

Vlastimil Drbal

Transformation des Kassiopeia-Mythos in der Spätantike¹

Der klassische Kassiopeia-Mythos ist wohlbekannt: Kassiopeia ist Königin von Äthiopien, die behauptet, schöner als die Nereiden, die Nymphen des Meeres zu sein, und zieht damit den Zorn des Meeresechters Poseidon auf sich. Dieser entsendet das Meeresechters Keto, um die Küstengebiete des Landes zu verwüsten. Kepheus, der König von Äthiopien, wendet sich daraufhin an die libysche Orakelstätte des Gottes Ammon: Das Land könne nur dann gerettet werden, so die Gottheit, wenn dem Untier Kepheus' Tochter Andromeda geopfert werde. Das Mädchen wird dann an einen Felsen am Meer gefesselt, der herbeieilende Perseus besiegt jedoch das Untier und rettet so Andromeda.

Aus dem 4. Jh. n. Chr. stammen nun drei Mosaiken aus dem breiteren syrischen Raum, auf denen der Mythos anders dargestellt wird: aus Apameia (Abb. 1) und Palmyra (Abb. 2) in Syrien sowie aus dem zyprischen Nea Paphos (Abb. 3).²

Auf den Mosaiken wird Kassiopeia als Siegerin in einem Schönheitswettbewerb dargestellt, die sieben gekrönt wird. Der Mythos wird hier also deutlich abgeändert: Während Kassiopeia nach der klassischen Version des Mythos eigentlich die Verliererin ist (Poseidons Schritt, das Meeresechters als Folge ihrer Behauptung, sie sei schöner als die Nereiden, zu entsenden, kann man mit relativer Klarheit so deuten), wird sie hier zur Siegerin. Der neue, auf den syrischen Mosaiken dargestellte, abgeänderte Mythos von Kassiopeia kann möglicherweise so interpretiert

¹ Ich möchte mich hiermit bei Frau Erika Juhász ganz herzlich für die Einladung zur Konferenz „Byzanz und das Abendland – Byzance et l'Occident“ und für die einzigartige Gastfreundschaft in Budapest bedanken.

² Kulturell, wie DASZEWSKI, W. A.: *Dionysos der Erlöser. Griechische Mythen im spätantiken Cypern*. Mainz 1985. 14. gezeigt hat, kann man die zyprischen Mosaiken dem syrischen Raum zuordnen.

werden, dass die äthiopische Königin hier die Harmonie verkörpert – quasi als Gegenpol zu der Szene mit dem Meeresungeheuer.³

Die Änderung der klassischen Mythen hatte jedoch auch in der alten kulturellen Tradition des Nahen Ostens ihren Ursprung. Aus dem Wortstamm *kas(s)i-* lässt sich der Name der – zwischen Antiocheia und Ugarit liegenden – syrischen Gebirgskette *Kassion* ableiten; der Hauptgott dieser Region war Zeus Kassios.⁴ Eine Kleinstadt *Kassiopé* gab es an der Nordküste der Insel Korfu, in ihrer Nähe und im ägyptischen Pelusium standen dem Zeus Kassios geweihte Tempel.

Es gibt drei Varianten des Kassiopeia-Mythos, die alle auf dessen Ursprung im syrisch-palästinensischen Raum hinweisen:

- (1) Photios erwähnt die mythologischen Erzählungen (*Diegeseis*) des antiken Mythographen Konon: Kassiopeia ist hier nicht die Mutter von Andromeda, die ganze Geschichte spielt in Ioppa (das heutige Joffa in Israel) an der phoinikischen Küste.⁵ Hinzugefügt werden kann des Weiteren, dass der Mythos auch von anderen antiken und byzantinischen Autoren (so etwa von Strabon, Iosephus Flavius und Ioannes Tzetzes) statt in Äthiopien in Phoinikien lokalisiert wird.⁶
- (2) Andere Autoren (Hesiod, Apollodor und Pherekydes) behaupten, Kassiopeia sei die Tochter von Arabs und Phoinike gewesen.⁷
- (3) Im byzantinischen Lexikon *Suda* wird Kassiopeia kurz als die „Schönheit“ erwähnt.⁸ Dies könnte auch erklären, warum sie auf den genannten Mosaiken als Siegerin im Schönheitswettbewerb dargestellt wird.

