

Piotr O. Scholz

## Merkurios aus Faras – Heiliger oder König?\*

Die Darstellung der reitenden Gestalt (H. 2,20 m), die heute im Nationalmuseum in Warschau zu sehen ist (Inv. Nr. 149672), stammt aus der berühmten Faras-Kathedrale, die Kazimierz Michałowski und sein Team 1964 ausgegraben haben. Er selbst publizierte das Wandbild, das er in das 10. Jh. datiert, in seinen beiden allgemein bekannten Werken und beschreibt es wie folgt<sup>1</sup>:

Der Heilige ist auf einem galoppierenden Pferd dargestellt. In der Linken hält er den Zügel und einen gelblichen Rundschild, in der Rechten eine hellbraune Lanze mit schwarzer Eisenspitze. Mit der Lanze trifft er eine kleine, fallende Gestalt, von der man gerade noch die weiße, schwarz gestreifte blutbefleckte Tunika wahrnehmen kann. Auf ihrem Haupt erkennt man Spuren einer Krone. Der Heilige hat ein weißes Gesicht und trägt eine Kappe, auf die eine Krone aufgesetzt ist; diese hat die Form eines Baretts, das am untern Rand mit einem edelsteinbesetzten und perlenverzierten Diadem verbunden ist. Seinen Scheitel zieren zwei edelsteinbesetzte, gekreuzte Metallbänder. Hinter dem Heiligen bemerkt man das Fragment seines Mantels, der trotz der wallenden Falten steif bleibt. Die Verzierung des hellbraunen Mantels bildet ein rötlichbraunes Netzwerk, in das rote und grüne Perlen eingestreut sind. Das bräunlichrote Pferd ist in vollem Galopp dargestellt, die Vorderfüße hoch in der Luft, die Hinterbeine durchgebogen. Die Fußgelenke sind weiß, Hufe und Schwanz, dessen Spitze auf den Pfeiler des Eingangs gemalt ist, sind schwarz. Das Pferd ist mit einer gestickten Schabracke bedeckt, die mit einer Borte und runden, abwechselnd roten und grünen Steinen umsäumt ist. Den Schwanzriemen ziert ein Flechtband. Eine Reihe von Troddeln und ein gelbes Glöckchen hängen von den Brustriemen herunter. Die Komposition des Heiligen zu Pferd gehört in die Reihe von Darstellungen heiliger Reiter wie etwa der heilige Merkur in der Kirche von Abdel-Gadir, wo man unter dem Pferd Spuren einer vom Heiligen durchbohrten Person feststellen kann. In der christlichen Ikonographie ist St. Merkur oft dargestellt worden, wie er mit seiner Lanze Kaiser Julian Apostata durchbohrt, so etwa im Kloster St. Antonius; er könnte aber auch die Barbaren bekämpfen. Man schwankte in der Deutung dieses Reiters zwischen einem König und dem heiligen Merkurios. Zugunsten des Königs könnte man die Krone und das Fehlen eines Nimbus anführen. Für den Heiligen spricht aber die weiße Gesichtsfarbe, die nubische Inschrift, in der der Name Merkurios zweimal erwähnt ist, und schließlich die Tatsache, daß die kleine, durchbohrte Person eine Krone trägt, was auf Julian Apostata schließen läßt. Es scheint sich also um eine Darstellung des hl. Merkurios zu handeln, der Julian Apostata tötet.

\* Der Text ist zum Gedenken an den 100. Geburtstag (2001) von Kazimierz Michałowski, dem 1981 verstorbenen Initiator der neu aufgekomenen Nubienforschung, entstanden. Leider ist die vorgesehene Festschrift des Nationalmuseums Warschau bisher nicht zustande gekommen.

1 Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Köln u. a. 1967, Tf. 48 dazu S. 128 (mit geringfügigen Verbesserungen der deutschen Fassung).

Zu dieser ersten Beschreibung, die mit geringfügigen Veränderungen in den später in drei Sprachen (deutsch, englisch, polnisch) veröffentlichten Katalog der Wandmalereien aus Faras im Nationalmuseum zu Warschau aufgenommen worden ist, fügte der damalige Begründer und Leiter der Faras-Galerie hinzu<sup>2</sup>:

Das Fehlen eines Nimbus hinter dem Kopf des Reiters und das unter den Hinterhufen des Pferdes mit Tusche ausgeführte Grafitto des Namens Merkure lassen die Vermutung aufkommen, daß es sich um König Mercurios handelt, den der Patriarch von Alexandria »einen neuen Konstantin« genannt hatte und der im 8. Jahrhundert das nördliche und das mittlere nubische Königreich – d. h. Nobatien und Makurien – zu einem Staatsorganismus mit der Hauptstadt in Alt-Dongola vereinigt hatte. Erst eine genaue Analyse des Bildes ließ den eigentlichen ikonographischen Inhalt deutlich werden. Es ist zweifellos die Darstellung des hl. Merkurios; zwar kämpfte er auch mit den Barbaren, doch wurde er in der christlichen Ikonographie häufig dargestellt, wie er Kaiser Julian Apostata mit der Lanze durchbohrt.

Inzwischen sind zu diesen ersten Beschreibungen weitere hinzugekommen.<sup>3</sup> Die letzte findet sich in dem beachtenswerten Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums in Wien (hg. von Wilfried Seipel).<sup>4</sup>

Diese Beschreibungen<sup>5</sup> führen zu der Frage: welche von diesen Annahmen

2 Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau, Warschau/Dresden 1974, Nr. 42, S. 212; zuletzt in AK: Wilfried Seipel (Hg.), Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, KHM Wien 2002, Nr. 26 (mit weiteren Angaben).

3 Zusammenstellung in dem in Anm. 4 zitierten Katalog (Text von M. Łaptaś), S. 93c.

4 Es handelt sich um eine Veröffentlichung, die anlässlich der Ausstellung »Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand« im KHM vom 23. Mai bis 15. September 2002 erschienen ist (Skira/Mailand 2002) und leider an vielen Stellen nicht dem neuesten Forschungsstand entspricht. Als Autorin der uns interessierenden Darstellungen (Kat. Nr. 26f.) zeichnet Frau Magdalena Łaptaś, die u. a. von einem »Portrait« des Erzengels spricht (S. 93) und unverständlicherweise eine lateinische Form des Namens des heiligen »Mercurius« wählt (ebenda). Sie geht in ihren Ausführungen so weit, daß sie die allgemeinen und einführenden Beiträge von Bożena Mierzejewska (S. 41-49) und Stefan Jakobielski (S. 51-55) – in denen die »erste Putzschicht« auf das 10. (Mierzejewska, 44) bzw. 8. Jh. (Jakobielski, 51) datiert wird – nicht berücksichtigt. Sie setzt die Darstellung des Merkurios auf das 12./13. Jh. und verbindet sie mit der »ersten Putzschicht« (93). M. E. handelt es sich um ein unterschiedliches Verständnis der »Verputzschichten«, einmal wird die älteste als die »dritte«, einmal als die »erste« bezeichnet, was nicht für die inhaltliche Koordinierung der Katalogtexte spricht.

