl. A. Mazar, *Excavations at Tel Beth-Shean 1989–1996 I*, Jerusalem 2006, bes. 39. Allein von Ptolemaios II. Philadelphos wurden 19 Münzen auf dem Tel Istaba gefunden, der im 3. Jh. v. Chr. zusammen mit dem Tel Beth-Shean eine Art Zwillingssiedlung gebildet zu haben scheint, deren Ausdehnung jedoch unbekannt ist. Getrennt werden die beiden Tull durch den Nahal Harod (Wadi Jalud).

<sup>49</sup> Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 158; vgl. auch Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 129: »In der städtischen Selbstdarstellung scheint Nysa der wichtigere Stadtname zu sein.« Dazu ebd. Anm. 1046: »Das belegt auch der Umstand, daß als Gegenstempel in der Münzprägung Nysa erscheint und nicht Skythopolis.« Dagegen G. Foerster / Y. Tsafrir, *Nysa-Scythopolis: A New Inscription and the Titles of the City on its Coins*, *INJ* 9 (1986/87) 53–58, hier 53: »The name Scythopolis was the official name of the town during the Hellenistic, Roman and Byzantine periods, but in many cases, mostly on its coins, a more complete form is found, namely Nysa-Scythopolis.«

<sup>50</sup> Vgl. Avi-Yonah, *Scythopolis* (s. Anm. 46), 129; Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 157; Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 130; K.J. Rigsby, *Seleucid Notes*, *TPAPA* 110 (1980) 233–254, bes. 241.

mit gut 200 Jahre Zeit, den ursprünglich dynastischen Namen Nysa mit der mythischen Nymphe Nysa, der Amme des in der Stadt diese ganze Zeit hindurch hoch verehrten Gottes Dionysos, zu verbinden. Dass dies alsbald geschehen sein wird, davon kann man mit einigem Fug und Recht ausgehen.

Jedenfalls bezeugt Plinius der Ältere (23/24–79 n. Chr.) die mythische Namensätiologie zweifelsfrei: Unter den Städten der Dekapolis nennt er »Skythopolis, früher Nysa, nach der von Vater Liber [d. h. Dionysos] begrabenen Amme von den dort angesiedelten Skythen <benannt>«<sup>51</sup>. Zweierlei ist an dieser kurzen Notiz bemerkenswert. Zum einen führt Plinius den Stadtnamen Nysa ohne Weiteres auf den Mythos zurück, demzufolge Dionysos dort seine Amme Nysa begraben habe, und erklärt damit, weshalb die Skythen der im übrigen nach ihnen selbst benannten Stadt den Namen Nysa beigelegt hätten. Zum anderen wird deutlich, dass »Nysa« für Plinius der ältere Name<sup>52</sup> der von ihm zunächst als »Skythopolis« eingeführten Stadt ist.<sup>53</sup> Das alles lässt keinen Zweifel daran, dass Dionysos im 1. Jahrhundert n. Chr. nicht nur im allgemeinen die wichtigste Gottheit von Nysa-Skythopolis war, sondern dass insbesondere die Verbindung des Gottes zur Nymphe Nysa ein fester Bestandteil der mythologischen Lokaltradition dieser Stadt war. Sie galt als der Ort, an dem der Gott Dionysos nach seiner Geburt aus dem Schenkel des Zeus von seiner Amme Nysa großgezogen worden war und wo er diese nach ihrem Tod bestattet hatte. Auf diesem mythischen Hintergrund wurde dann auch der Stadtname »Nysa« als Ableitung vom Namen der Nymphe verstanden. War Nysa also nach Ausweis der Münzen der mythologisch begründete Hauptname der Stadt, bleibt nur noch zu fragen, weshalb bei der Münzprägung häufig erklärende Beinamen hinzugefügt wurden. Dies erklärt sich leicht dadurch, dass

<sup>51</sup> Plinius, Nat. Hist. V 74: »Scythopolim, antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythia deductis«; Übersetzung aus G. Winkler / R. König, C. Plinius Secundus d. Ä., Naturkunde. Buch V, Darmstadt 1993, 59.

<sup>52</sup> Lichtenberger, Kulte (s. Anm. 28), 130 führt die Einschätzung des Plinius auf die Abfolge der mythischen Ereignisse zurück: »Daß Plinius den Namen Nysa für älter als den Namen Skythopolis erklärt, dürfte darin seinen Grund haben, daß das Geschehen der Bestattung der Nysa natürlich als älter gedacht war als die Ansiedlung der Skythen.« Die Sicht des Plinius passt aber auch zum historischen Befund der Münzen: Der Stadtname Skythopolis erscheint erst um die Mitte des 1. Jh. n. Chr. auf den Münzen; die Prägungen des 1. Jh. v. Chr. kennen ihn nicht. Dass die Stadt davor und ursprünglich schon Skythopolis geheißen hatte, weiß Plinius entweder nicht, oder es liegt an dieser Stelle, wo er in aller Kürze die Städte der Dekapolis aufzählt, außerhalb seines Interesses.

