

## **Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums**

Diese Untersuchung will eine hintergründige Argumentationsebene des Johannesevangeliums (wieder) “ins Spiel” der wissenschaftlichen Forschung bringen. Unter vielen anderen Argumentationssträngen läßt sich einer in diesem Evangelium herauskristallisieren, der sich als jüdisch-christliche Auseinandersetzung mit dem Dionysoskult fassen läßt. Allerdings wird hier nicht mit einem Frontalangriff gegen alles Dionysische polemisiert, sondern vielmehr durch eine überbietende Rezeption dionysischer Elemente für den Christus als den einzigen Sohn des einzigen Gottes gestritten. Es wird zu zeigen sein, daß eine johanneische Auseinandersetzung mit solchen paganen Elementen gerade keinen Widerspruch zur Annahme bildet, das Johannesevangelium sei in einer jüdisch-christlichen Kontroverse im Raum Palästina und Syrien im ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden<sup>(1)</sup>. Es gab damals dort schon alte Traditionen der “Dionysierung” des israelitischen Gottesbildes. Vieles spricht dafür, daß der Evangelist im Rahmen einer solchen kulturellen Kontextualisierung denkt und zugleich geprägt ist von “alten” jüdischen Strategien des Umgangs mit dem immer wieder bedrängenden und attraktiven Dionysoskult. Diese Strategien zeichnen sich grundsätzlich nicht nur durch Abwehr-, sondern auch durch Integrationstendenzen aus. Methodisch wird die Grundlage der neueren kulturwissenschaftlichen Debatte vorausgesetzt, nämlich daß eine Kultur nie eine in sich abgeschlossene Größe ist, sondern immer auch durch Hybridisierungen mit anderen Kulturen entstanden ist.

### *1. Forschungsgeschichte*

Die Geschichte vom Weinwunder auf der Hochzeit zu Kana in Joh 2,1-11 gab im letzten Jahrhundert immer wieder Anlaß, nach dionysischen Einflüssen zu fragen. Bultmann war nicht der erste, der die Hypothese vertrat, daß es sich dabei um die Übertragung des

<sup>(1)</sup> K. WENGST, *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Stuttgart 2000) I, 21-26.

Wunders der Epiphanie des Dionysos auf Jesus handle<sup>(2)</sup>. Mit einer kleinen, aber wirkungsvollen Monographie "Christus und Dionysos" widerspricht Heinz Noetzel 1960 Bultmann. Er sprach der Perikope von der Hochzeit zu Kana jeglichen dionysischen Einfluß ab<sup>(3)</sup>. Eines seiner wichtigsten Argumente war, daß die Dionysos zugeschriebenen Flüssigkeitswunder nie von einer eigentlichen Wandlung von Wasser zu Wein berichten<sup>(4)</sup>.

Seither wurde Noetzel aber in Aufsätzen und Monographien zu Joh 2,1-11 mehrfach widerlegt. Eta Linnemann vertrat die These, daß mit Joh 2,1-11 ein "bewußter Gegenentwurf" gegen den Dionysoskult greifbar werde, der "integrierender Bestandteil des Dialogs zwischen Christengemeinde und Dionysosmysten und allein als solcher voll verständlich" sei<sup>(5)</sup>. In einem grundlegenden Aufsatz zeigte Morton Smith mit vielen Quellen, wie stark nicht nur Joh 2, sondern auch das Alte Testament, Palästina und das Judentum von dionysischen Motiven beeinflußt waren<sup>(6)</sup>. Daran anknüpfend zeigte Martin Hengel, wie diese auch Eingang in die Haggada gefunden haben, welche dadurch in den Wettbewerb mit dem griechischen Weingott treten konnte. Seine Schlußfolgerung lautet: Der Gegensatz hier Dionysos, dort Altes Testament und Judentum, sei — gerade in Bezug auf die

<sup>(2)</sup> R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2; Göttingen 21986) 83 und Anm. 3.

<sup>(3)</sup> H. NOETZEL, *Christus und Dionysos*. Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2,1-11 (AVTRW 11; Berlin 1960). Zur Wirkung Noetzels s. z. B. A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana*. Die Auslegung von Joh 2,1-11 bei den Vätern und heute (BGBE 6; Tübingen 1966) 33-34, der in dieser Frage ganz unter dem Einfluß von Noetzel steht, und J. BREUSS, *Das Kanawunder*. Hermeneutische und pastorale Überlegungen aufgrund einer phänomenologischen Analyse von Joh 2,1-12 (Freiburg 1976) 45.

<sup>(4)</sup> NOETZEL, *Christus und Dionysos*, 27; dieses Argument wurde zuletzt ausführlich widerlegt von I. BROER, "Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1-11) und die Weinwunder der Antike", *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (FS J. Becker) (Hrsg. U. MELL – U.B. MÜLLER) (Berlin – New York 1999) 308; vgl. auch *Neuer Wettstein*. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus (Hrsg. U. SCHNELLE) (Berlin – New York 2001) I/2, 111-112 mit bemerkenswert vielen Parallelstellen zur Wandlung von Wasser zu Wein in Joh 2,8.

<sup>(5)</sup> E. LINNEMANN, "Die Hochzeit zu Kana und Dionysos [Joh 2:1-11]", *NTS* 20 (1974) 417-418.

<sup>(6)</sup> M. SMITH, "On the Wine God in Palestine", *Studies in the Cult of Yahweh* (Hrsg. S.J.D. COHEN) (Religions in the Graeco-Roman World 130; Leiden 1996) I, 227-237 (zuerst in: *Salo W. Baron Jubilee Volume* [Hrsg. S. LIEBERMAN] [Jerusalem 1975] 815-829).

Weintradition — veraltet. “Dionysus had been at home in Palestine for a long time”. Gerade deshalb müsse man bei unserem Weinwunder nicht von einem direkten oder bewußt übernommenen paganen Einfluß sprechen. Aufgrund der Vermehrungs- und Wandlungswunder und der verbreiteten Weinsymbolik im Alten Testament sei ein solches Wunder sowohl für den Messias Israels als auch für eine heidnische Gottheit passend gewesen<sup>(7)</sup>. Edmund Little zeigt, wie tief die Kanageschichte im Alten Testament verwurzelt ist. Er weist überzeugend nach, wie das ganze Bedeutungsspektrum von Wein im Alten Testament vom Wein als Zeichen des Segens bis hin zur Gerichtsymbolik des Weins in der Geschichte des Weinwunders zu Kana anklingt und für die Interpretation dieser Perikope fruchtbar gemacht werden kann<sup>(8)</sup>. Wie Hengel ist er überzeugt, daß im Palästina der Zeitenwende diese alttestamentliche Verwurzelung einen Dionysos-Bezug gerade nicht ausschließt<sup>(9)</sup>. Walter Lütgehetmann bestreitet in seiner großen Monographie zum Weinwunder jegliche Ableitung dieser Geschichte aus dem Alten Testament und dem Judentum<sup>(10)</sup>. Die Eigenart der Kana-Perikope sei v. a. in ihrer Entstehungsgeschichte begründet, “d. h. in der Verchristlichung hellenistischer Dionysos-Motive zum Zwecke der Mission”<sup>(11)</sup>. Diese Missionserzählung habe dem Evangelisten bereits vorgelegen<sup>(12)</sup>. Die christliche Auseinandersetzung mit Dionysos ist für ihn also deutlich

<sup>(7)</sup> M. HENGEL, “The Interpretation of the Wine Miracle at Cana. John 2:1-11”, *Glory of Christ in the New Testament* (Hrsg. L.D. HURST – N.T. WRIGHT) (Oxford 1987) 112.

<sup>(8)</sup> E. LITTLE, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6,1-15)* (Paris 1998) 19-53, 61-69.

<sup>(9)</sup> LITTLE, *Wine of Cana*, 54-59.

<sup>(10)</sup> W. LÜTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11)*. Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte (Regensburg 1990) 261-277.