5 Sie dürften stellenweise verifiziert werden, besonders in Bezug auf die Klassifizierung der Farben, die in der Wandmalerei vorkommen. Diese entscheiden auch über die Möglichkeit der ikonologischen Interpretation (vgl. u. 2. Abschnitt). Es handelt sich durchgehend um Purpur- und Saphirfarben der Bekleidung des Reiters, also kann es sich nur um eine herrschaftliche Symbolik handeln (M. Reinhold, History of purple as a status symbol in antiquity, Coll. Latomus 116, Brüssel 1970); besonders beachtenswert Gerhard Steigerwald, Das kaiserliche Purpurprivileg in spätrömischer und frühbyzantinischer Zeit, JbAC 33 (1990) 209-239 und dort. zit. Lit.). Die Farbe des Pferdes ist mit dem terminus technicus »Fuchs« (Gerrit Wöckener, Lexikon für Pferdefreunde, Wiesbaden o. J., 83) zu bezeichnen. Die semantische Relevanz der Farben erfordert besondere Präzision bei ihrer Bestimmung (allgemein Albert Biesinger & Gerhard Brau, Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben,

und Feststellungen sind richtig? Handelt es sich um den Heiligen oder um den König Mercurios. Um eine Antwort zu geben, muß näher untersucht werden, wer aufgrund ikonischer Zeichen als Heiliger und wer als König bezeichnet werden kann. Ohne der Lösung vorzugreifen, ist festzuhalten, daß es sowohl im Morgen- als auch im Abendland Könige mit dem Prädikat »heilig« gegeben hat (Abb. 1).<sup>6</sup>



Abb. 1: Mercurios aus Faras (Pachoras): Wandmalerei aus dem 10. Jh., heute restauriert im Muzeum Narodowe in Warschau (InvNr. 149.672).

München 1995; Margarete Bruns, *Das Rätsel Farbe. Materie und Mythos*, Stuttgart 1997; zum Pferd und seiner Färbung: in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin/Leipzig Band 6, 1602, von Steller).

<sup>6</sup> Paradigmatisch kann man hier auf die klassischen Untersuchungen von Marc Bloch (*Die wundertätigen Könige* [franz. Orig. 1924], München 1998) hinweisen (besonders 87-113), die deutlich machen, daß die »Heiligkeit« der Könige zwar ihren Ursprung in vorchristlicher Zeit in Nubien (aber auch in Altägypten) gehabt hat, aber ihr Fortbestand war konstitutiv und für Mercurios maßgeblich, wie das inzwischen auch sein Kult (Pilgerzentrum) in Alt-Dongola zu bestätigen scheint (nach mündlicher Auskunft des Grabungsleiters Hr. Dr. S. Jakobielski im März 2005).

Historisch nachvollziehbare Tatsachen über die Verehrung und Vergottung von Königen dürfen in diesem Zusammenhang nicht außer acht gelassen werden, was erfordert, sich den Attributen und Details – der leider nicht vollständig erhaltenen Komposition – sorgfältig zuzuwenden.

Die folgende Untersuchung versucht skizzenhaft, einen breiten religionsphänomenologischen, theologischen, ikonologischen und historischen Hintergrund einzubeziehen.

1. Ohne auf die Vielfalt der Bedeutungen, die mit dem Begriff »heilig« assoziiert werden, einzugehen<sup>7</sup>, kann hervorgehoben werden, daß in der christlichen Tradition die Semantik dieses als »sacrum« erfaßten religiösen Phänomens<sup>8</sup> unscharf geworden ist. Dafür mag auch die Wandlung des griechischen Begriffs ἅγιος zu ἅγιος im Hellenismus und Frühchristentum – als Äquivalent für das semitische *qdš* – sprechen.<sup>9</sup> Die ursprünglich nur als Merkmal eines Gottes verstandene Heiligkeit<sup>10</sup> entwickelte sich – religionshistorisch gesehen – durch die Wandlung der Einstellung der Gesellschaft zu charismatischen – von Gott erwählten<sup>11</sup> – Persönlichkeiten (Propheten, Gottesfreunden u. ä.) zum Epitheton der Märtyrer, um im 4. Jh. auch als Beiwort für Apostel, Asketen, Mönche

7 Albrecht Dihle, Heilig, RAC 14 (1988) 1-63; Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, besonders 9-23.

8 Rudolf Otto, Das Heilige (1917), München 1936; dazu Carsten Colpe (Hg.), Die Diskussion um das Heilige, Darmstadt 1977, und dort besonders die Auseinandersetzungen mit R. Otto, 257ff. (IV. und V. Abschnitt); Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hgg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987; s. auch zusammenfassend Wolfgang Gantke, in LThK 4 (1995) 1267-71 und RGG<sup>4</sup> 3 (2000) 1539-1546 (mehrere Autoren).

9 Eduard Williger, Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen, Gießen 1922 (immer noch grundlegend); Dihle, RAC 14, 5ff., 33; zu anderen Bezeichnungen im Griechischen s. auch Sp. 9ff.; zum Begriff *qdš* s. grundlegend mit weiterführender Lit. ThWAT 8 (1989) 1179-1204 (Kornfeld und Ringgren), besonders 1201ff.

10 ThWAT 8, 1185ff.; s. auch Diether Kellermann, TRE 14 (1985) 679ff. und zusammenfassend Hans-Winfried Jüngling, LThK 4 (1995) 1271ff.