<sup>53</sup> Barkay, Coinage (s. Anm. 29), 158 und Lichtenberger, Kulte (s. Anm. 28), 129 machen auf eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen den numismatischen und den literarischen Belegen im Gebrauch der beiden Namen aufmerksam: Während die Münzen durchgehend den Stadtnamen »Nysa« tragen, herrscht in der Literatur der römischen Zeit die Bezeichnung »Skythopolis« vor. So wird z. B. von Josephus in seinem *Bellum Judaicum* Skythopolis an acht Stellen erwähnt (1,65–66.134.156; 2,458; 3,37.446.453; 4,87), Nysa dagegen nie.

es in der Kaiserzeit eine ganze Reihe von Städten mit dem Namen Nysa gab, welche dieselbe mythische Lokaltradition für sich beanspruchten wie Nysa-Skythopolis;<sup>54</sup> von diesen musste man sich irgendwie unterscheiden.

### 3.4. Die Dionysos-Ktistes- und die Nysa-Ammen-Tradition

Abgesehen von den Münzen, belegen zahlreiche Funde aus dem hellenistisch-römischen Nysa-Skythopolis den ausgeprägten Dionysoskult der Stadt. Allerdings stammen die ältesten von ihnen aus der Mitte des 2. Jh. n. Chr., sind also zeitlich nach der Kana-Perikope anzusetzen. Da sie außerdem, im Unterschied zum ebenfalls späteren Dionysos-Mosaik in Sepphoris, auch keine frappanten motivlichen Parallelen zur Kana-Erzählung aufweisen, die über die Verehrung des Dionysos als solche hinausgehen, sollen sie hier nicht im Einzelnen besprochen werden.<sup>55</sup> Nur auf ein Fundstück sei kurz eingegangen,<sup>56</sup> weil hier ein im Blick auf die Kana-Erzählung interessantes Motiv begegnet, das auch in den frühen Münzen seinen Niederschlag findet. Es handelt sich um einen sechseckigen Kalksteinaltar,<sup>57</sup> der in der Basilika<sup>58</sup> gefunden wurde. »Auf der vorderen Seite sind Masken von Dionysos, Pan und einem Silen, auf den hinteren

<sup>54</sup> Vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 130; Sigel, *Nysa* (s. Anm. 27), 1074–1075.

<sup>55</sup> Einen guten Überblick bietet Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 145–152.

<sup>56</sup> Ein weiterer Fund, der schon 1931 gemacht wurde (vgl. G.M. FitzGerald, *Excavations at Beth-Shan 1931*, PEFQSt 64 [1932] 138–148, bes. 141), sei hier nur erwähnt. Es handelt sich um eine Doppelherme, die von R. Gersht, *Dionysos and His Retinue – Sculpted Images*, in: *Dionysos and His Retinue in the Art of Eretz-Israel*, hg. v. Rosenthal-Heginbottom, Haifa 1998, 33\*–39\*, bes. 34\* sowie ebd. 47 und Fig. 40, und Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 114 und Fig. 8, als Dionysosherme identifiziert wurde. Vgl. Gersht, *Dionysos 34\**: »Such herms usually bear the heads of the beardless (young) and bearded (mature) Dionysos; or of Dionysos and Ariadne (or a maenad). [...] Since both heads are crowned with a ribbon and garland of grape clusters and leaves, there is no doubt that this is a herm of Dionysos. The state of preservation, however, does not enable a determination of whether the herm describes the young and the adult Dionysos, or the young Dionysos on one side and Ariadne on the other.« Anstelle von Ariadne wird auch Nysa bei der Identifikation des zweiten Gesichtes erwogen; vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 147. Da weder die Identität der zweiten Gestalt neben dem jungen Dionysos noch die Datierung der Herme gesichert ist, muss sie hier trotz möglicherweise interessanter Motivverbindungen zur Kana-Erzählung außer acht bleiben.

<sup>57</sup> Vgl. L. DiSegni / G. Foerster / Y. Tsafir, *The Basilica and the Altar to Dionysos at Nysa-Scythopolis*, in: *The Roman and Byzantine Near East 2. Some Recent Archaeological Research* (Journal of Roman Archaeology, Suppl. Series 31), hg. v. J.H. Humphrey, Portsmouth 1999, 59–75; dies., *A Decorated Altar Dedicated to Dionysos, the »Founder«, from Beth-Shean (Nysa-Scythopolis)*, *Eretz-Israel* 25 (1996) 336–350 (hebräisch).