<sup>(11)</sup> LÜTGEHETMANN, *Hochzeit von Kana*, 277-282. So ist es also doch keine Übertragung einer alten, sondern eine neue Geschichte. Der Architriklinos in Joh 2,8-9 ist für ihn das wichtigste Argument, daß diese Geschichte ursprünglich nicht von einer Hochzeit in Galiläa, sondern aus dem Dionysoskult stamme, obwohl er diese Bezeichnung für den Dionysoskult nicht belegen kann (278-280). Offensichtlich beachtet Lütgehetmann den hohen Hellenisierungsgrad der Tischsitten unter den Juden Palästinas zu wenig (vgl. M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern [Tübingen – Basel 1996]).

<sup>(12)</sup> LÜTGEHETMANN, *Hochzeit von Kana*, 346.

älter als das Evangelium. Michael Labahn stellt in seiner traditions-geschichtlichen Untersuchung zu den Wundern bei Johannes hinsichtlich der Kana-Perikope fest: "Religionsgeschichtlich ist die Relation zu den dionysischen Mysterien zu beachten. ... Die übernatürliche, wunderhafte Wandlung steht für die Epiphanie Jesu nach dem Muster des Dionysos". "Die Gegenüberstellung von Jesus zu Dionysos läßt Jesus als Gott erscheinen"<sup>(13)</sup>. Sie entspricht einem missionarischen Interesse. Der Evangelist übernimmt diese Geschichte und fügt sie in eine auf die johanneische Gemeinde ausgerichtete Erbauungsgeschichte ein<sup>(14)</sup>. Die Verwendung von Dionysos als "Sprach- oder Bildmodell"<sup>(15)</sup> in Joh 2,1-11 ist also für ihn wie für Lütgehetmann eindeutig älter als das Evangelium.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß heute in Einzeluntersuchungen zum Weinwunder in der Regel mit einem dionysischen Hintergrund gerechnet wird und allein das Ausmaß des alttestamentlich-jüdischen Einflusses umstritten bleibt. Little hat aber gezeigt, daß die Hochzeit zu Kana weder eine exakte Kopie einer alttestamentlichen Geschichte noch eines einzigen Dionysosmythos ist. Deshalb muß schon aus methodischen Gründen mit bewußten Anspielungen auf diese beiden Bereiche gerechnet werden, wenn nicht jeglicher Rückgriff auf Traditionen bestritten werden soll<sup>(16)</sup>.

Bei neueren Arbeiten zum ganzen Evangelium zeigt sich hingegen ein anderes Bild. Bei der Behandlung der Kana-Perikope wird der dionysische Hintergrund nicht immer thematisiert und manchmal sogar bestritten<sup>(17)</sup>. Ich meine, daß es dafür sachliche Gründe gibt. Erstens: Hinter Noetzel konnte nicht mehr zurückgekehrt werden. Joh 2,1-11 ist auch in seiner Grundsubstanz keine Übertragung eines einzigen Dionysosmythos. Zweitens: Sowohl Lütgehetmann als auch Labahn kommen in ihren diachronen Analysen zu dem Schluß, daß die Auseinandersetzung mit Dionysos auf der Ebene des Evangelisten keine Rolle mehr spielt, sondern deutlich älter ist. Auch nach Hengel muß das dionysische Kolorit für die Intention des Verfassers keine

<sup>(13)</sup> M. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98; Berlin – New York 1999) 159.

<sup>(14)</sup> LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 166-167.

<sup>(15)</sup> LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 158.

<sup>(16)</sup> LITTLE, *Wine of Cana*, 49-53.

<sup>(17)</sup> Zur Literatur, die mit einem dionysischen Einfluß rechnet s. LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 149 Anm. 155.

Rolle spielen. Wer also vor allem die Aussageabsicht des Evangelisten herausarbeiten will, muß auf diese Forschungsergebnisse nicht zurückgreifen. Drittens: Obwohl es unbestritten ist, daß das Wunder von Kana ein integraler Bestandteil des Evangeliums ist<sup>(18)</sup> und daß es durch vielfältige Bezüge wie z. B. die Wasser- und Weinmetaphorik, die Bedeutungsüberlagerung von Wein und Blut und die Rede von der “gekommenen Stunde” und der “Doxa” unauflöslich mit diesem als Ganzem verwoben ist, wurde nie der Nachweis erbracht, daß das ganze Evangelium sich implizit oder explizit mit dem Dionysoskult auseinandersetzt. Wenn nur in einer Perikope solche Motive gefunden werden, ist es tatsächlich nicht ohne weiteres plausibel zu machen, weshalb diese für den Autor des Evangeliums von größerer Bedeutung gewesen sein sollten.

## 2. *Dionysos in Palästina und im syrischen Raum*

Die Bedeutung des Gottes Dionysos kann für den hellenistischen und römischen Vorderen Orient kaum hoch genug veranschlagt werden. Dieser Gott ist nicht nur besonders alt, sondern zugleich der untypischste aller wichtigen Götter. Seine Verehrung hat sich — seit dem sechsten und fünften Jh. v. Chr. gefördert durch die *interpretatio graeca* einheimischer Weingottheiten, wie z. B. des italischen Pater Liber/Bacchus und des etruskischen Fufluns<sup>(19)</sup> mit ihm — im ganzen griechisch beeinflussten Kulturraum durchgesetzt und auch später in hellenistisch-römischer Zeit in der neuen Form von Mysterien ausgebreitet. Sein Kult wurde im Mythos nicht als althergebrachte, mit bestimmten Orten verbundene Sitte, sondern als eigentlicher Siegeszug dieses lokal nicht gebundenen Gottes durch die ganze Welt bis hin nach Indien gefeiert<sup>(20)</sup>. Sowohl die Ptolemäer<sup>(21)</sup> als auch die Seleukiden, die den Herrscherkult massiv förderten, identifizierten sich gerne mit diesem Gott. Stellvertretend für andere seien

<sup>(18)</sup> WENGST, *Das Johannesevangelium*, 98. Der Evangelist verantwortet den vorliegenden Text als ganzen.

<sup>(19)</sup> C. GASPARRI, “Dionysos/Bacchus”, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Hrsg. H.Ch. ACKERMANN u.a.) (Zürich – München 1986) III, 540-566; M. CRISTOFANI, “Dionysos/Fufluns”, *Lexicon Iconographicum*, III, 531-540.

<sup>(20)</sup> Tacitus (*Hist.* 5,5,5) spricht von Vater Liber, dem Bezwingen des Orients.

<sup>(21)</sup> W. BURKERT, “Bacchic Teletai in the Hellenistic Age”, *Masks of Dionysus* (Hrsg. Th.H. CARPENTER – Ch.A. FARAONE) (Ithaca, NY 1993) 259-275, 262: Der Anfang wird mit der großen Prozession des Ptolemaios II um 280/275 v. Chr. historisch faßbar (Athenaeus 5,198e).

Ptolemaios IV Neos Dionysos<sup>(22)</sup> und Antiochus VI Epiphanes Dionysos genannt. Sie bevorzugten Dionysos nicht nur aufgrund der Vitalität, Festlichkeit und der Prachtentfaltung, die mit diesem Gott verbunden waren, sondern auch wegen der Annäherung der Alexandervita und dessen Triumphzug nach Indien mit dem Dionysosmythos. Noch Antonius und Cleopatra stilisierten sich zu Dionysos-Osiris und Aphrodite-Isis hoch und veranstalteten "ausgerechnet" in Ephesus einen großen dionysischen Triumphzug<sup>(23)</sup>.