11 Sowohl das Alte Ägypten als auch die biblische Gesellschaft kannten das Phänomen des Auserwähltseins (Siegfried Morenz, Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten, in: Sino-Japonica. FS André Wedemeyer, Leipzig 1956, 118-125 = Religion und Geschichte des Alten Ägypten, Leipzig 1975, 120-138; Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, München I, 1960, 60f., 321f., II, 1987, 126, 136, 139, 180, 249, 321, 331, 343; Hans Walter Wolf, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973/1994<sup>6</sup>, 316-320), das nicht nur im Frühchristentum zu finden ist (Peter Brown, Society and the Holy in Late Antiquity, London 1982, deutsch 1993: Die Gesellschaft und das Übernatürliche, Berlin, 21-47, besonders 37ff.), sondern auch durch das Charisma verstärkt wird. Max Weber macht es zum zentralen Begriff der modernen Soziologie, in dem er ihr nicht nur religionssoziologische, sondern auch gesellschaftspolitische Bedeutung zuschreibt (darüber in: Wirtschaft und Gesellschaft (1921ff.), Tübingen 1972<sup>5</sup>, Register).

(wahrscheinlich weil Athanasius das Mönchsleben zum alltäglichen Martyrium erklärte) oder sogar Bischöfe verwendet zu werden.<sup>12</sup> Die Erweiterung erfolgte, nachdem die staatlich angeordnet gewesene Christenverfolgung unterbunden worden war. Die führenden Männer der Kirche werden als Vorbilder christlichen Lebens zu Heiligen.<sup>13</sup> Sie übernehmen in der sich neu herausbildenden Mentalität die frühere Rolle der Heroen, Gottesfreunde und Heilbringer.<sup>14</sup> Eine solche Entwicklung hinterließ vielfältige ikonische Spuren, die sich zunächst in Grabanlagen als Märtyrermemorien,<sup>15</sup> dann in Reliquien, Reliquiaren und Altären,<sup>16</sup> *ex-voto*-Bildern,<sup>17</sup> bis hin zu den Tafel- und Wandbil-

- 12 Peter Brown, Die Heiligenverehrung (amerik. Orig. 1981), Leipzig 1991, 14ff. 71ff. 87ff.; Theofried Baumeister, Heiligenverehrung I, RAC 14 (1988) 96-150, besonders 97, 105ff., 136ff., 141ff.; s. auch Angenendt, Heilige (A. 7), 35-54.
- 13 Christian Hannick, TRE 14 (1985) 661ff.; die Viten der Heiligen werden zu exempla, damit gewinnt die Hagiographie (Werner Williams-Krapp, in EM 6 (1990) 355-370) eine andere Dimension als jede andere Biographie (Angenendt, Heilige (A. 7), 138-148; grundlegend Marc van Uytenghe, Biographie II (spirituelle), RAC Suppl. 1 (2001) 1088-1364, besonders 1153ff.). Das, was zu beachten ist, erscheint in zweierlei Hinsicht von Bedeutung: einerseits die Frage nach ihrer Funktion (immer noch wichtig Heinrich Günter, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg im Br. 1949) – die für die Autoren der *Vita* höher zu bewerten war als die Exaktheit der historischen Umstände – andererseits die Frage nach der Historizität der Überlieferung (allgemein David Hugh Farmer, Hagiographie I, TRE 14 (1985) 360-364), die trotz vieler Bedenken berücksichtigt werden muß.
- 14 Heroenkult und -verehrung (Heros equitans, in: Lexicon iconographicum mythologiae classicae, Band 6 (Zürich 1992) 1019-1081 (von mehreren Autoren), dazu Tf. 673-719), stehen dem Herrscherkult sehr nah, was nicht außer acht gelassen werden darf (Karl Prumm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Rom 1954, 60, 648; s. u. A. 111), weil unter ihnen auch *Gottesfreunde* zu suchen sind (Peter Brown, Die letzten Heiden: eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986 (amerik. Orig. 1978), 87-114; s. auch Kurt Treu, RAC 11 (1981) 1043-1060). Auch bei dem seinerzeit intensiv diskutierten Phänomen eines Heilbringers (dazu Günter Lanczkowski, TRE 14 (1985) 637f.) muß man nach seinem vorchristlichen Vorbild suchen (Brown, Gesellschaft (A. 11), 57ff.).
- 15 Bernhard Kötting, Grab, RAC 12 (1983) 366-397 und Klaus Stähler, Grabbau, ebenda, 397-469; Brown, Heiligenverehrung (A. 12), 17ff.; Baumeister, RAC 14 (A. 11), 130ff.
- 16 J. P. Kirsch und Theodor Klauser, Altar III, RAC 1 (1950) 334-354; Angenendt, Heilige (A. 7), 149-166, 167-182.
- 17 Unabhängig davon, daß Lenz Kriss-Rettenbeck (Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Motivbrauchtum, Zürich 1972) von neuzeitlichen Analysen ausgeht (was nicht bedeutet, daß man bei ihm nicht frühere Beispiele und Analysen vorfindet; auch die für Faras-Wandmalereien [ebenda, vgl. Abb. 52f. verkehrt beschrieben und als Weihebilder bezeichnet], die aber von mir nicht geteilt werden können), sind einige phänomenologische Aussagen (zerstreut im Text) zu beachten. Zwar fehlt bei ihm eine historische Perspektive (typisch für soziologische Einseitigkeit), aber als Anregung und Diskussionsquelle kann man auch diese Bemerkungen beachten. Siehe grundlegend für die gegenwärtige Diskussion Hans Belting, Bild und Kult, München 1990, besonders 28-59; 101ff.; Scholz, Ikonizität des christlichen Orients, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, 301-336 (und dort berücksichtigte Lit.).

dern<sup>18</sup> manifestiert haben. Es etablierte sich somit das Heiligenbild,<sup>19</sup> das Christa Belting-Ihm wie folgt definiert:

Demnach sind Heiligenbilder solche, die die Person eines Heiligen (normalerweise eines religiös verehrten Toten, in Einzelfällen eines charismatisch begabten Lebenden) nicht nur veranschaulichen, sondern vertreten oder vergegenwärtigen und dadurch zu Ansprechpartnern des Betrachters werden, der sie in Verbindung mit der Reliquie oder analog zu ihr, als Träger übernatürlicher Kräfte verstehen und in besonderen Fällen als heilbringende Zeichen benutzen kann. /.../ Heiligenbilder im Sinn des Begriffs sind also ursprünglich und prinzipiell Einzelbilder und zwar auch dann, wenn sie auf additive Weise mehrere Heilige darstellen. Ihr zentrales Thema ist der Heilige als Individuum, als erhöhte und ausgezeichnete Person, der durch Haltung und Blick dem Betrachter zugewandt und zugleich entrückt ist. Seine Wiedergabe in Ganz- oder Halbfigur hat Bildnischarakter; sie prätendiert Porträthaftigkeit und Authentizität. Seine Wiedergabe in einem symbolischen Akt (z. B. als Intercessor oder als Sieger) hat Zeichencharakter, weist auf Vermittlung und auf hilfreiche Virtus hin.<sup>20</sup>

Sie schließt dabei – mit Recht – die Darstellungen der Heilsgeschichte (Christusbilder) und der Maria (Theotokos) aus. Die Bildnisse (und nicht die Porträts)<sup>21</sup> werden damit zum Bestandteil einer Frömmigkeit<sup>22</sup>, die nicht immer

18 Belting, Bild (A. 17), 164-207; s. auch Scholz, Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien, OrChr 84 (2000) 178-231.