<sup>58</sup> Vgl. G. Foerster, *Art. Beth-Shean at the Foot of the Mound*, *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 3 (1993) 223–235, bes. 228–229, Nr. 9; Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), Tafel 6 (= PL 10), Nr. 19.

Seiten gekreuzte Thyrsoi, eine Syrinx und ein Pedom dargestellt.«<sup>59</sup> Unter der Dionysos-Maske ist die Inschrift eingemeißelt: Ἀγαθῆ Τύχη Θεῶ Διονύσω κτίστη τῷ κυρίῳ Σέλευκος Ἀρίστωνος χαριστήριον ἔτει εσ' («Zum guten Glück [widmet] dem Gott Dionysos, dem Gründerherrn, Seleukos, der Sohn des Ariston, ein Denkmal des Dankes im Jahre 205«). Dionysos wird in dieser Inschrift als κτίσης, d. h. als Gründer der Stadt Nysa-Skythopolis, angesprochen. Diese Vorstellung hat weitreichende Implikationen. In der Mythologie ist die Dionysos-Ktistes-Tradition fest mit der Nysa-Ammen-Tradition verbunden: An dem Ort, an dem Dionysos von der Nymphe Nysa aufgezogen worden war und wo er sie nach ihrem Tod bestattete, gründete der Gott anschließend die nach ihr benannte Stadt Nysa. Die Frage ist nun, ab wann wir mit diesem Traditionskomplex in Nysa-Skythopolis rechnen können. Die Inschrift des Dionysos-Altars ist zwar datiert, das Entziffern der Jahreszahl bereitete aber Schwierigkeiten. Die ersten Publikationen lasen Ἐὸ (εσ' = 75 der Ära von Nysa-Skythopolis = 11/12 n. Chr.).<sup>60</sup> Eine gründliche Reinigung des Altars brachte aber offenbar die Zahl Ἐϸ (εσ' = 205 der städtischen Ära = 141/42 n. Chr.) zum Vorschein.<sup>61</sup>

Wir können die Frage nach richtigen Datierung des Altars hier auf sich beruhen lassen,<sup>62</sup> weil wir zwei andere Zeugnisse dafür haben, dass die Dionysos-Ktistes- und die Nysa-Ammen-Tradition in Nysa-Skythopolis bereits im 1. Jh. n. Chr. bekannt waren. Neben Plinius (s. o.) weist auch der Münzbeleg in diese Zeit. Als Gründer von hellenistisch-römischen Städten konnten sowohl historische<sup>63</sup> als auch mythische Personen verehrt werden. In Nysa-

<sup>59</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 145. Silene gehören zum Gefolge des Dionysos wie die Satyrn und sind oft kaum von diesen zu unterscheiden; vgl. T. Heinze, *Art. Silen*, *Der Neue Pauly* 11 (2001) 552–553. Die Syrinx ist eine Flöte, die Pan sich aus dem Schilfrohr gebaut hat, in das zuvor die Nymphe Syrinx verwandelt worden war (daher auch Pan-Flöte); vgl. K. Waldner, *Art. Syrinx*, *Der Neue Pauly* 11 (2001) 1181–1182. Das Pedom ist ein Hirtenstab und Wurfholz und als solches Attribut von mythischen Jägern; vgl. R. Hirschmann, *Art. Pedom* [1], *Der Neue Pauly* 9 (2000), 470.

<sup>60</sup> Vgl. G. Foerster / Y. Tsafirir u.a., *The Beth Shean Project*, *ESI* 6 (1987/88) 7–45, bes. 31; dies., *Inscription* (s. Anm. 48), 53; *BAR* 16/4, 1990, 22.

<sup>61</sup> Vgl. L. DiSegni, *A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis*, *SCI* 16 (1997) 139–161, bes. 139–140; G. Foerster, *The Excavations at Beth-Shean (Nysa-Scythopolis)*, in: *Biblical Archaeology Today*, 1990. *Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem 1993, 147–152, bes. 151; G. Foerster / Y. Tsafirir, *Nysa-Scythopolis in the Roman Period*, *Aram* 4 (1992) 117–138, bes. 122.

<sup>62</sup> DiSegni/Foerster/Tsafirir, *Decorated Altar* (s. Anm. 56), 341.345 geben in der Zeichnung der Altarvorderseite die Jahreszahl als Ἐὸ wieder, in der Transskription dagegen als Ἐϸ bzw. εσ'. Leider war es mir nicht möglich, das Objekt selbst in Augenschein zu nehmen. Die gute Photographie ebd. 345 lässt jedoch die Lesung Ἐὸ keineswegs als ausgeschlossen erscheinen.

<sup>63</sup> Zu den Gründerkulten historischer Personen in der Dekapolis vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 315–320.