Der Dionysoskult der Ptolemäer und der Seleukiden hat deutliche Spuren im zweiten und dritten Buch der Makkabäer hinterlassen. Nach 2 Makk 6,7 wurden die Juden Jerusalems unter Antiochus IV Epiphanes<sup>(24)</sup> gezwungen, am Fest der Dionysien zu Ehren des Dionysos mit Efeu bekränzt in der Prozession mitzugehen<sup>(25)</sup>. Nach 2 Makk 14,33 drohte Nikanor, ein Gesandter des Antiochus Eupator, als Straffaktion den Jerusalemer Tempel zu zerstören und an seiner Stelle dem Dionysos einen herrlichen Tempel zu errichten. Doch offensichtlich mußten die Juden nicht nur den Kult des Dionysos abwehren, sondern dieser hatte zugleich schon jüdische Festsitten beeinflusst. Nach 2 Makk 10,7 feierte die jüdische Bevölkerung die Reinigung des entweihten Tempels durch das Tragen von Thyrsosstäben, die eines der Hauptattribute des Dionysos und seiner Anhänger waren. Auch im um 100 v. Chr. entstandenen Judithbuch nimmt in Jdt 15,12-13 die siegreiche Judith solche Thyrsos in die Hände und gibt sie an andere Frauen weiter. Ihr Triumph wird durch einen Festzug gefeiert, der von bekränzten, tanzenden Frauen angeführt wird. Die bekränzten, Thyrsen tragenden Frauen, die seit langem neben den Satyrn zur wichtigsten Begleitung des Dionysos

<sup>(22)</sup> BURKERT, "Bacchic Teletai", 263; zum dionysischen Charakter des Herrscherkults der Ptolemäer bes. 268-270. H.S. VERSNEL, *Ter Unus*. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism (Leiden 1990) 204-205.

<sup>(23)</sup> BURKERT, "Bacchic Teletai", 264 (Plutarch, *Antonius* 24.75). Zu Pergamon als Zentrum des Dionysoskults seit den Attaliden s. BURKERT, "Bacchic Teletai", 264-265. Im Gegenzug wählte Augustus den Apollo, der in der Antike z. B. in Delphi auch als "Gegenüber" zum Dionysos verehrt wurde, zu seinem persönlichen "Leitstern", durch dessen Hilfe er den Sieg von Actium errang. In Rom begannen die Triumphzüge beim Apollotempel außerhalb des Pomeriums und endeten beim Jupitertempel auf dem Kapitol. Apollo erscheint als Sender des Triumphzugs, Jupiter als dessen Empfänger, Bacchus (Dionysos) aber als der eigentliche Gott des Triumphzuges.

<sup>(24)</sup> Er lebte als Geisel ungefähr zehn Jahre in Rom (ab 189/188 v. Chr.).

<sup>(25)</sup> Dazu O. KERN, "Ein vergessenes Dionysosfest in Jerusalem", *ARW* 22 (1923-1924) 198-199 und LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 155 Anm. 186.

gehören, und ihm gerade durch Tanz huldigen<sup>(26)</sup>, stehen hier deutlich im Hintergrund. Weil dieser Tanz in einer trancenhaften Raserei geschah, wurden sie in Ableitung vom Verb "rasen"/ μούνομοι als Mänaden oder als Bacchantinnen<sup>(27)</sup> bezeichnet. Überhaupt gehörte die Raserei unmittelbar zur Dionysosverehrung<sup>(28)</sup>. Festumzüge für Dionysos waren bei den Diadochen beliebt. Allerdings kann bei der jüdischen Übernahme dionysischer Motive für festliche Begehungen auch eine gewisse Abgrenzung festgestellt werden, da hier nicht von Raserei und nicht von Efeu- oder Weinlaubkränzen, sondern von solchen aus Olivenzweigen die Rede ist. Sowohl Tacitus (*Hist.* 5,5) als auch Plutarch (*Quaestiones Convivales* 4,671d-672b) berichten über den bacchantischen Charakter von Feierlichkeiten am Jerusalemer Tempel<sup>(29)</sup>.

Das dritte Makkabäerbuch erzählt, wie die Juden Ägyptens vom Bacchus-Verehrer Ptolemäus IV (222-204 v. Chr.)<sup>(30)</sup> zur Dionysosverehrung gezwungen wurden und wie ihr Gott sie rettete: Ptolemäus befahl, daß alle Juden, die sich weigerten, an Opferhandlungen teilzunehmen, mit dem dionysischen Zeichen des Efeublatts gebrandmarkt werden sollten. Juden, die freiwillig den dionysischen Mysterien beitreten würden, versprach er das Bürgerrecht (3 Makk 2,29-30). Als nächsten Schritt plante er die Vernichtung aller ägyptischen Juden. Einen ersten Vernichtungsversuch vereitelte Gott, indem er dem Ptolemäus nach dem Weingelage süßen und tiefen Schlaf sandte, so daß dieser zu spät aufwachte (3 Makk 5,3.11-12). In den Bacchantinnen des Euripides wird der Weingott als Spender des Schlafes gerühmt. Er ist dort auch derjenige, der durch den Weingenuß Vergessen verursacht (Euripides, *Bacch.* 282). Weitere Versuche des Ptolemäus durchkreuzte Gott, indem er ihn nach durchzechter Nacht von einem vollständigen Vergessen befallen ließ (3 Makk 5,16-17.22.27-28), ihm den Verstand nahm (3 Makk 5,30-31) und ihn so als verrückt erscheinen ließ. Gott richtete die Raserei der Elephanten gegen diejenigen, die sie zwecks Zertrampelung der Juden mit Wein

<sup>(26)</sup> Z. B. Euripides, *Bacch.* 220.

<sup>(27)</sup> Von βραχέω: rasen; berauscht sein.

<sup>(28)</sup> Z. B. Euripides, *Bacch.* 305.

<sup>(29)</sup> W.R. TELFORD, "More fruit from the withered tree: Temple and fig-tree in Mark from a Graeco-Roman perspective", *Templum Amicitiae* (Hrsg. W. HORNBURY) (Sheffield 1991) 264-304, 286-287.

<sup>(30)</sup> Dazu A. MOMIGLIANO, "The Romans and the Maccabees", *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky* (Hrsg. A. RAPOPORT – ALBERT – St.J. ZIPPERSTEIN) (London 1988) 240.

und Weihrauch rasend gemacht hatten (3 Makk 6,21). Der Bacchus des Euripides machte Agaue, die ihm nicht huldigen wollte, durch Raserei gefügig und ließ sie ihren Sohn Pentheus, der sich ihm ebenfalls entgegengestellt hatte, zerreißen (Euripides, *Bacch.* 1110-1139). Wenn der Judenhaß des Ptolemäus durch das geheimnisvolle Wirken Gottes plötzlich in tiefes Mitleid und Freundschaft umschwingt (3 Makk 6,22), dann muß man an den Dionysosverfolger Pentheus denken, der durch den Gott mittels eines Stimmungsumschwungs dazu gebracht wird, sich als Bacchantin zu verkleiden (Euripides, *Bacch.* 830-838). Die Juden schwärmten nach erfolgter Rettung und nach dem Anstimmen des Hallelujas aus, töteten ihre abtrünnigen Landsleute und begingen dies mit einem Freudentag. Die Rettung feierten sie mit Wein des Königs bei Weingelagen und errichteten am Ort ihres Symposions eine Proseuche (3 Makk 6,30-36; 7,18-20)<sup>(31)</sup>. Schließlich befahl der König, daß ganz Ägypten den jüdischen Gott als den höchsten Gott anerkennen soll (3 Makk 7,9). Auch der jüdische Gott hat hier einen Siegeszug durch die hellenistische Welt gemacht. Die genaue Datierung dieses Buches ist umstritten. Doch offensichtlich machte es irgendwann einmal zwischen 100 v. und 50 n. Chr. Sinn<sup>(32)</sup>, den jüdischen Gott als Spender des Schlafes, Sender des Wahns, Raserei einsetzenden und beim Weingelage wahre Festfreude vermittelnden Gott dem Dionysos überbietend gegenüberzustellen<sup>(33)</sup>.

Die Juden Palästinas waren vom Dionysoskult gewissermaßen "umzingelt". In einer bei Archilles Tattius (Leucippe and Clitophon 816-817) greifbaren Legende schenkt Dionysos bei Tyrus einem Bauern den Wein. Dieser fragt den Gott: Woher, mein Freund, hast Du so rotes Wasser? Wo hast Du so süßes Blut gefunden?" Die Samariterin spricht in Joh 4,11: "Woher hast du dann lebendiges Wasser?" Nach Herodot haben Phönizier den Kult dieses Gottes nach

<sup>(31)</sup> Zur Ähnlichkeit der jüdischen Weingelage mit denen des Dionysosfreundes Ptolemäus s. a. 4,16; 5,36; 6,33.