19 Christa Belting-Ihm, Heiligenbild, RAC 14 (1988) 66-96; die Autorin macht bewusst, daß man z. B. in der englischen Sprache von »holy images«, »devotional images« und von »images of saints« spricht, was m. E. bei genauer Betrachtung auch deutsch (bzw. polnisch) unterschieden werden sollte: heiliges Bild (święty obraz), Kultbild (kultowe przedstawienie), Bild der Heiligen (przedstawienia świętych).

20 Ebenda, 68f.

21 Ich kann die Meinung von Christa Belting-Ihm dann nicht teilen, wenn sie von Porträts zu sprechen versucht (Heiligenbild (A. 19), 80ff.), weil es damals nicht um solche im neuzeitlichen Sinne des Wortes ging (zu der immer noch aktuellen Porträtfrage s. Hermann Deckert, Zum Begriff des Porträts, Marburger Jb. für Kunstwissenschaft 5 (1929) 1-20; allgemein LexK 1 (1987) 558-562 unter dem Stichwort *Bildnis*, was man nicht mit einem *Porträt*, als *wirklichkeitsgetreuer bildlicher Darstellung einer Person* [Paul, DtWö 9, 660a] gleichsetzen kann). Man kann allenfalls von einem »Idealporträt« und einer sich kanonisierenden Typologie konkreter Personen (z. B. Apostel- und Bischofsbilder) sprechen (Ernst Kitzinger, The cult of images in the age before iconoclasm, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 83-150 = Ders., *The Art of Byzantium and the Medieval West: selected studies*, ed. by W. Eugene Kleinbauer, Bloomington/London 1976, 90-156, mit einem bibliographischen Nachtrag und einer Korrektur, 390f.) trotzdem erscheint die Bezeichnung »Bildnis« besser als jede andere.

22 Im Gegensatz zu Christa Belting-Ihm (Heiligenbild (A. 19), 82) halte ich Frömmigkeit (Jean Gribomont, Östliches Christentum, in Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq (Hgg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität*, Würzburg 1993, I, 115-138) für etwas Persönliches, für einen Ausdruck subjektiver Spiritualität (John D. Zizioulas, Die frühchristliche Gemeinde, in McGinn u. a., *Spiritualität*, 51-70), die man kaum gemeinschaftlichen Prinzipien unterordnen kann. Frömmigkeit steht – besonders im orientalischen Christentum – für das individuelle Sein, das mit offiziellen Glaubensausrichtungen bzw. Glaubensbekenntnissen nicht deckungsgleich ist; sie kann sich zwar in Wort und Bild manifestieren, manchmal bleibt sie aber versteckt bzw. durch individuelle Zeichen hermetisch und deshalb für den Betrachter

als Idolatrie<sup>23</sup> begriffen wurde, sondern mehr dem Fürbitter- und Schutzwesen (apotropäische Wirkung) des Bildes in seiner kultischen Funktion entsprach.<sup>24</sup>

Allgemein wird davon ausgegangen, daß die »Ikonen«/Tafelbilder des Katharinen-Klosters (heute z. T. auch in Kiew)<sup>25</sup> zu den ältesten und als Bestandteile eines Bildprogramms (die Mosaiken sind dabei nicht wegzudenken) zu dem Vollständigsten – aus der Frühzeit der christlichen vorikonoklastischen Ikonographie – gehören.<sup>26</sup> Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch Nubien nicht von ikonoklastischen Auseinandersetzungen<sup>27</sup> betroffen war und über ein sehr ursprüngliches programmatisches Bildverständnis verfügte.<sup>28</sup> Das Bild-

(von Außen) unzugänglich, wenn er bei seinen Interpretationen (= Decodierungen) glaubt, nur von kanonisch-orthodoxen Festlegungen ausgehen zu müssen.

- 23 Umstritten bleibt, inwieweit das Bild die Mythosfunktion (erzählende) übernahm (darüber ausführlich in Scholz, Geburt Christi aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs, Habilitationsschrift 1985/1995, Bibliotheca nubica 2 [voraussichtlich 2005]) und nur die Bilder der Heilsgeschichte – die den Heiligenbildern nicht gleichzusetzen sind – haben die Grenzen der Idolatrie als Folge der heidnischen Tradition, die konträr der biblischen gegenüberstand (Christoph Dohmen, Das Bilderverbot, BBB 62, Frankfurt/M. 1987, besonders 236-277), erreicht. Siehe dazu einige Erwägungen bei Clyde A. Holbrook, *The iconoclastic deity*, London/Toronto 1984, 97-225.
- 24 Es ist u. a. an die magische Funktion des Bildes zu denken, s. dazu Kitzinger, *Cult of images* (A. 21), 100-109; C. Detlef G. Müller, Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten, *JbAC* 17 (1974) 91-102; Josef Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike, *JbAC* 18 (1975) 22-48, Ders., Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997, 156f. (s. dazu meine Bespr. in *NUBICA ET AETHIOPICA VI/VIII* [im Druck]); Ders., Anmerkungen zu philologischen und archäologischen Studien über spätantike Magie, *JbAC* 43 (2000) 55-70.
- 25 Kurt Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai I, The icons*, Princeton 1976ff. Neben dieser monumentalen, noch nicht abgeschlossenen Publikation, der eine langjährige Expedition unter der Leitung des Princeton-Gelehrten Kurt Weitzmann (1904-1993) zum Sinai-Kloster vorausging, gab es schon frühere Untersuchungen an Tafelbildern, die mit Porfirij Uspenskij (1804-1885) vom Sinai nach Kiew gelangt waren und dank Josef Strzygowski (1863-1941) allgemein bekannt wurden (*Byzantinische Denkmäler I*, Wien 1891, 115-124; *Orient oder Rom*, Leipzig 1901, 123ff.).
- 26 Ernst Kitzinger, Byzantine art in the period between Justinian and iconoclasm, in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß*, München 1958, IV/1, 1-50 = Ders., *selected studies* (A. 21), 157-206; Kurt Weitzmann, Eine vorikonoklastische Ikone des Sinai mit der Darstellung des Chairete (1966), in Ders., *Studies in the arts at Sinai*, Princeton 1982, 105-118; Belting-Ihm, *Heiligenbild* (A. 19), 85.
- 27 Zusammenfassend in *OxDicByz* 2, 975-977 (mit Lit.).
- 28 Auf die vorikonoklastische Tradition der nubischen Wandmalereien habe ich schon in *The iconographical program of the Faras Cathedral: Some marginal remarks concerning Prof. K. Weitzmann's theory* (*Etudes et Travaux. Travaux du Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences*, Warszawa, 8 [1975] 296-299) hingewiesen und gemeint, von der Existenz eines Bildprogramms ausgehen zu können (Noch einmal zum Bildprogramm der nubischen Kirchenmalerei, in: *Etudes nubiennes*, Conference de Genève, hg. von Charles Bonnet, Band 2, Genf 1994, 237-244), trotz gegenteiliger Meinung von Kurt Weitzmann (*Some remarks on the sources of the fresco paintings of the Cathedral of Faras*, in: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*, hg. v. Erich Dinkler, Recklinghausen 1970, 325-346),