Skythopolis ist wohl beides nacheinander der Fall gewesen. Die ältesten Münzen Nr. 1–4 (Barkay) zeigen auf der Vorderseite den römischen Wiederbegründer der Stadt, den Statthalter Gabinius (57–55 v. Chr.), der durch die Anfangsbuchstaben seines Namens ΓΑ bzw. ΓΑΒ identifiziert wird. Auf den Rückseiten dieser Münzen trägt die Stadt Nysa stets den Beinamen »Gabinia« nach ihrem Restaurator; dasselbe gilt auch noch für die Prägungen Nr. 5 und 6 (Barkay), die auf der Vorderseite dessen Nachfolger Crassus (54–53 v. Chr.) bzw. Bassus (46–44 v. Chr.) zeigen.<sup>64</sup> »Welchen Umfang der Wiederaufbau unter Gabinius hatte, ist umstritten und im archäologischen Befund nicht zu verfolgen. In jedem Fall scheinen Gabinius' Verdienste um die Stadt so groß gewesen zu sein, daß ihm eine Ehrenprägung zuteil wurde und die Stadt seinen Namen als Beinamen annahm. Man wird daher auch auf eine Verehrung als Ktistes schließen dürfen.«<sup>65</sup>

Nun ist interessant zu beobachten, wie sich gleichzeitig das Münzbild der Rückseite verändert. Auf den Münzen Nr. 1–3 (Barkay) ist Nike als »allgemeines Triumphalsymbol«<sup>66</sup> abgebildet. »Es ist anzunehmen, daß die Nike auf den Gabinius-Prägungen Bezug auf das Ereignis nimmt, das eine Münzprägung in Skythopolis ermöglichte: die Befreiung von jüdischer Herrschaft.«<sup>67</sup> Wenig später ist aber schon auf der Gabinius-Münze Nr. 4 und dann auf den Münzen Nr. 5 und 6 Dionysos als »die wichtigste Gottheit der Stadt«<sup>68</sup> zu sehen. Seine Darstellung hält sich in den drei folgenden Prägephasen im 1. Jh. n. Chr., d. h. unter den Kaisern Caligula (Prägejahr 39/40), Claudius (Prägejahr 51/52) und Nero (Prägejahr 66/67), durch. Dagegen ist der Titel »Gabinia« als Beiname der Stadt Nysa völlig verschwunden und wird in den Prägejahren 39/40 und 51/52 durch »Skythopolis« ersetzt.<sup>69</sup> Damit wird der ptolemäische Name des Ortes wiederaufgenommen, dessen Herkunft schon damals ebenso unsicher war wie das genaue Gründungsdatum der Siedlung in ptolemäischer Zeit. Zusammen mit dem Bild des Dionysos und dem Wegfall des historischen Gründungsnamens »Gabinia« verliert aber auch der Stadtname »Nysa« seine historische Reminiszenz an die seleukidische Namenspatronin des Ortes (soweit eine solche überhaupt noch bestand)<sup>70</sup> und erhält statt dessen einen mythischen Anklang an die Amme des Dionysos. An all dem kann man das Bestreben ablesen, den Ursprung der Stadt hinter ihre histo-

<sup>64</sup> Vgl. die Zusammenstellung der Reverslegenden bei Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 251.

<sup>65</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 135; vgl. ebd. 169: »Gabinus, der nur im 1. Jh. v. Chr. auf den Münzen belegt ist, wird wohl zumindest in dieser Zeit Verehrung als Ktistes erfahren haben.«

<sup>66</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 135; vgl. ebd. 169.

<sup>67</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 135.

<sup>68</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 136.

<sup>69</sup> Vgl. Barkay, *Coinage* (s. Anm. 29), 251.

<sup>70</sup> Vgl. Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 316: »Skythopolis scheint nach einer seleukidischen Prinzessin Nysa benannt worden zu sein, doch war sie spätestens seit der Zeit des Plinius vergessen«.

rischen Gründungsdaten in eine mythische Vorzeit zu verlegen, die lange vor dem römischen Gabinius und der seleukidischen Nysa liegt. Deutet man die Reversdarstellungen des 1. Jh. n. Chr., die Dionysos abbilden, in diesem Zusammenhang, dann legt sich die Vermutung nahe, dass Dionysos nach Ausweis der Münzen bereits in dieser Zeit als die mythische Gründerfigur der Stadt Nysa-Skythopolis angesehen und verehrt wurde.<sup>71</sup>