<sup>(32)</sup> Nach J.J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids MI 2000) 122-131, in Alexandrien zur Zeit des Caligula um 40 n. Chr. entstanden.

<sup>(33)</sup> Weitere dionysische Züge des jüdischen Gottes in 3 Makk: Nachdem der Bacchus-Verehrer Ptolemäus IV das Allerheiligste betreten hatte, züchtigte ihn Gott, indem er ihn durchschüttelte und gelähmt auf den Boden warf (3 Makk 2,21-22). Später fesselte Gott, indem er zwei Engel sandte, durch Furcht das feindliche Heer mit unbeweglichen Fesseln (3 Makk 6,19). Der seine Feinde im Kampf fesselnde Dionysos begegnet in der antiken Mythologie (Nonnus, *Dionysiaka* 36, 356-386).



Griechenland gebracht<sup>(34)</sup>. Durch die *interpretatio graeca* und *romana* wurden verschiedene Hauptgötter aus dieser Region mit Dionysos identifiziert, so der ägyptische Osiris, der arabische Orontal und der nabatäische Dusares<sup>(35)</sup>. Dionysos spielt in den Gründungslegenden von Nysa-Scythopolis (Beth Shean)<sup>(36)</sup>, Raphia und Damaskus eine wichtige Rolle. Im ersten Jh. n. Chr. lebte die zweitgrößte jüdische Gemeinde Coelesyriens in Beth Shean, die größte in Caesarea Maritima. Archäologische und numismatische Zeugnisse aus Caesarea<sup>(37)</sup>, Aelia Capitolina, Diopolis (Lod), Aschkelon, Aschdod, Gaza, Samaria, Canatha im Hauran, Capitolas (nördlich von Irbid), Gadara, Hesbon, Tyrus, Sidon, Berytus und aus anderen Städten dieser Region belegen die Verbreitung des Dionysoskults in dieser Region<sup>(38)</sup>.

Auch der Gott Israels wurde von Nichtjuden mit Dionysos identifiziert. Plutarch (*Quaestiones Convivales* 4,671c-672b) akzeptiert diese Identifikation. Tacitus, *Hist.* 5,5,5 kennt sie, weist sie aber zurück<sup>(39)</sup>. Auch das Alte Testament ist nicht frei von Parallelen zu Weingottheiten<sup>(40)</sup>, wie z. B. der Judasegen in Gen 49 zeigt, wo der

<sup>(34)</sup> Herodot, 2,49,3.

<sup>(35)</sup> Herodot, 3,8,1; Arrian, *Anabasis* 7,20; Strabo, 16,1,11. Bei Diodorus Siculus, 3,65,7 wird der Kampf zwischen Dionysos und König Lykurgus in einem arabischen Nysa lokalisiert.

<sup>(36)</sup> Plinius, *Historia Naturalis* 5,74; Münzen seit dem 1. Jh. v. Chr.; zu Dionysos in Beth Shean s. A. OVADIAH, "Greek cults in Beth-Shean/Scythopolis in the Hellenistic and Roman periods" (Hebrew, with English summary S. 122), *Nelson Glueck memorial volume. Israel Exploration Society* (Jerusalem 1975) 116-124; Y. TORNHEIM – A. OVADIAH, "Dionysos in Beth Shean" (hebr.), *Cathedra* 71 (1994) 21-34; J.-M. NIETO IBÁÑEZ, "The Sacred Grove of Scythopolis (Flavius Josephus, Jewish War II 466-471)", *IEJ* 49 (1999) 260-268; L. DI SEGNI – G. FOERSTER – Y. TSAFRIR, "The Basilica and an Altar to Dionysos at Nysa-Scythopolis", *The Roman and Byzantine Near East* (Hrsg. J.H. HUMPHREY) (Portsmouth 1999) II, 59-75.

<sup>(37)</sup> Zu den dionysischen Sarkophagreliefs aus Caesarea (2./3. Jh. n. Chr.) s. R. GERSHT, "Dionysiac Sarcophagi from Caesarea Maritima", *IEJ* 41 (1991) 145-156.

<sup>(38)</sup> Übersicht in *Dionysos and His Retinue in the Art of Eretz-Israel* (Hrsg. R. ROSENTHAL–HEGINBOTTOM) (Haifa 1998) 10-19; s. SMITH, *Wine God*, 231.233. Pausanias hörte von einem Grab eines Silenus in Palästina (6,24,8).

<sup>(39)</sup> Smith nennt Indizien aus dem vierten und dritten Jahrhundert v. Chr., die auf eine solche Identifizierung durch Juden selber hinweisen (SMITH, *Wine God*, 231-233).

<sup>(40)</sup> Vgl. SMITH, *Wine God*, 234-237 ("Weintraube der Kundschafter"); G.R.H. WRIGHT, "Joseph's Grave under the Tree by the Omphalos at Shechem", *VT* 22 (1972) 476-486, bes. 483-485: Josephus als Dionysos- und Christustyp (s.

Herrscher eng mit dem Weintrinken verbunden wird (Gen 49,11-12). Valerius Maximus berichtet von Juden Italiens um 139 v. Chr., die den Herrn Zebaoth unter dem Namen des oft mit Dionysos gleichgesetzten Iovis (Juppiter) Sabazius verehrten<sup>(41)</sup>. Diese Gleichsetzung wurde wahrscheinlich durch den Gleichklang von Iovis Sabazius und JHWH Zebaoth gefördert. Auf einer 55 v. Chr. geprägten römischen Münze wird der Sieg über einen orientalischen Bacchius Iudaeus gefeiert<sup>(42)</sup>. Münzen des Antigonos Mattathias (40-37 v. Chr.) zeigen Efeukränze und Trauben<sup>(43)</sup>. Aber auch jüdische Münzen aus der Zeit der beiden Aufstände zeigen dionysische Motive. Solche bleiben nicht nur in der jüdischen Kunst noch lange präsent<sup>(44)</sup>, sondern finden auch Eingang in die Haggada. Die großen Tempel aus römischer Zeit im Vorderen Orient, wie z. B. der sogenannte Bacchustempel in Baalbek oder der Beltempel in Palmyra, sind besonders in ihrem Eingangsbereich mit Weinblätter- und Traubenreliefs verziert. Tacitus, Josephus und der Talmud berichten, daß im Eingangsbereich des Jerusalemer Tempels ein monumentaler Weinstock aus Gold aufgestellt war, der bei besonderen Festen mit Trauben und Weinblättern geschmückt wurde (Tacitus, *Hist.* 5,5,5; Josephus, *Bell.* 5,4; Josephus, *Ant.* 15,395; bTMidloth 3,8). Es dürfte klar sein, was dieser für Assoziationen wenigstens bei nichtjüdischen Besuchern wecken konnte, die die großen Tempel des hellenistisch-römischen Orients kannten. Offensichtlich gab es einerseits eine interpretatio graeca des jüdischen Gottes mit Dionysos, die wenigstens für gewisse jüdische Kreise zu gewissen Zeiten attraktiv war. Andererseits konnte der Kyrios als der einzige Gott dargestellt werden, der auch in dionysischer Hinsicht den Dionysos in den Schatten stellte. Im Folgenden möchte ich zeigen, daß eine solche Strategie im Johannesevangelium mit dem inkarnierten Logos Gottes verfolgt wird.

---

a. Koran Sura 12); O. MARGALITH, "The Kelabim of Ahab", *VT* 34 (1984) 228-232 zur Verbreitung des Cybele/Dionysoskults unter Jesebel in Israel.

(41) Valerius Maximus 1.3.2: "Iudaeos qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant repetere domos suas coegit"; Interpretation bei MOMIGLIANO, "Romans", 242-244.

(42) MOMIGLIANO, "Romans", 241.

(43) A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (Jerusalem 1947) 42.