Der belgische Archäologe Jean-Charles Balty und der polnische Forscher Wiktor Daszewski sind der Meinung, dass es ursprünglich zwei orientalischere Versionen des Mythos gab, die in der griechischen Welt zu einer Geschichte zusammengeschmolzen sind: eine phoinikische und eine nordsyrische Version.

³ BALTJ, J.-CH.: Une version méconnue du mythe de Cassiopée. In: AUGÉ, CH. – KAHL, L. (eds.): *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques*. Études d'iconographie. Paris 1981. 95-106; DASZEWSKI, W. A.: Cassiopeia in Paphos – a Levantine going West. In: *Actes du Symposium „Cyprus between Orient and the Occident“*. Nicosia 1986. 454-470.

⁴ Mit dem Wesen dieses griechisch-semitischen Gottes hat sich vor nahezu hundert Jahren der tschechische Philologe und Epigraphiker Antonín Salač beschäftigt. Vgl. SALAČ, A.: ΖΕΥΣ ΚΑΣΙΟΣ. *BCH* 46 (1922) 160-189.

⁵ *FGrHist* 26 (XI. 204-205).

⁶ Str. XVI,28; J. BJ III,9,3; Tz. *ad Lyc.*

⁷ Hes. Fr. 138; Apollod. *Bibliotheca* 3,1,2 (ed. WAGNER, R.: *Mythographi Graeci* I, Leipzig 1894); Pherecyd. *FGrHist* 3 F 86.

⁸ Suid. III,38,453 (ed. ADLER, A.: *Suidae Lexicon*. Stuttgart 1967²).

Während die phoinikische (über das Meeresungeheur) zum Bestandteil der griechischen Mythen wurde, symbolisiert Kassiopeia in der zweiten (wohl älteren) Variante mit ihrem Sieg über die Nereiden den Triumph der kosmischen Ordnung über die chaotischen und primitiven Kräfte der Natur.⁹

Der Fall von Kassiopeia soll hier als Beispiel für die allgemeine Tendenz stehen, die man seit dem 4. Jh. beobachten kann: Ab dieser Zeit wurden nämlich viele klassische Mythen abgeändert oder umgedeutet, manchmal eben auch andere Momente des Mythos dargestellt bzw. betont. Im Folgenden sollen dafür ein paar Beispiele angeführt werden:

- (a) Zum Kassiopeia-Mythos: Partnerin des Meeressgottes Poseidon ist hier Amymone und nicht – wie in den klassischen Mythen – Amphitrite.¹⁰
- (b) Die lange Heimreise von Odysseus wird philosophisch gedeutet: als Suche nach der Wahrheit, nach der richtigen Philosophie, die er in der Person der Penelope findet.¹¹
- (c) Das mythologische Paar Hippolytos und Phaidra werden als Repräsentanten der spätantiken Nobilität dargestellt: Dementsprechend war für den damaligen Aristokraten ein Status als Besitzer einer Villa maßgebend.¹²

⁹ BALTŲ (Anm. 3); DASZEWSKI (Anm. 3).