Dasselbe gilt auch für die Münzen Nr. 10 und 13 (Barkay), pseudo-autonome Prägungen der Jahre 51/52 und 66/67. Hier erscheint der Kopf des Dionysos auf der Vorderseite, d. h. an der Stelle und in der Manier, in der sonst die Prägeherren der Münzen dargestellt werden und wo auf den Münzen Nr. 1–4 (Barkay) das Porträt des Stadtgründers Gabinius zu sehen war. Zur gleichen Zeit wurden Münzen geprägt, welche die Kaiser Claudius (Nr. 9 Barkay) bzw. Nero (Nr. 12 Barkay) auf der Vorderseite und Nike bzw. Tyche auf der Rückseite zeigen. Dass Dionysos als einzige Gottheit die Vorderseite bestimmter Münzen ziert, zeigt jedenfalls seine herausragende Bedeutung im Pantheon von Nysa-Skythopolis. Vielleicht sollten diese Münzen darüber hinaus die relative städtische Autonomie innerhalb des Römerreiches unterstreichen, indem sie den wichtigsten Gott der Stadt buchstäblich an die Stelle des Kaisers setzten. Herren der Stadt, so die mögliche Botschaft, sind nicht allein die römischen Kaiser, sondern vorher noch der Gott Dionysos, auf den die Stadt ihren Ursprung zurückführt.

Mit all dem bestätigen die Münzen nicht nur das literarische Zeugnis des Plinius, sondern lassen als Primärquellen außerdem erkennen, dass die Dionysos-Ktistes-Tradition im 1. Jh. n. Chr. auch in Nysa-Skythopolis selbst bekannt war.<sup>72</sup> Diese Tradition ist aber in allen Zeugnissen untrennbar mit der Nysa-Ammen-Tradition verknüpft. Es handelt sich um einen einzigen Traditionskomplex, der sich somit in klar erkennbaren Ansätzen bereits im 1. Jh. n. Chr. in Nysa-Skythopolis nachweisen lässt. Lichtenberger geht, wenn auch vorsichtig, sogar noch einen Schritt weiter: »Das Alter dieser Ktistes-Tradition ist nicht sicher zu bestimmen, doch deuten das Zeugnis des Plinius und die Darstellung des Dionysos in der Münzprägung seit dem 1. Jh. v. Chr.

<sup>71</sup> Diese Deutung des numismatischen Befundes wird durch die gegenläufige Entwicklung in der Dekapolisstadt Kanatha *e contrario* bestätigt; vgl. Lichtenberger, Kulte (s. Anm. 28), 316: »Skythopolis nennt sich auf Prägungen des 1. Jh.s v. Chr. Gabinia, ein Umstand, der vermutlich auf eine Neugründung durch den Römer hinweist. Während hier der Name in den nachchristlichen Jahrhunderten nicht mehr auftaucht – vermutlich deshalb, weil er von der Nysa/Dionysos-Tradition überlagert wird –, finden wir in Kanatha den Beinamen Gabinia seit Commodus [180–192 n. Chr.] in der Münzprägung.«

<sup>72</sup> Vgl. dagegen DiSegni, Inscription (s. Anm. 60), 144: »Pliny's story, therefore, is a learned aetiological tale and not just a record of a local myth.« Ebd. 146: »The *ktistes* element is attested by the first-century testimony of Pliny, but only as a learned aetiological story; it is not confirmed by numismatic or epigraphical finds.« Die Münzen bestätigen jedoch eindrucksvoll das Zeugnis des Plinius und damit die lokale Dionysos-Ktistes-Tradition.

darauf, daß sie vielleicht hellenistisch ist.«<sup>73</sup> Nach dem Gesagten sind wir jedoch in der Lage, die Herausbildung dieser Tradition, die sich mit dem oben erwähnten Kalksteinaltar aus dem Jahr 141/42 erstmals zweifelsfrei feststellen lässt, zeitlich genauer nachzuvollziehen. »Skythopolis«, der ursprüngliche Name der ptolemäischen Siedlung, wurde von den Seleukiden durch den dynastischen Namen »Nysa« ersetzt. Nach der römischen Eroberung 64 v. Chr. erhielt Nysa den Beinamen »Gabinia« nach ihrem römischen Wiederbegründer Gabinius. Im ersten Jh. n. Chr. wird »Gabinia« durch das ursprüngliche »Skythopolis« ersetzt, das ebenso in mythische Vorzeit verweist wie die bildliche Darstellung des Dionysos. Dadurch bekommt auch »Nysa« einen mythischen Klang. So ist im 1. Jh. n. Chr. auf den städtischen Münzen der Traditionskomplex greifbar, der die Dionysos-Ktistes-Tradition und die Nysa-Ammen-Tradition in sich vereinigt und auf Nysa-Skythopolis bezieht.<sup>74</sup>