(44) E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period* (New York 1953-1968). Bemerkenswert ist auch, daß das berühmte Bacchusrelief von Sepphoris, das in einem wahrscheinlich heidnischen Haus gefunden worden ist, aus der Zeit stammt, als Rabbi Juda dort die Mishna redigierte; dazu R. TALGAM, "Dionysos in the Mosaics of Eretz-Israel", *Dionysos and His Retinue*, 28-30.

### 3. Jesus gegen Dionysos bei Johannes

Auch der Gott Israels wurde von Nichtjuden mit Dionysos identifiziert. Plutarch (*Quaestiones Convivales* 4,671c-672b) akzeptiert diese Identifikation. Tacitus, *Hist.* 5,5,5 wenigstens ehemalige Anhängerinnen und Anhänger des Dionysos werden hier eine eigene "Melodie" gehört haben. Bacchus ist Sohn einer irdischen Mutter und des höchsten Gottes Zeus, aber dennoch im Unterschied zu anderen Göttersöhnen nicht nur ein Heros, sondern ganz Gott. Seine Mutter ist Theotokos (Euripides, *Bacch.* 335: θεόν τεκεῖν). Ausgerechnet in seiner Geburtsstadt wird ihm von der Schwester seiner Mutter und deren Sohn Pentheus nicht die Ehre gegeben. Als er in der Gestalt eines Menschen in seine Heimat kommt, wird er — wie der inkarnierte Logos bei Johannes — von den Eigenen nicht aufgenommen<sup>(45)</sup>.

In Joh 1,14 heißt es: "Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit". Die Kana-Perikope beginnt ganz ähnlich: "Und am dritten Tage war eine Hochzeit in Kana in Galiläa". Viele Exegeten meinen, daß das Wasser den Logos symbolisiert und deshalb die Wandlung zu Wein die Fleischwerdung spiegelt<sup>(46)</sup>. Weder die Herkunft des Inkarnierten noch die des Weins wird von allen erkannt. Durch das Weinwunder offenbarte Jesus seine schon in 1,14 verheißene Herrlichkeit und seine Jünger glaubten an ihn (Joh 2,11). Wer sich auf den sich oft durch Wein-Epiphanyen offenbarenden Dionysos einließ, trat in sein Gefolge ein und ließ sich weihen (Ovidius, *Met.* 3.690-691). Wer sich aber weigerte, den Gott zu ehren, der wurde durch ihn grausam gerichtet<sup>(47)</sup>. "Wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet", sagt Jesus in Joh 3,18. Nathanael anerkennt Jesus aufgrund seiner Prophetie als Sohn Gottes (Joh 1,47-49; vgl. Joh 4,19.29). Prophetie wurde bei den Griechen eng mit der dionysischen Raserei verbunden. Schon Platon sagte μανικὴ μαντική (Platon, *Phaidr.* 244b-d).

<sup>(45)</sup> So lassen sich in Beiträgen zu Dionysos sogar johanneisch beeinflusste Wendungen entdecken, z. B. J.M. DILLON, "Dionysus", *AncB Dictionary* (Hrsg. D.N. FREEDMAN) (New York u. a. 1992) II, 201-202: "Dionysus comes into his own as a god in Greece only in the Archaic Age".

<sup>(46)</sup> LÜTGEHETMANN, *Hochzeit von Kana*, 309-310; T.L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary* (New York – Oxford 1993) 476-477; G. KEIL, *Das Johannesevangelium. Ein philosophischer Kommentar* (Göttingen 1997) 55, 58-59; LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 142.

<sup>(47)</sup> Nach Euripides, *Bacch.* 847 mußte Pentheus durch seinen Tod Buße leisten.

Die Samariterin am Brunnen spricht zu Jesus (Joh 4,11): “Herr, hast du doch nichts, womit du schöpfen könntest, und der Brunnen ist tief; woher hast du dann lebendiges Wasser?” Der Bauer in der tyrischen Dionysoslegende bei Archilles Tatius (Leucippe and Clitophon 816) sagt zu Bacchus beinahe wörtlich dasselbe: “Woher, mein Freund, hast Du so rotes Wasser? Wo hast Du so süßes Blut gefunden?”<sup>(48)</sup>.

Das Meer ist in der Mythologie des Dionysos wichtiger Herkunftsort seiner Epiphanie und Schauplatz seiner Wunder (Homer, *Hymni* 7,35-53). Auch die Perikope von Jesu Gang auf dem Wasser müßte man in dieser Hinsicht genauer untersuchen. Wenn die Jünger bei Mt und Mk erschrecken, weil sie Jesus für ein Gespenst halten, so täuschen sie sich bei Johannes nicht, sondern erkennen Jesus. Sie erschrecken aber, weil sie in diesem Geschehen eine Epiphanie Gottes erkennen<sup>(49)</sup>. Gott ist in alttestamentlicher Tradition derjenige, der sich einen Weg auf dem Meer bahnt (Ps 77,20). Jesus unterstreicht noch mit den Worten Ἐγὼ εἶμι den epiphanen Charakter<sup>(50)</sup>. In der Geschichte von den tyrenischen Seeräubern offenbart sich Dionysos auf dem Meer durch Wunder, löst dadurch auch bei demjenigen, der an seine Göttlichkeit glaubt, Furcht und Schrecken aus und fordert ihn auf — wie Jesus im Evangelium die Jünger —, sich nicht zu fürchten (Joh 6,18-21; Ovidius, *Met.* 3,582-691; bes. 688-691; vgl. Homer, *Hymni* 7,1-55).

In der Brotrede ist der Zusammenhang mit dem Manna offensichtlich, das Gott Israel in der Wüste gegeben hat (Ps 78,24). In Joh 6,51-59 wird aber der Rahmen der Wüstenwanderung gesprengt, indem das Brot als das Fleisch Christi gedeutet und mit dem Trinken des Blutes Christi verbunden wird. “Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns eßt und sein Blut trinkt, so habt ihr kein Leben in euch”. In der paganen Frömmigkeit wurde die Brotgöttin Demeter oft eng mit dem Weingott Dionysos verbunden<sup>(51)</sup>. Zurecht wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß der Wein von Kana symbolisch schon das Blut Christi vorwegnimmt. Die Gleichsetzung von Blut mit Wein

<sup>(48)</sup> Auf diese Parallele verweist SMITH, *Wine God*, 228.

<sup>(49)</sup> Vgl. WENGST, *Das Johannesevangelium*, 225-226: Die Jünger erkennen Jesus.

<sup>(50)</sup> Vgl. Joh 18,6; WENGST, *Das Johannesevangelium*, 225: “Damit stellt ihn Johannes in der Dimension Gottes dar, der seinen Weg auch auf dem Meer nimmt, und denen, die er retten will, einen Weg durchs Wasser gibt”.

<sup>(51)</sup> Zur engen Verbindung der Brotgöttin Demeter mit dem Weingott s. z. B. Euripides, *Bacch.* 275-279; von den Römern wurde Liber/Dionysos zusammen mit Libera/Kore und Ceres/Demeter als Trias verehrt.

begegnet immer wieder. In Offb 17,6 ist die Hure Babylon betrunken von dem Blut der Heiligen. Das Blut ist der Rauschtrank. Wein wird nicht nur im Alten Testament, sondern auch in dionysischen Legenden als Blut der Trauben bezeichnet (Gen 49,11; Dtn 32,14; Achilles Tatius, 2,2,4). Bacchus ist im Wein präsent, er wird in den Becher gegossen (Ovidius, *Met.* 6,488: “et Bacchus in auro ponitur”) und getrunken und er gilt deshalb als der einzige Gott, der mit der Weinlibation anderen Göttern geopfert beziehungsweise zum Trank gespendet wird. Dadurch haben die Menschen Anteil an den guten Gaben der Götter (Euripides, *Bacch.* 284-285). Der Wein ist gewissermaßen sein Blut<sup>(52)</sup>. Bei Euripides (*Bacch.* 135) trinkt Dionysos selbst Blut und ißt rohes Fleisch. Die harte Rede vom “Fleisch kauen”, das notwendig ist, um am Heil Jesu Anteil zu haben, kann durchaus Assoziationen an das Essen von rohem Fleisch (Omophagie) zerrissener Tiere (Sparagmos) wecken, wie es von den Anhängerinnen des Dionysos überliefert worden ist<sup>(53)</sup>.