¹⁰ Mit dem Thema habe ich mich im Ekphrasis-Projekt mit der Pariser École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) beschäftigt. Vgl. DRBAL, V.: Béroé et Amymôné dans la description de Bérytos dans les Dionysiaque de Nonnos de Panopolis. In: *Villes de toute beauté. L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Actes du colloque international, Prague, 25-26 novembre 2011. Dossiers byzantins 12 (2012) 231-240.*

¹¹ Den homerischen Helden lobte schon Maximus von Tyros (2. Jh. n. Chr.): Odysseus vereint aus seiner Sicht alle Tugenden, er betont mehrmals seine Weisheit (*Dialexeis* XXVI,5-6; XVI,6d). Vgl. QUET, M. - H.: Naissance d'image: la mosaïque des Thérapiéides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encycliques, «Servantes» de la philosophie hellène. *CCG 4 (1993) 129-187.* Eine weitere Entwicklung des Verständnisses von Odysseus findet man im 3. Jh. n. Chr. bei Porphyrios, der sich dabei auf die Schüler des neuplatonischen Philosophen Numenius von Apameia (wohl 2. Hälfte des 2. Jhs. n. Chr.) stützt: er skizziert das Bild eines Pilgers, der nach einer langen Reise das Reich der Unsterblichen erreicht (*Antr.* 34). In diesem, selbstverständlich schon christlichen Sinne werten Odysseus auch einige frühchristliche (Clemens von Alexandria, Basilius der Große) und byzantinische Autoren (Theophylaktos Simokattes). – Das Odysseus-Bild hängt im weiteren Sinne mit dem Homer-Bild in der Spätantike zusammen, auf das hier nur hingewiesen werden kann: vgl. KINDSTRAND, J. F.: *Homer in der zweiten Sophistik.* Uppsala 1973; BUFFIÈRE, F.: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque.* Paris 1956.

¹² DRBAL, V.: L'Ekphrasis Eikonos de Procope de Gaza en tant que reflet de la société de l'Antiquité tardive. In: VAVŘÍNEK, V. – ODORICO, P. – DRBAL, V. (eds.): *EKPHRASIS. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires (= Byzantinoslavica LXIX, 3 Supplementum), 106-122.*

- (d) Die These gilt nicht nur für Mythen, sondern auch für berühmte Persönlichkeiten der griechischen Antike, so z.B. für die Sieben Weisen und Sokrates (der in der klassischen Zeit nie zu diesen gerechnet wurde), die sozusagen „verschmelzen“, wobei Sokrates zu dem Weisen *par excellence* wird.¹³

Seit dem 4. Jahrhundert kommt es in den Mythendarstellungen zu Veränderungen, die in drei Tendenzen zusammengefasst werden können:

- (I) Die Mythen werden gewissermaßen „menschlicher“, sie symbolisieren Ideale der Spätantike (z.B. des aristokratischen Mannes und der Frau), die Menschen können sich mit den dargestellten Personen der Mythen besser identifizieren. Die Mythen werden also nicht – wie es die frühere Forschung vermutete¹⁴ – zu einer leeren „Hülle“, die nicht mehr verstanden wird und gegebenenfalls als letztes Überbleibsel der heidnischen Welt gilt, sondern sie werden der neuen Wirklichkeit angepasst (sind also nach wie vor ein lebendiger Bestandteil der Gesellschaft). Die neue Bedeutung der Mythen im späten 3. und im 4. Jahrhundert hat Susanne Muth in ihrer umfangreichen Monographie ausgezeichnet dargestellt.¹⁵ Wenige Jahre später hat sie ihre Schlussfolgerungen präzisiert und im (eher populärwissenschaftlich konzipierten) Band *Epochenwandel* veröffentlicht, in dem sie ihre Untersuchungen gleichzeitig um das 5. und 6. Jahrhundert erweiterte, ohne dabei jedoch ihre Forschungsgrundlagen geändert zu haben.¹⁶ Muths Werk ist teilweise eine Reaktion auf die im Jahre 1992 publizierte Arbeit von Wulf Raeck, in der dieser einen tieferen Sinn der spätantiken Mythenbilder größtenteils leugnet.¹⁷