#### 4. Die Konkurrenz: Jesus gegen Dionysos

Nach Joh 2,1–11 verwandelt Jesus Wasser in Wein. Nimmt man die erzählerische Verortung der Geschichte in Kana ernst, kann man fragen, ob sich eine Verehrung des Dionysos in der Umgebung von Kana archäologisch nachweisen lässt, und ob sich darin auch Motive finden, welche die Gestalt von Joh 2,1–11 beeinflusst haben könnten. Dabei sind wir zunächst in Sepphoris fündig geworden. Das dortige Dionysos-Mosaik zeigt unter anderem vier Motive, die auch für die Erzählung von der Hochzeit auf Kana konstitutiv sind: den Wein(gott), die Hochzeit, die Mutter bzw. Amme des Wundertäters sowie dessen Jünger. Allerdings ist das Mosaik von Sepphoris nach der Kana-Erzählung entstanden. Sollen darin die entsprechenden dionysischen Motive verarbeitet worden sein, dann müssten sie sich auch schon in früherer Zeit im Umkreis von Kana belegen lassen. Anhand des Münzbefunds aus Nysa-Skythopolis ist ein solcher Nachweis möglich. Die Münzen zeigen nicht nur den Weingott

<sup>73</sup> Lichtenberger, *Kulte* (s. Anm. 28), 169.

<sup>74</sup> Eine solche Entwicklung hält auch DiSegni, *Inscription* (s. Anm. 60), 161, für Nysa-Skythopolis im Vergleich mit dem Ktistes-Kult in anderen Städten, insbesondere Nicaea, für möglich: »In conclusion, two different lines of development of the *ktistes* cult are discernible. One shows the appearance of the *ktistes* motif in the second-third centuries – even if sometimes the cult is rooted in an earlier tradition – often in connection with some kind of imperial intervention, but sometimes as a result of plain fashion. In the second line of development, as we have seen at Nicaea, the tradition, perhaps of Hellenistic origin, is followed by an actual cult by the mid-first century CE. [...] Which line of development is represented in Scythopolis? *Prima facie*, its case resembles that of Nicaea, but the available documentation is neither rich nor explicit, and the first-century link is missing, or at least uncertain, for Pliny's testimony cannot be taken as evidence.« Die Münzen beweisen zwar die Existenz des Dionysos-Ktistes-Kultes im 1. Jh. n. Chr. in Nysa-Skythopolis nicht ausdrücklich, aber sie liefern nach der oben gebotenen Analyse doch ein starkes Argument dafür.

Dionysos als die wichtigste Gottheit der Stadt, sondern bringen ihn seit dem 1. Jh. n. Chr. nachweislich auch mit seiner Amme Nysa in enge Verbindung. In dieser Zeit wird der ganze Traditionskomplex, der Dionysos als Gründer von Nysa-Skythopolis und Nysa als seine mit dieser Gründung eng verbundene Amme vorstellt, auf den Münzen greifbar. Dabei wird einerseits der Ursprung der Stadt auf Dionysos zurückgeführt und andererseits die Herkunft des Dionysos aus Nysa-Skythopolis behauptet. Zwei von vier Motiven, die Joh 2,1–11 mit dem Dionysos-Mosaik in Sepphoris verbinden, sind damit auch schon für das 1. Jh. n. Chr. in Nysa-Skythopolis numismatisch belegt. Zusammen bilden sie einen einzigen Motivkomplex, der *mutatis mutandis* auch die Erzählung von der Hochzeit zu Kana und ihren literarischen Kontext sowohl in der Semeia-Quelle als auch im Johannesevangelium bestimmt. Immer geht es dabei um das Verhältnis zwischen irdischer und göttlicher Herkunft des betreffenden Helden, und immer wird seine irdische Herkunft durch die Mutter bzw. Amme repräsentiert und verbürgt. Da die solcherart im 1. Jh. n. Chr. literarisch bzw. numismatisch bezeugten Herkunftsorte Jesu und des Dionysos nahe beieinander liegen, wäre es verwunderlich, wenn die beiden göttlichen Gestalten nicht auf die eine oder andere Art in Konkurrenz zueinander getreten wären, zumal sich Jesus als der jüdische Messias nicht einfach in einen heidnischen Synkretismus integrieren ließ. Eine solche Konkurrenzsituation spiegelt die Erzählung von der Hochzeit zu Kana wider und gibt dadurch zu erkennen, dass sie wahrscheinlich selbst in der Gegend von Kana, Nazaret, Sepphoris und Nysa-Skythopolis entstanden ist. Der auffallende Auftritt Jesu in Kana zusammen mit seiner Mutter und das bei diesem Anlass gewirkte Weinwunder entpuppen sich als Gegenbild zum Weingott Dionysos mit seiner Amme Nysa. Gewissermaßen vor der Haustür des Dionysos wächst sein Konkurrent Jesus auf; er bricht in dessen ureigene Domäne ein und schafft köstlichen Wein in Fülle. Diese einfache Erzählung vom Sieg Jesu über Dionysos bildet dann in der Semeia-Quelle die erste Offenbarung seiner Herrlichkeit und als solche eine wichtige Station auf dem anfänglichen Glaubensweg der Jünger. Im Johannesevangelium wird die Konkurrenz noch vertieft, indem der Wein eine eucharistische Dimension bekommt. Die Frage nach der Herkunft des Weines ist letztlich die Frage nach der Herkunft Jesu, die jetzt nicht mehr nur mit dem Verweis auf Nazaret und seine Mutter beantwortet werden kann, sondern seine Erhöhung zu seiner Stunde in den Blick nehmen muss.