In der Mythologie ist Bacchus immer ein wenigstens graduell leidensfähiger Gott. Oft läßt sich Dionysos gefangennehmen (Euripides, *Bacch.* 434-442; Ovidius, *Met.* 3,605-635). Aber es gibt auch den Mythos, daß das Dionysoskind beim Spielen mit einem Spiegel von den Titanen getötet worden ist und in Teile zerlegt wurde<sup>(54)</sup>, oder von Dionysos als der Vegetationsgottheit, die stirbt und zu neuem Leben kommt<sup>(55)</sup>. Auch wenn ein eigentlicher

<sup>(52)</sup> So D. OBBINK, “Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation”, *Masks of Dionysus*, 65-86, 78-79, der allerdings darauf hinweist, daß der als Blut dieses Gottes getrunkene Wein nicht zugleich mit der Vorstellung verbunden sein muß, daß dieser Gott dafür geopfert worden wäre (s. auch S. 83-84).

<sup>(53)</sup> Euripides, *Bacch.* 735. Der Tod durch Sparagmos des Pentheus wird als Opfer bezeichnet (Euripides, *Bacch.* 1246-1247). Zum Problem der Omophagie s. OBBINK, “Dionysus”, 68-72, der davon ausgeht, daß Omophagie — wenn überhaupt — nur sehr selten praktiziert worden ist. Zum kultischen Blutgenuß von Dionysosanhängern s. MARGALITH, “Kelabim”, 230 (vgl. Lukian 4,15,51-52).

<sup>(54)</sup> Zur philosophischen Rezeption dieser Tradition s. Plutarch, *De E apud Delphos* 9,388F-389B: Dieser Mythos symbolisiert bei den Stoikern die zyklische Selbstverwandlung Gottes von dem reinen göttlichen Feuer in die wechselhafte Vielheit der Welt; die dionysische Kraft symbolisiert die Bewegung hin zur Vielheit der Teile, die apollinische diejenige zur Einheit im Feuer. Zur Aufnahme dieser Tradition durch Paulus s. 1 Kor 13,9-12 (vgl. R. SEAFORD, “In the Mirror of Dionysos”, *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* [Hrsg. S. BLUNDELL – M. WILLIAMSON] [New York 1998] 140-141).

<sup>(55)</sup> Nach DILLON, “Dionysus”, 201 wurde Dionysos in Phrygien als Diounisis verehrt, eine Vegetationsgottheit, die starb und auferstand.

Auferstehungsglauben erst durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum auf Dionysos übertragen wurde, hofften schon lange vor der christlichen Zeit diejenigen, die sich dem Dionysos weihen ließen, dadurch auf eine Verbesserung ihrer Situation im Totenreich<sup>(56)</sup>. Überhaupt war der für die überschäumende Lebensfreude stehende Gott eng mit dem Tod verbunden. Ein Grab von ihm wurde in Delphi verehrt (Kallimachus, *Fr.* 643). „Ich bin die Auferstehung und das Leben“, sagt Jesus im vierten Evangelium und gibt schon jetzt allen Glaubenden Anteil an der Lebenskraft, die den Tod überwunden hat (Joh 11,25)<sup>(57)</sup>. Wenn am Kreuz Wasser und Blut aus der Seite Jesu fließt (Joh 19,34), wird man durch die Wein-Blutsymbolik daran erinnert, daß das Wasser in Wein verwandelt wurde und daß der Wein in der Antike in der Regel mit Wasser vermischt getrunken wurde<sup>(58)</sup>.

Allerdings, wenn Dionysos nicht wollte, konnte niemand Hand an ihn legen. Er erschreckte seine Häscher durch Epiphanien oder verschwand vor den Augen seiner Feinde (Euripides, *Bacch.* 616-647; Homer, *Hymni* 7,35-44; Ovidius, *Met.* 3,660-669). Auch dieses wunderhafte Moment taucht im Johannesevangelium auf: „Da hoben sie Steine auf, um auf ihn zu werfen. Aber Jesus verbarg sich und ging zum Tempel hinaus“ (Joh 8,59; vgl. 7,30; 8,20). Wahrscheinlich mußte deshalb in diesem Evangelium zur Festnahme Jesu eine ganze Kohorte (600 Mann) aufgeboten werden (Joh 18,3). Als Jesus jedoch die epiphanen Worte Ἐγὼ εἶμι spricht, fallen diese alle um (Joh 18,6).

Die Rede vom Weinstock und den Reben in Joh 15,1-8 strotzt vor dionysischer Symbolik. Dies wurde kaum je beachtet<sup>(59)</sup>, obwohl viele die Nähe dieser Rede zum Weinstock festgestellt haben. Auch wenn im Alten Testament Israel als Weinstock bezeichnet werden kann (Psalm 80,9; Jer 2,21; Hes 17,1-10; Hos 10,1; Joel 1,7), so erinnert

<sup>(56)</sup> So pointiert S.G. COLE, „Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead“, *Masks of Dionysus*, 276-295, 295; weiterführend F. GRAF, „Dionysian and Orphic Eschatology. New Texts and Old Questions“, *Masks of Dionysus*, 239-258.

<sup>(57)</sup> Mit dem auf sich selber bezogenen Wort vom Weizenkorn, das sterben muß, um Frucht zu bringen (Joh 12,24), wird eine Naturmetaphorik zu Tod und neuem Leben aufgegriffen, die vor allem in den eleusinischen Demetermysterien eine große Rolle spielte. Hippolyt, *Elenchos* 5,8,39: Das große, wunderbare, vollkommenste Mysterium war in Eleusis eine geerntete Ähre.

<sup>(58)</sup> Zur Verbindung des mit Wasser vermischten Weins mit Dionysos in Attika s. OBBINK, „Dionysus“, 81-83.

<sup>(59)</sup> Ausnahme: J. LEIPOLDT, *Von den Mysterien zur Kirche* (Hamburg – Bergstedt 1962) 243.

diese metaphorische Rede doch an Darstellungen des Dionysos, der vor sich den Weinstock als seine Gabe hält, unter dessen ausladenden Reben seine Anhängerinnen und Anhänger tanzen. Gott selbst tritt im vierten Evangelium als Sender des wahren Weinstocks und als Weingärtner auf, der Weinstock selber ist Jesus, seine Anhänger sind die Reben. Diesen Reben wird über das verbindende Wort vom Bleiben zugesagt, daß sie vollkommene Freude haben, wenn sie in Liebe in Jesus bleiben. Jesus als Weinstock ist also für seine Reben Quell und Garant von Liebe und vollkommener Freude (15,9-11). Anhänger des Dionysos suchten durch Ekstase aus sich herauszutreten und im Enthusiasmus zu erleben, wie die Gottheit in sie besitzergreifend eindringt, um so von deren Freude und Lebenskraft erfüllt zu werden. Könnte nicht auch im folgenden Wort — in allerdings das Element der Raserei brechender Form — etwas von Ekstase als aus sich Heraustreten in die Gottheit hinein und von Enthusiasmus als Hineindringen der Gottheit in seine Anhänger mitklingen: “Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht” (Joh 15,5)? Gerade bei Joh 15 müßte gefragt werden, ob in der Antike überhaupt jemand eine Weinstockmetapher in einen solch engen semantischen Zusammenhang zur Liebes- und Freudethematik bringen konnte, ohne nicht sofort auch an Dionysos zu denken<sup>(60)</sup>.