programm setzt die Funktion des Bildes im Raum voraus, wobei es nicht nur um die liturgische Anbindung einiger Heiligenbilder<sup>29</sup>, sondern auch um ihre magisch-apotropäische Wirkung geht<sup>30</sup>, die bei heiligen Reitern besonders ausgeprägt war.<sup>31</sup>

1.1. Der Topos des Reiterheiligen weist auf eine weit zurückgehende Genese hin, die aus der vorchristlichen Tradition stammt und sowohl orientalische als auch ägyptische Züge trägt.<sup>32</sup> Diese Tradition wurde schon in der Antike – spätestens seit dem Hellenismus – integriert, was daraus folgt, daß man Götter, Heroen und Könige (z. B. Alexander d. Gr.<sup>33</sup>) als Reiter dargestellt hat. Ersichtlich weist die Genese auf vorder- (wenn nicht sogar zentral-) asiatische Räume hin, aus denen das Pferd in den Mittelmeerraum und nach Ägypten gelangt war (um 2000 v. Chr.).<sup>34</sup> Die Einführung des Pferdes und damit der Beginn der Reitkunst fiel im Niltal auf das Ende des Mittleren Reiches, ikonographische Belege finden sich aber erst im Neuen Reich (u. a. Luxor- bzw. Abu-Simbel-Tempel<sup>35</sup>). Die ausschließlich höfische und herrschaftliche Verwendung des Pferdes machte es zum Attribut sakral verstandener Herrscher,<sup>36</sup> was sich im gesamten Mittelmeerraum durchsetzte. So läßt sich z. B. die Popu-

der in keiner Weise auf die Diskussion einging, obwohl sein Essener Beitrag mit geringfügigen Ergänzungen noch einmal erschienen ist (in *Studies* (A. 26), 187-208); s. auch Scholz, *Wandmalereien* (A. 18), und dort zit. Literatur.

- 29 Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, Trier 1980<sup>2</sup>, 92ff., 131ff.; Klaus Gamber, *Zur Liturgie Nubiens. Die Kathedrale von Faras und ihre Wandmalereien*, OstSt 32 (1983) 21-35 (dazu meine Stellungnahme in *Noch einmal* (A. 28), 238f.); Belting, *Bild* (A. 17), 195ff. Scholz, *Randbemerkungen zur liturgisch-kultischen Funktion ...*, in Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches*, *Bibl. nub. et aeth.* 7, 2000, Warszawa 2001, 168-176.
- 30 Ihm-Belting, *Heiligenbild* (A. 19), 89ff.; Engemann, *Deutung* (A. 24), 156-171 s. auch Ders., *Anmerkungen* (A. 24) 65ff.
- 31 Ihm-Belting, *Heiligenbild* (A. 19), 90ff.; Müller, *Von Teufel* (A. 24), 98ff.
- 32 Jan Bergman, *Horus und das Pferd*, *Studia Aegyptiaca* (FS V. Wessetzky) I, Budapest 1974, 13-26; s. auch Scholz, *Bemerkungen zur Relation zwischen der sog. koptischen und byzantinischen Kunst am Beispiel der Reiterikonographie*, in *Actes du IVE Congrès Copte* (Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988), Louvain-la-Neuve 1992, I, 88-97 (Lit.).
- 33 Ihm-Belting, *Heiligenbild* (A. 19), 90ff.; Joseph Wiesner, *Fahren und Reiten*, *Archaeologia Homerica* 1 (1968), Kap. F. Es gibt wenige so überzeugende Beispiele wie die Alexanderlegende und ihre Ikonographie (eine zusammenfassende Darstellung von Rolf Bräuer, *Alexander der Gr.*, in: Ulrich Müller & Werner Wunderlich (Hgg.), *Mittelalter-Mythen* 1, *Herrscher/Helden/Heilige*, St. Gallen 1996, 3-19; besonders LMA 1 (1980) 354-366, besonders 354f. (mehrere Autoren).
- 34 A. Azzaroli, *An early history of horsemanship*, Leiden 1985, 3-22 u. a. unter Berücksichtigung nubischer Kulturen, 63ff.; SCHOLZ, *Nubien*, Stuttgart 2005, s. Index.
- 35 Vgl. Piotr O. Scholz, *Abu Simbel*, Köln 1994, 44-45 in o. Register.
- 36 Lothar Störk, *Pferd*, LÄ IV 1009-1013; Wolfgang Helck, *Ägypten im frühen NR, Grundzüge einer Entwicklung*, in: Arne Eggebrecht (Hg.), *Ägypten. Aufstieg zur Weltmacht*, AK Hildesheim 1987, Mainz 1987, 11-28, besonders 12ff.; Josef Engemann, *Herrscherbild*, RAC 14 (1988) 956-1047, besonders 993ff.