Wie vielschichtig der dionysische Motivhintergrund der Kana-Perikope ist, erkennt nicht, wer nur mit den Bultmann'schen Kategorien der Übernahme und Übertragung arbeitet. In Joh 2,1–11 ist nicht einfach eine Geschichte, die genau so von Dionysos erzählt worden wäre, übernommen und auf Jesus übertragen worden.<sup>75</sup> Deshalb ist auch die Frage, ob es Parallelen zur von Jesus erzählten Verwandlung von Wasser in Wein mit Dionysos als Wundertäter

<sup>75</sup> Vgl. Labahn, *Lebensspender* (s. Anm. 2), 155–156; Linnemann, *Hochzeit* (s. Anm. 2), 416–417.

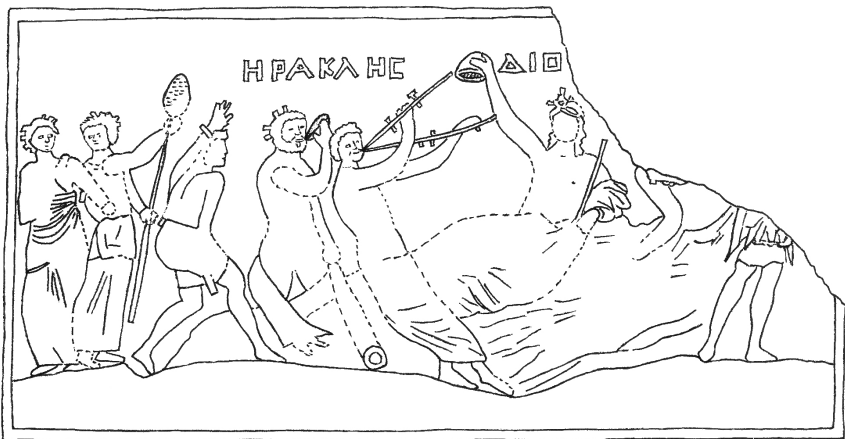


gibt, zu eng gefasst. Wer die Verwandlung von Wasser in Wein zum einzig relevanten Motiv der ganzen Kana-Geschichte macht und nur darin dionysische Anklänge vernimmt, blendet eine ganze Reihe anderer wichtiger Erzählzüge aus, durch welche die Erzählung von der Hochzeit zu Kana eng mit der lokalen Dionysosverehrung verbunden ist, und zwar sowohl auf der erzählerischen als auch auf der historischen (d. h. die geschichtlichen Umstände ihrer Entstehung betreffenden) Ebene. Nimmt man dagegen die ganze Szenerie in ihrer hintergründigen Bedeutung ernst, angefangen bei der Hochzeit als Rahmenhandlung, über den Wein, die Mutter Jesu und seine Jünger bis hin zur Frage nach der Herkunft Jesu, die mit all dem verbunden und durch Joh 1,19–51 schon vorbereitet ist, dann erkennt man, wer der ungenannte und doch in jedem Erzähzug gegenwärtige Konkurrent Jesu bei der Hochzeit zu Kana ist – nämlich Dionysos. Dieser Dionysos wird durch Jesus besiegt, der dadurch nicht einfach zum neuen Dionysos wird und dessen Platz einnimmt, sondern der jüdische Messias demonstriert mit einem Weinwunder seine souveräne Überlegenheit über den heidnischen Gott des Weines, ja mehr noch: im Wein ist nicht mehr Dionysos, sondern Jesus. Ein solcher Anspruch ist für einen Anhänger des Dionysos unmissverständlich und durchaus auch überzeugend, kennt er doch die siegreich bestandene Konkurrenz in Sachen Wein als entscheidendes Argument für seinen Gott; und siegt ein anderer als Dionysos, dann gebührt vielleicht diesem die Ehre. So mag die Hochzeit zu Kana als Werbung für Jesus bei Dionysosverehrern allemal durchgehen, und das war wohl auch ihre Absicht.