Doch nun zurück nach Kana: Hier will Jesus zuerst nicht auf seine Mutter eingehen, weil seine Stunde noch nicht da sei (Joh 2,4). Die Stunde, die kommt, meint bei Johannes immer die Verherrlichung Jesu durch Tod und Auferstehung oder das Eintreten der Konsequenzen aus diesen Ereignissen (4,23; 5,25; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,27)<sup>(61)</sup>. Gerade in der Verwandlung von Wasser in Wein wird also schon Jesu Tod und Auferstehung sichtbar. Diese Aussageabsicht wird dadurch verstärkt, daß in der Stunde des Weinwunders die Herrlichkeit Jesu offenbar wird (Joh 2,11). “Gekommen ist die Stunde, daß der Menschensohn verherrlicht werde”, heißt es in Joh 12,23. Eine auf dionysische Motive achtende Auslegung des vierten Evangeliums wäre also nicht nur deshalb zwingend, weil dem Weinwunder zu Kana als erstem Zeichen eine Schlüsselfunktion gegeben wird, sondern weil dieses Flüssigkeits- und Epiphaniawunder durch äußere und innere

<sup>(60)</sup> Bei Euripides spendet der Weingott nicht nur Freude, sondern bietet gewissermaßen die *conditio sine qua non* für die Liebe der Aphrodite (*Bacch.* 703-704; vgl. V. 236; 402-416).

<sup>(61)</sup> LÜTGEHETMANN, *Hochzeit von Kana*, 232-235; LITTLE, *Wine of Cana*, 46.64.

Verbindungen zugleich programmatisch die Verherrlichung Jesu durch Kreuz und Auferstehung und damit das ganze Evangelium vorwegnimmt<sup>(62)</sup>.

Dionysos ist der ortsungebundene, fremde Gott, der sich gerade deshalb oft und in besonderer Weise offenbart. Es ist grundlegend, daß seine Anhänger ihn in seiner menschlichen Form und hinter den Partikularitäten seiner pflanzlichen und tierischen Manifestationen erkennen. Bei Johannes haben viele Zeichenhandlungen einen Epiphanie-Charakter. Die Anhänger Jesu sollen über das Sehen zum Glauben und schließlich zum Glauben ohne Sehen kommen. Unter anderem sollen sie glauben, daß der bis jetzt bei Gott verborgene, für die Menschen fremde Logos sich nun in Christus offenbart hat, und daß dieser das wahre Lamm und der wahre Weinstock Gottes ist. Die parallelisierende und überbietende Gegenüberstellung von Jesus und dionysischen Motiven scheint tatsächlich eine Argumentationsstrategie zu sein, mit der der Evangelist arbeitet und die sich wie ein Netz über das ganze Evangelium ausbreitet. Ob mit dieser Strategie nur gegenüber paganen Dionysosanhängern Propaganda gemacht werden soll, oder ob sie nicht auch innerchristliche und christlich-jüdische Ziele verfolgt, müßte eingehender untersucht werden. Jedenfalls beeinflußt sie die inhaltliche Füllung von Freude, Liebe und anderen Grundwerten dieses Evangeliums auch in qualitativer Hinsicht und fördert die theologische Darstellung der Einheit des Vaters mit dem Sohne durch dessen theophane Züge.

#### 4. *Jesus – Dionysos und die Frauen*

Nun müßte nicht nur dargestellt werden, wie sich diese Strategie zu den unzähligen Verbindungen des Johannes zu alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen — wie sie in jüngster Zeit überzeugend dargestellt wurden<sup>(63)</sup> — verhält, sondern auch dargelegt werden, wo überall von Jesus die dionysischen Motive anders, sublimiert oder sogar gegen den Bacchusmythos erzählt werden. Schließlich ist Jesus kein Rasender. Nur seine Gegner behaupten, er habe einen Dämon und sei rasend (Joh 10,20: *μαίνεται*)<sup>(64)</sup>.

<sup>(62)</sup> Vgl. BRODIE, *Gospel*, 172-176; LABAHN, *Jesus als Lebensspender*, 123-145.

<sup>(63)</sup> Besonders WENGST, *Das Johannesevangelium*.

<sup>(64)</sup> Dies entspricht einer polemischen Weise, über Enthusiasmus und Ekstase zu sprechen.



Die komplizierte und komplexe Nähe des Dionysos zur Erotik<sup>(65)</sup> müßte im Hinblick auf Johannes besonders intensiv aufgearbeitet werden. Schließlich spielen erotische Elemente am ehesten noch im vierten Evangelium eine Rolle. Nur hier wird in einer für die damalige Kultur provokativen Weise von der Liebe eines Mannes zu unverheirateten Frauen gesprochen: "Jesus aber liebte Martha ..." (Joh 11,5). Nur hier spricht Jesus allein mit einer Frau an einer Quelle; hier salbt eine Frau, wie die Geliebte ihrem Liebhaber in einem antiken Liebesroman, Jesus die Füße und trocknet sie mit ihrem gelösten Haar<sup>(66)</sup>; nur hier verbietet Jesus einer Frau, ihn in ihrer Wiedersehensfreude zu umarmen<sup>(67)</sup>.

Dionysos ist ein Gott der Polaritäten und der Grenzüberschreitungen und Vermischungen der Gegensätze nicht nur von göttlich und menschlich, sondern auch von Tier und Mensch<sup>(68)</sup>, Leiden und Lust, Opferobjekt und Opfersubjekt, Stadt und Wildnis, Mann und Frau<sup>(69)</sup>. Die Welt des Dionysos ist vor allem eine Welt der Frauen<sup>(70)</sup>. Frauen erzogen ihn, waren die ersten, die in sein Gefolge eintraten und von seiner Raserei ergriffen wurden, die ihm Schutz

<sup>(65)</sup> Bis heute bleibt es umstritten, wieviel Dionysos mit sexueller Liebe zu tun hat. Obwohl in seinem Umfeld, sowohl in der Mythologie als auch in der Kunst, Sexualität eine große Rolle spielt und der Phallus eines seiner wichtigen Symbole ist, steht er meist dem sexuellen Geschehen unberührt gegenüber. Für eine sehr beschränkte Rolle der Sexualität spricht sich z. B. M. JAMESON, "The Asexuality of Dionysus", *Masks of Dionysus*, 44-64 aus. So schreibt er zur kultischen Verwendung des Phallus: ... "rather supports our contention that in the cults of Dionysus the phallus is left to men" (S. 59). Doch auf dem bacchantischen Freskenzyklus in der villa dei misteri bei Pompeji wird der Phallus von einer Frau enthüllt. Im Bacchanalienskandal spielt die Sexualität eine große Rolle (Livius, 39.13.10-11). In Euripides, *Ion* 550-552 gilt der jugendliche Held als Frucht einer nächtlichen Bacchusfeier.

<sup>(66)</sup> Dies ist mit Jer 25,10 LXX im Hintergrund eine Anspielung auf die Hochzeitsthematik; so S. VAN TILBORG, *Imaginative Love in John* (Biblical Interpretation Series 2; Leiden 1993) 196.

<sup>(67)</sup> VAN TILBORG, *Imaginative Love*, 170-173.

<sup>(68)</sup> Die Satyrn sind solche "Übergangswesen" zwischen Mensch und Tier; dazu F. LISSARRAGUE, "On the Wildness of Satyrs", *Masks of Dionysus*, 207-220.

<sup>(69)</sup> W.F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurt a. M. 1933) 113; dazu A. HENRICH, "'He Has a God in Him'. Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus", *Masks of Dionysus*, 29-43. Dionysos Protrygaios ist der Gott von unreif und reif, s. R. KANY, "Dionysos Protrygaios: pagane und christliche Spuren eines antiken Weinfeistes", *JAC* 31 (1988) 17.