larität von Reitern, beginnend mit der Gestalt des Mithras<sup>37</sup>, über die Antike bis zu den zahlreichen Bildnissen der Könige zu Pferde im Mittelalter verfolgen.<sup>38</sup> Auch die Ikonographie der »Kriegerheiligen«, die sich besonders im Orient und Byzanz ausgebreitet hatte und zu der auch Mercurios gehörte, spricht dafür. Die weit zurückzuverfolgende mythische Bedeutung des Reitens (und damit des Pferdes), die in fast allen Kulturen der alten Welt zu beobachten ist, setzte sich demnach fort.<sup>39</sup>

Der tief im mythischen Denken verankerte solare Aspekt des Pferdes übte besonderen Einfluß auf die damit verbundenen astralen Vorstellungen z. B. eines reitenden Mithras<sup>40</sup> aus. Er bleibt lange noch spürbar, z. B. in russisch-orthodoxen Tafelbildern des Spätmittelalters und den folgenden Perioden der Kopisten (bzw. Kanonisten)<sup>41</sup>.

Auch Nubien kannte eine sehr lange Reitertradition. Am Vorabend der Christianisierung finden sich einerseits Spuren einer *Reiter(volk)*kultur an den Wänden der meroitischen Tempel und in den Gräbern von Qustol und Ballana<sup>42</sup>, andererseits gab es Begegnungen mit Kavallerieverbänden des persischen Königs

37 Mithras scheint als Reitergott einen großen Einfluß ausgeübt zu haben, besonders auf die Ikonographie, die sich mit Reiterheiligen christianisierte. Einige Beispiele und Betrachtungen bei Manfred Oppermann, *Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu orientalischen Kulturen*, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, hg. von Maarten Vermaseren, Leiden 1981, 510-536, und Reinhold Merkelbach, *Mithras, Königstein/Ts.* 1984, Abb. 17, 117, 122, 137.

38 Darstellungen von reitenden Herrschern gehören zum fast kanonischen Typus, auch im abendländischen Mittelalter, beispielhaft mag die um 870 entstandene Bronzeplastik – oft fälschlich als Karl d. Gr. identifiziert – (heute in Paris, Louvre) sein (dazu Percy Ernst Schramm, *Der deutsche Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit 751-1190*, (1928) München 1983<sup>2</sup>, Abb. 43, S. 173-175. Außerdem s. das romanische Wandbild mit der Darstellung des reitenden Kaisers (laut der fragmentarischen Inschrift könnte es sich um Konstantin [d. Gr.] handeln) im Baptisterium Saint-Jean in Poitiers (Otto Demus [A. & M. Hirmer], *Romanische Wandmalerei*, München 1968 [Nachdruck 1992], Tf. XLV und dazu S. 139f.).

39 Heinz Meyer, *Geschichte der Reiterkrieger*, Stuttgart u. a. 1982, besonders 16-146; s. auch die Darstellung mit zahlreichen Bildbeispielen bei Wernher Gorbracht, *Das Abenteuer Pferd*, Bad Homburg 1976-1978, 2 Bde.

40 Merkelbach, *Mithras* (A. 37), 242.

41 Hier bieten sich eine Reihe von Beispielen an, die offensichtlich einer kanonischen Konzeption folgen, ohne auf lokale Spezifika zu verzichten, vgl. einige Tafelbilder (sog. Ikonen) in: *1000 Jahre russische Kunst*, AK Schleswig/Wiesbaden 1988/1989, Hamburg 1988, Tf. 89, 111, 179, 180 (alle beziehen sich auf den hl. Georg als Drachentöter, in einem Beispiel der Nowgoroder Schule um 1500 [Tf. 89] wird das Sonnenattribut als Sonnenschild gut *sichtbar*).

42 Die Umzeichnung der Reiter aus dem beschädigten Relief auf der Wand der Tempel von Meroe ist im AK: *Africa in Antiquity*, Brooklyn 1978, II fig. 36 enthalten. Postmeroitische Darstellungen bei Walter B. Emery (& Lawrence P. Kirwan), *The royal tombs of Ballana and Qustol*, Cairo 1938 (zusammenfassend Ders., *Egypt in Nubia*, London 1965, 57-90); dazu Scholz, *Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden?* *Meroitica* 10 (Berlin 1989) 317-352; s. auch Manfred Weber, *Blemmyer* (1998), RAC Suppl. Lfg. 9 (2002) 7-28.

Chosrau I. (531-579), der im Raum des Roten Meeres beachtenswerte Erfolge hatte, die die Ikonographie koptischer Stoffe nachweislich beeinflussen<sup>43</sup>.

Aus der sehr alten Ikonographie reitender und kämpfender Jäger – die noch bis in die Spätantike nachvollziehbar ist<sup>44</sup> – hat sich eine auch in nubischen Wandmalereien spürbare Typologie entwickelt.<sup>45</sup> Nubischer Hintergrund mit seinen Besonderheiten fügt sich nahtlos in die Ganzheit des christlichen Orients ein, in dem zwischen Kaukasus und Äthiopien Reiterheilige mit ihren weit zurückreichenden, oft mithraistischen Wurzeln populär geworden waren.<sup>46</sup> Schon Tomasz Górecki hat in einem beachtenswerten Beitrag<sup>47</sup> den Versuch unternommen, die Kriegerheiligen (= *milites Christi*), die in Faras dargestellt

43 Zwar basierte die Penetration Chosrau I./Husrav im Raum des Roten Meeres, besonders in Arabien (Nina Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin/Amsterdam 1969, 571ff.) auf seiner möglicherweise damals größten Kavallerie in der alten Welt, man kann aber auch davon ausgehen, daß dies kein Novum mehr war und daß es beiderseits des Roten Meeres große Reiterverbände gab. Ob die Darstellung auf einem Stoff aus Antinoë (6./7. Jh., heute Lyon), was Roman Ghirshman (*Iran II. Parther und Sasaniden*, München 1962, 236, Abb. 289) suggeriert, sich tatsächlich auf die Auseinandersetzungen mit den Aksumitern bezieht, scheint mir unsicher zu sein. Dunkelhäutige Krieger gab es auch im Ägypten der byzantinischen Zeit, deshalb könnte es sich bei der Darstellung auch um den Krieg von Chosrau II. (590-631) in Ägypten handeln (Alan K. Bowman, *Egypt after the pharaohs* (332 BC – AD 642), London 1986, 52).