¹³ HANFMANN, G. M. A.: Socrates and Christ. *HSPH* 60 (1951) 203-233; PICARD, CH.: Autour du banquet des Sept Sages. *RA* 28 (1947) 74-75; PICARD, CH.: La mosaïque de Socrate à Apamée-sur-Oronte. *RA* 41 (1953) 100-102; BALTJ, J.: Une nouvelle mosaïque du IV^e siècle dans l'édifice dit „au triclino“ à Apamée. In: BALTJ, J.: *Mosaïques antiques du Proche-Orient*. Paris 1995. 177-190, hier 183-184; vgl. meinen neuesten Beitrag: DRBAL, V.: Sokrates und die Sieben Weisen auf den spätantiken Mosaiken und in den schriftlichen Quellen. In: DAIM, F. – GASTGEBER, CHR. (eds.): *Byzantium as Bridge between East and West* (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung). Wien 2013. 267-274.

¹⁴ RAECK, W.: *Modernisierte Mythen. Zum Umgang mit den klassischen Bildthemen*. Stuttgart 1992.

¹⁵ MUTH, S.: *Erleben von Raum - Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserzeitlichen Wohnarchitektur*. Heidelberg 1998.

¹⁶ MUTH, S.: Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation. Zum Umgang mit den Mythenbildern im spätantiken Haus. In: BAUER, F. A. – ZIMMERMANN, F. A. (Hrsg.): *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (= Sonderbände der antiken Welt). Mainz 2001. 95-116.

¹⁷ RAECK (Anm. 14).

- (II) Die Veränderungen, wie sie auch im Falle des Kassiopeia-Mythos beobachtet werden können, schöpfen oft aus dem früheren (nicht-griechischen) mythologischen Substrat. Dies ist vor allem im byzantinischen Nahen Osten gut zu beobachten.
- (III) Die frühere These, dass die christliche Ikonographie die heidnischen Mythenbilder übernimmt, muss in dem Sinne korrigiert werden, dass es sich dabei um einen sehr komplizierten Prozess handelt, der oft auch in die andere, entgegengesetzte Richtung verlief: Die Heiden haben auch die inzwischen christianisierten Themen übernommen. Die belgische Archäologin Janine Balty bezeichnet diesen Prozess als „Repaganisierung“.¹⁸

Im zweiten Teil meines Beitrags möchte ich mich etwas allgemeiner der Frage widmen, was uns die veränderte Variante des Kassiopeia-Mythos (und auch die Veränderungen der anderen Mythen) vom Charakter der spätantiken Gesellschaft verrät. Diese Veränderungen, die auf den Mosaiken und teilweise in der zeitgenössischen Literatur (z.B. in der *Ekphrasis Eikonos* des Prokopios von Gaza) zu finden sind, wurden zwar von den erwähnten Forschern genau untersucht, dem Byzantinisten und Spätantike-Forscher könnte jedoch die zum Verständnis der frühbyzantinischen Gesellschaft des 4.–6. Jahrhunderts notwendige historische Synthese fehlen.

Nimmt man nämlich Muths These an, Mythen seien in dieser Zeit neu verstanden worden – und hier wird genau diese Ansicht zugrunde gelegt –, verändert dies auch unser Bild von der damaligen Gesellschaft tiefgreifend. Man sollte sich unter anderem nicht mit etwa der Behauptung begnügen, dass die antiken Autoren weitergelesen wurden, sondern auch die Frage stellen, wie (neu) diese verstanden wurden.

Dieser Fragenkomplex kann in gewissem Sinne als Beitrag zum berühmten (mit seinen 180 Seiten immerhin recht dünnen) Buch *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* des bedeutenden französischen Forschers Henri-Irénée Marrou betrachtet werden, in dem er – damals im Jahre 1977 ganz neu – die spätantike Gesellschaft skizziert, ohne allerdings das Thema der Mythen zu berücksichtigen.¹⁹ Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass auf diesem Gebiet nichts geleistet wurde: Es kann u.a. auf die ausgezeichnete (inzwischen immerhin zwanzig Jahre alte) Arbeit von Frank Trombley über die

¹⁸ BALTY, J.: Iconographie et reaction païenne. In: *Mélanges Pierre Lévêque I*. Besançon – Paris 1988. 17–32.