<sup>(70)</sup> J.T. SANDERS, "Dionysus, Cybele and the 'madness' of women", *Beyond Androcentrism* (Hrsg. R.M. GROSS) (Missoula 1977) 125-137. Im Kult des Dionysos konnte ein ritueller Geschlechterantagonismus ausagiert werden.

boten und die ihn beeinflussten. Schon Semele, die Mutter des Dionysos brachte Zeus dazu, sich ihr in seiner ganzen Herrlichkeit durch einen Blitz zu offenbaren. Die Mutter Jesu bringt ihren Sohn dazu, seine Herrlichkeit zu offenbaren, obwohl er sie zuerst — wie Zeus Semele — zurückweist, weil diese Selbstoffenbarung hier wie dort mit Tod verbunden ist: Hier mit dem Tod des Sohns am Kreuz zu “seiner” Stunde (Joh 2,4.11), dort mit dem Tod der Mutter durch den Blitz. Überhaupt zeigt die narrative Untersuchung von Sief van Tilborg, daß es im vierten Evangelium gerade Frauen wie die Samariterin, Martha, ihre Schwester Maria und Maria von Magdala sind, die immer wieder eine für die Handlung entscheidende Rolle übernehmen und den Fortgang der Erzählung maßgeblich beeinflussen. Die Samariterin am Brunnen wirkt aktiv auf den Gesprächsverlauf ein und macht die Reise Jesu nach Samarien zu einem Erfolg (Joh 4). Martha holt Jesus wieder in das Gefahrengebiet Jerusalem zurück, aus dem er vorsichtshalber gewichen ist und spielt mit ihrer Schwester Maria eine wichtige Rolle bei der Auferweckung ihres Bruders Lazarus. Maria nimmt aus eigener Initiative die Totensalbung Jesu vorweg und prophezeit so seinen Tod noch vor den Abschiedsreden. Maria von Magdala ist die erste, die den Auferstandenen sieht und von Jesus den Auftrag erhält, seine Auferstehung zu bezeugen (Joh 20,17-18)<sup>(71)</sup>.

Im Kult des Dionysos kommt den Frauen eine Vorrangstellung zu, was in der Antike gegenüber einer männlichen Gottheit eine Ausnahme bedeutet. In der Raserei kommt es zur Überschreitung oder sogar Umkehrung der zugeschriebenen Geschlechterrollen. Dionysos kann sogar als Zerstörer des “oikos” gelten<sup>(72)</sup>. Die Mänaden des Euripides lassen Haus und Herd im Stich (*Bacch.* 217) und jagen und kämpfen (*Bacch.* 733; 752-764; 848; 977; 1144; 1181-1191). Männer konnten in diese Frauendomäne nur eindringen, indem sie eine weibliche Geschlechterrolle übernahmen<sup>(73)</sup>. Sogar Pentheus verkleidete sich unter dem Einfluß des Dionysos als Mänade. Seit dem fünften Jahrhundert vor Christus kommt es in der Kunst zu einer

<sup>(71)</sup> VAN TILBORG, *Imaginative Love*, 168.

<sup>(72)</sup> R. SEAFORD, “Dionysus as Destroyer of the household: Homer, Tragedy, and the Polis”, *Masks of Dionysus*, 115-146.

<sup>(73)</sup> SEAFORD, “Mirror of Dionysos”, 129,133. Zur schleichenden patriarchalen Unterwanderung des Dionysoskults um den Preis der Verweiblichung der Männer s. SANDERS, “Dionysus, Cybele”, 129-133 mit Verweis auf ein ähnliches Phänomen bei den Galli der Kybele.

Effeminierung in der bildlichen Darstellung des Dionysos<sup>(74)</sup>. Auch die aktiven Frauen des vierten Evangeliums überschreiten die ihnen gerade durch die herrschende Oikosideologie zugewiesene Geschlechterrolle wiederholt, indem sie im Hinblick auf diese Rolle viel zu frei handeln, zu unabhängig von Männern und zugleich zu offen gegenüber diesen sind. Die Samariterin übernimmt aufgrund der Begegnung mit Jesus eine männlich konnotierte Rolle und verkündigt in publico in ihrer Stadt den Christus. Damit wird sie früher als die Jünger zur ersten Volksmissionarin (Joh 4). Im Verlauf des Gesprächs wird Jesus vom Mann, der eine Frau für sich Wasser schöpfen läßt, zu demjenigen, der dasselbe — im Tausch der Rollen — einer Frau anbietet. Maria Magdalena erhält durch die Begegnung mit Jesus wenigstens temporär eine Vorrangstellung vor den Jüngern, denen gegenüber sie als Auferstehungs- und Bundesverkündigerin (ἀγγέλουσα) vorangehen soll (Joh 20,17-19)<sup>(75)</sup>.

Sicher, Frauen spielen im Gefolge Jesu nicht dieselbe Rolle wie die Mänaden in der Gefolgschaft des Dionysos. Dennoch ist es weiterer Untersuchungen wert, daß sie ausgerechnet in diesem in Auseinandersetzung mit dem Dionysoskult stehenden Evangelium besonders unabhängige, einflußreiche und auch öffentliche Rollen spielen. In diesem Zusammenhang müssen auch die Effeminierungstendenzen in der Darstellung des Lieblingsjüngers näher untersucht werden.

\*  
\* \*

Quellenlage, Numismatik und archäologische Befunde sprechen eine eindeutige Sprache für die Bedeutung des Dionysos in Palästina und Syrien während vieler Jahrhunderte vor und nach Christus. Es ist an der Zeit, unter Rezeption der vielen Arbeiten, die schon geleistet wurden, diesen historischen Hintergrund interdisziplinär zu rekonstruieren. Jüdische und christliche Identität entwickelte sich in jener Zeit maßgeblich im Raum der dominanten hellenistischen Kultur. Juden und Christen konnten als Minderheiten ihre Identität nur repräsentieren, indem sie sich innerhalb der vom mainstream des

<sup>(74)</sup> Dazu ausführlich Th.H. CARPENTER, "On the Beardless Dionysus", *Masks of Dionysus*, 185-206.

<sup>(75)</sup> So VAN TILBORG, *Imaginative Love*, 171-208 mit überzeugender Argumentation.

Hellenismus geprägten symbolischen Ordnung äußerten<sup>(76)</sup>. Die johanneischen Gemeinden bilden eine deviante jüdische Gruppe, die in eine Distanz geraten ist zu den Pharisäern, die mit ihrem Programm der kulturellen Abgrenzung gegenüber dem Hellenismus nach der Tempelzerstörung einen prägenden Einfluß auf das Judentum gewonnen haben. Die johanneische Theologie mit ihrer eigenwilligen Rezeption und kritischen Integration hellenistisch-römischer Deutungsschemata steht nicht in dieser, sondern in einer anderen, alten Tradition jüdischer Strategien, mit dem Hellenismus umzugehen und sich in dessen Rahmen u. a. durch eine Dionysierung des Gottesbildes zu profilieren.

Offensichtlich wird im Johannesevangelium hintergründig eine Auseinandersetzung mit dem Dionysoskult greifbar. Dadurch öffnet sich aber — wie hier nur knapp gezeigt werden konnte — eine Tür, um das vierte Evangelium, aber auch andere frühchristliche Strömungen so im Judentum zu kontextualisieren, daß die Verankerung und enge Verflechtung von Frühjudentum und frühem Christentum in der paganen Umwelt deutlicher wird und für die Exegese und Theologie fruchtbar gemacht werden kann. Denn letztlich geht es dabei um die heute wieder drängende Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur beziehungsweise von Evangelium und hybriden Kulturen.

Evangelisch-Theologische Fakultät  
Ruhr-Universität Bochum  
D-44780 BochumUniversitätsstr. 150, GA 8/148

Peter WICK

#### SUMMARY

The author of the article intends to show, that not just the episode of the “miracle at Cana” (John 2,1-11), but the gospel of John as a whole disputes in an implicit way the worship of Dionysos, which was wide-spread in Syria and Palestine. Jesus is presented as the true son of god, who surpasses the god Dionysos in every way. John represents the old Jewish tradition of disputing the worship of Dionysos. This dispute implies the rejection as well as the surpassing adoption of Dionysian elements. The author of the gospel strengthens the identity of his communities, which are confronted by the Hellenistic world, by arguing as a scripture-rooted Jew within the symbolic world of the Hellenistic mainstream.

<sup>(76)</sup> “Für jede Subkultur und Minoritätengruppe ist die Repräsentation ihrer Identität schwierig, weil sie sich innerhalb von symbolischen Ordnungen äußern muß, die entscheidend vom Diskurs der dominanten Kulturen und der jeweiligen mainstreams geprägt sind” (E. BRONFEN – B. MARIUS, “Hybride Kulturen”, *Hybride Kulturen* [Hrsg. E. BRONFEN – B. MARIUS – Th. STEFFEN] [Tübingen 1997] 12).