44 Einige Beispiele bei Kurt Weitzmann (Hg.), *AK MMA New York 1977/1978, Age of spirituality*, New York 1979, Kat. Nr. 71, 76-81.

45 Die gesamte traditionsreiche Reiterikonographie Nubiens bedarf weitergehender Untersuchungen, die schon von Michałowski (*Kathedrale* (A. 1), 31) angesprochenen persischen Einflüsse (s. o. A. 39) müßten deshalb systematischer erforscht werden. M. E. reicht es wahrscheinlich nicht aus, sich nur auf die hellenistische und nachfolgende Zeit zu beschränken (Scholz, o. A. 32), man muß die gesamte Reiterproblematik im Niltal und ihre Ikonographie (eventuell sogar im Raum des Roten Meeres) berücksichtigen, um dabei z. B. auf die Art der Darstellung des Pferdes zu achten (ob man dabei auch Pferderassen bestimmen kann, bleibt für mich eine offene Frage). Damit wird eine Einbeziehung der Hippologie notwendiges Forschungspostulat.

46 Reiterheilige waren besonders im christlichen Orient sehr populär, man findet sie sowohl im Norden, in Georgien (z. B. Russudan Mepisaschwili und Wachtang Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Leipzig 1977, 173, 273, 281) und Armenien (z. B. Patrick Donabédian und Jean Michel Thierry, *Armenische Kunst*, Freiburg im Br. 1988, Abb. 126, 168, 347f., 367, 534), als auch im Süden, in Äthiopien (z. B. Walter Raunig (Hg.), *Religiöse Kunst Äthiopiens*, AK Stuttgart 1973, Kat. Nr. 1-3, 7f., 10, 12-15, 18-20 u. a.). Man kann deshalb nicht ausschließen, daß die reitenden *milites Christi* eine orientalische Erfindung sind, die sich später auch im Westen etabliert hat.

47 Tomasz Górecki, *Problèmes d'iconographie des saints militaires dans les peintures murales de la cathédrale de Faras* (polnisch mit französischem résumé), in: *Rocznik Muzeum Narodowego* (w Warszawie) 24 (1980) 173-258, mit umfangreichen Literaturangaben; s. auch ders., *Archangel and Saint Mercurios. New iconographical interpretation of two murals from Faras Cathedral*, *NUBICA I/II* (1987-1988) 1990, 535-540.

worden sind, zu klassifizieren und interpretieren.<sup>48</sup> Er kommt zu dem Schluß, daß in den Wandmalereien aus Pachoras auch solche Gestalten, die nur in Rüstung, aber ohne Nimbus und Beischrift *hagios*, dargestellt wurden, den Kriegerheiligen zuzurechnen sind.<sup>49</sup> Sie werden stehend dargestellt – im Gegensatz zu Merkurios, der als heiliger Reiter bezeichnet wird.<sup>50</sup> Weil er aber im Zentrum unserer Betrachtung steht, müssen für die Lösung unserer Fragen auch die anderen Reiterheiligen herangezogen werden.

Zu den allgemein bekannten Reiterheiligen gehören Georg<sup>51</sup>, Demetrios von Thessalonike<sup>52</sup>, Nestor<sup>53</sup>, Theodoros Teron<sup>54</sup>, Theodoros Stratelates<sup>55</sup>, Merkurios (s. u. 1.2) und Prokop<sup>56</sup>. Sie werden oft auch stehend oder nur als Brustbild<sup>57</sup> wiedergegeben. Byzanz und die nachbyzantinische Ikonographie kennt sie aber meist als Reiter. Im Orient kommen – wie noch gezeigt werden soll –

48 Ders., *Saints militaires*, 184ff.; s. auch William H. C. Frend, *The cult of military saint in Christian Nubia*, in FS Erich Dinkler (*Theologia crucis – signum crucis*), Tübingen 1979, 155-163.

49 Górecki, *Saints militaires* (A. 47), 179; selbstverständlich muß offenbleiben, ob immer eine bestimmende Beischrift vorhanden war, was sich in den oft nur fragmentarisch erhaltenen Malereien leider nicht eindeutig nachvollziehen läßt.

50 Górecki folgt in seiner Untersuchung der Annahme, daß es sich um den hl. Merkurios handelt (ebenda, 196), obwohl er anscheinend auch eine andere Lösung nicht ganz ausschließt (ebenda, 248ff.). In diesem Gesamtkonzept darf nicht verkannt werden, daß die Ähnlichkeiten zwischen der *vita* des Merkurios und der des Georg so groß sind, daß man von einer Gleichsetzung der beiden Heiligen sprechen kann. Im Westen verdrängte Georg sein »orientalisches« Vorbild gänzlich. S. dazu auch einige in Nubien gefundenen Texte über Merkurios (William C. H. Frend, *Fragments of an Acta Martyrii from Q'asr Ibrim*, *JbAC* 29 [1986] 66-70).

51 Zu Georg liegt eine umfangreiche Lit. vor. Man kann sich in diesem Rahmen auf die allgemeine Darstellung von John L. Flood (Sankt Georg, in *Mittelalter-Mythen* 1 [A. 33], 589-605, dort auch die wichtigste Lit. 603ff.) beschränken und bei der Ikonographie noch auf Sigrid Braunfels-Esche (Sankt Georg: *Legende, Verehrung, Symbole*, München 1976) und LChI VI (1974) 373-390 (Elisabeth Lucchesi Palli und S. Braunfels-Esche), Wolfgang Haubrichs, *Georg, Heiliger*, *TRE* 12 (1984) 380-385 mit 11 Abb.n) und Brigit Blass-Simmen, *Sankt Georg. Drachenkampf in der Renaissance*, Berlin 1991, hinweisen. S. auch Górecki, *Saints militaires* (A. 47), 182<sup>27</sup> und A. 58ff. Die Aktualität dieses Heiligen offenbarte sich in der Ausstellung des Diözesanmuseums in Freising (20. Mai - 21. Okt. 2001), zu der einige beachtenswerte Beiträge in dem von Sebastian Anneser u. a. hg. AK (Sanct Georg – der Ritter mit dem Drachen, Lindenberg i. All. 2001) veröffentlicht worden sind; s. auch Nachtrag.

52 LChI VI (1574) 41-45 (J. Myslivec); s. auch Günter Spitzing, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole*, München 1989, 83ff.; *OxDicByz* 1, 605f.