¹⁹ MARROU, H.- I.: *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* Paris 1977.

hellenische Religion und die Christianisierung hingewiesen werden,²⁰ daneben gibt es aber auch eine Reihe von Studien zu den einzelnen Orten.²¹

Meiner Ansicht nach können zum Thema folgende allgemeineren Bemerkungen gemacht werden, denen ich mich in den folgenden Jahren sowohl allgemein, als auch bezüglich einzelner konkreter Fälle widmen möchte:

- (A) Eines der typischen Merkmale der Spätantike (bereits ab dem 3. Jahrhundert) ist der zunehmende Regionalismus: einzelne Regionen bilden immer mehr geschlossene Räume.²² Die Veränderungen in den Mythen (hier sei wieder auf den im syrischen Raum verankerten Kassiopiea-Mythos hingewiesen) stellen einen klaren Beweis für diesen Regionalismus dar. Dies ist m.E. einer der schwachen Punkte in der sonst vorzüglichen Arbeit von Susanne Muth, die das spätrömische Reich des 4. Jahrhunderts als Ganzes versteht und behandelt, ohne auf regionale Unterschiede einzugehen.
- (B) Eine andere Aufgabe im Kontext der Abwandlung gerade des Kassiopiea-Mythos wäre eine komplexere Erforschung seines älteren Substrats. Als generelle Leitfragen bieten sich folgende an:
- Inwieweit ist das Aufkommen des einheimischen, ursprünglichen (hier syrischen, nicht-griechischen) Substrats mit dieser Periode zu verbinden?
 - Woher kam dieses ältere (einheimische) Substrat, das auch in den früheren Jahrhunderten existiert haben muss, ohne jedoch verwendet worden zu sein?
 - Lässt sich die Abneigung der syrischen Christen gegenüber der hellenistischen Kultur wirklich verallgemeinern und zu der hier besprochenen Thematik in Beziehung setzen?

Meiner Ansicht nach beweisen die seit dem 4. Jh. n. Chr. einsetzenden Veränderungen der Mythen (hier am Beispiel des Kassiopiea-Mythos) die tiefgreifende Veränderung der gesamten damaligen Gesellschaft. Es kann nicht übersehen oder geleugnet werden, dass der markanteste Unterschied die Christianisierung war: Es kam damals zu einem spürbaren Wandel im

²⁰ TROMBLEY, F. R.: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529. I-II*. Boston – Leiden 1993-1994. 2001².

²¹ Im Falle von Gaza kann z.B. auf den von Catherine Saliou herausgegebenen Band hingewiesen werden. Vgl. SALIOU, C. (ed.): *Gaza dans l'Antiquité tardive*. Salerno 2005.

²² Als erster hat auf diese Tendenz der große ungarische Forscher Andreas Alföldi hingewiesen. Vgl. ALFÖLDI, A.: *La grande crise du monde romain au III^e siècle*. AC 7 (1938) 5-18.

Selbstverständnis der Gesellschaft, das bis in das 6./7. Jahrhundert andauerte und größtenteils mit der arabischen Eroberung sein Ende fand.

Somit endet der vorliegende Beitrag nicht mit einer Zusammenfassung, sondern mit dem Aufruf zu einem besseren mentalen Verständnis der frühbyzantinischen/spätantiken Zeit (d.h. des Menschen der damaligen Zeit) – zu dem eine breit angelegte Erforschung der erwähnten Mosaikbilder und weiterer archäologischer Funde im besprochenen Raum wesentlich beitragen könnte.



Abb. 1.

Bildarchiv des Centre Henri Stern de recherche sur la mosaïque antique



Abb. 2.

Bildarchiv des Centre Henri Stern de recherche sur la mosaïque antique



Abb. 3.

Bildarchiv des Centre Henri Stern de recherche sur la mosaïque antique