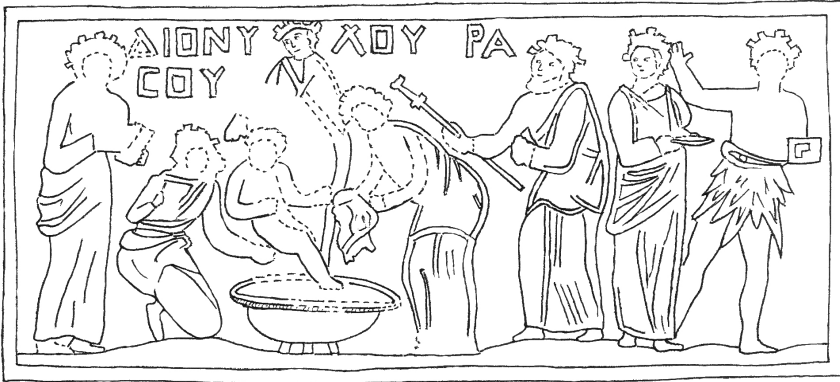
## Das Dionysosmosaik in Sepphoris

<b>10</b> <b>Hirten</b> ΠΟΙΜΝΑΙ ( <i>poimnai</i> )	<b>5</b> <b>Baden des (Säuglings)</b> <b>Dionysos</b> ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΛΟΥΤΡΑ ( <i>Dionysou louitra</i> )		<b>11</b> <b>Festumzug</b> ΚΩΜΟΣ ( <i>kōmos</i> )	<b>13</b> [zerstört]	<b>2</b> <b>Trunkenheit (des Herakles)</b> ΜΕΘΗ ( <i>méthē</i> )
<b>9</b> <b>Keltertreter</b> ΛΗΝΟΒΑΤΕ ( <i>lēnobáte</i> )	<b>12</b> <b>Gaben-träger</b> ΔΩΡΟΦΟΡΟΙ ( <i>dōrophóroi</i> )	<b>1</b> <b>Herakles ΗΡΑΚΛΗΣ</b> <b>und Dionysos ΔΙΟ[ΝΥΣΟΣ]</b> <b>beim Trinkwettstreit</b>		<b>4</b> <b>Herakles greift eine Frau an</b>	<b>8</b> <b>Festzug</b> ΠΟΜΠΗ ( <i>pompē</i> )
<b>14</b> [zerstört]	<b>3</b> <b>Trunkenheit (des Dionysos)</b> ΜΕΘΗ ( <i>méthē</i> )		<b>6</b> <b>Bacchen (mit dem Dionysoskind)</b> ΒΑΧΧΕ ( <i>Bácche</i> )	<b>7</b> <b>Hochzeit (des Dionysos mit Ariadne)</b> ΥΜΕΝΑΙΟΣ ( <i>hyménaios</i> )	<b>15</b> [zerstört]

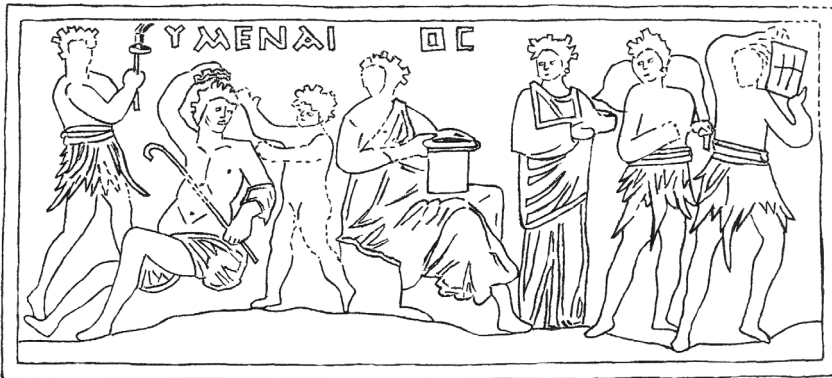
Schematische Darstellung des zentralen Feldes. Vgl. Talgam/Weiss, Mosaics (s. Anm. 8), 48.



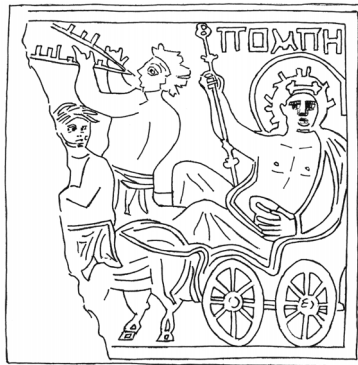
Feld 2: Herakles und Dionysos beim Trinkwettstreit



Feld 5: Baden des Säuglings Dionysos



Feld 7: Hochzeit des Dionysos mit Ariadne



Feld 8: Festzug

## Münzen aus Nysa-Skythopolis



Nr. 4



Nr. 5



Nr. 7



Nr. 13



Nr. 12/1



Nr. 12



Nummern nach Barkay, Coinage (s. Anm. 29), Katalog.