53 LChI VII (1976) 35-37 (G. Hartwanger)

54 LChI VII 444-446 (C. Weigert); *OxDicByz* 3, 2048f.

55 LChI VII, 447-451 (C. Weigert); *OxDicByz* 3, 2047.

56 LChI VII, 229f. (C. Weigert); zu den Reiterheiligen läßt sich auch der hl. Menas hinzufügen, s. hierzu einige Bemerkungen von Adam Łajtar & Ewa Wipszycka, *Martyrs who received two crowns*, *Journal of Juristic Papyrology* 32 (Warszawa 2002) 19-54.

57 Viele Beispiele dafür finden sich in den byzantinischen Objekten des Schatzes von San Marco in Venedig, vgl. *Der Schatz von San Marco in Venedig*, AK Köln 1985, Mailand 1984, u. a. 178/17b, 183-18c, Kat Nr. 19.

weitere Reiterheilige hinzu (s. u. 1.2.). Nach ihrer von Legenden umwobenen *Vita*<sup>58</sup> erlitten alle unter Diokletian (284-305) bzw. Maximian (285-305) das Martyrium. Zu den bekanntesten und populärsten der *vierzehn Nothelfer* ist sowohl im Morgen- als auch im Abendland der hl. Georg geworden.<sup>59</sup> Sein Ursprung ist in Syrien bzw. in Ägypten zu suchen.<sup>60</sup> Um ihn ist ein reicher Legendenkranz entstanden,<sup>61</sup> in dem er zum auferstandenen Helden wird, der aus dem Jenseits wiedergekommen ist, um als Retter in der Not und als Wundertäter, als *figura Christi* als *Christus militans* zu wirken.<sup>62</sup> Aus diesen Vorstellungen entstand eine reiche Ikonographie, die für die byzantinische<sup>63</sup> und abendländische<sup>64</sup> Ikonizität schon zusammengestellt worden ist, für den christlichen Orient bleibt sie jedoch unzureichend.<sup>65</sup> Um den Reichtum und die Vielfalt der Reiter-Ikonographie bewußter zu machen, kann man auf einige Beispiele hinweisen. Man findet sie in Wandmalereien ägyptischer Klöster,<sup>66</sup> als magische Gemmenbilder,<sup>67</sup> in einer Reihe von sinaitischen Tafelbildern,<sup>68</sup>

58 Günter, *Legende* (A. 13), 22ff.

59 Braunfels-Esche, *St. Georg* (A. 51), 130ff.; Johannes Georg Deckers, *Die Anfänge von Legende, Kult und Bild, in Sanct Georg* (A. 51), 43-53.

60 William C. H. Frend, *Fragments of the Acta S. Georgii from Q'asr Ibrim*, *JbAC* 32 (1989) 1990, 89-104; s. auch Karl Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, *Abh. Kgl. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-philol. & hist. Cl.* 25, 3 (1911) 186ff.

61 Klaus J. Dorsch, *Georgszyklen des Mittelalters* (Diss. Univ. Erlangen-Nürnberg), Frankfurt/M. 1983.

62 Christus als Bezwinger und Widersacher der dämonischen Kräfte gilt im theologischen aber auch im ikonographischen Sinne als Vorbild der »Soldaten-Heiligen«, dazu schon mit entsprechenden Abb.n Ethelbert Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1947<sup>3</sup>, 103-106, Abb.n 69-71; s. auch Fritz Tschirch, *Der heilige Georg als figura Christi*, in: FS Helmut de Boor zum 75. Geburtstag, Tübingen 1966, 1-19.

63 Temily Mark-Weiner, *Narrative cycles of the life of St. George in Byzantine art* (Diss.), 2 Bände, New York 1977; s. auch Nachtrag.

64 Braunfels-Esche, *St. Georg* (A. 59), 197-213; Dorsch, *Georgszyklen* (A. 61), 273-377; Blass-Simmen, *Sankt Georg* (A. 51), 23ff.

65 In diesem Zusammenhang ist auf die interessante Zusammenfassung äthiopischer Ikonizität von Stanisław Chojnacki in *Oswaldo Raineri, Santi guerrieri a cavallo*, Clusone 1996, 7-58 (auch englisch) hinzuweisen, in der sich auch Bemerkungen zu St. Georg finden (13ff.). S. auch Girma Fisseha, *Der hl. Georg in der äthiopischen Malerei*, in *Sanct Georg* (A. 51), S. 54ff.; Belting-Ihm verweist in ihrem wertvollen Artikel *Heiligenbild* (A. 19), 92 auf ihre in Vorbereitung befindliche Monographie: *Der heilige Reiter*, die jedoch m. W. noch nicht erschienen ist.

66 Jules Leroy, *La peinture murale chez les coptes (= PMC)*, M.IFAO XCIV & CI, Kairo I, 1975, Pl. 15, 39, 44f.; II, 1982, Pl. 4, 94f., 96f.; Paul van Moorsel, *PMC III: Les peintures du monastère de Saint-Antoine près de la Mer Rouge*, M.IFAO CXII, Kairo 1955, Pl. 39f., 45f., 89f., 91f., 93f., 95f., 97f.

67 Campbell Bonner, *Studies in magical amulets chiefly Græco-egyptian*, Ann Arbor 1950, Nr. 294-306, 309, 311, 314f., 318-326; Müller, *Von Teufel* (A. 24), Abb. 7-9, mit der vorangegangenen Literatur; s. auch Belting-Ihm, *Heiligenbild* (A. 19), Abb. 7.

68 Weitzmann, *The monastery* (A. 25), Pl. 29, 31.

in Reliefs, sowohl auf Kirchenfassaden als auch auf liturgischen Gegenständen,<sup>69</sup> schließlich als Wappen, Münzprägungen, Orden und Schutzbilder<sup>70</sup>. Dieser Ikonographie scheint die militärische, manchmal prachtvolle Ausrüstung von Reiter und Pferd gemeinsam zu sein. Der Reiter ist inzwischen zum Attribut des Pferdes geworden, ursprünglich aber stand es alleine im Zentrum religiöser Ikonographie, die dann infolge der Reitkunst und später durch die Christianisierung eine Umgestaltung erfuhr.

1.1.1. Das Pferd, dem seit der Bronzezeit eine bedeutende Rolle in fast allen Kulturen der alten Welt zufiel, wurde im Alten Testament als Tier der Feinde des biblischen Volkes oft negativ bewertet.<sup>71</sup> Wahrscheinlich seit der Zeit der Könige wird es dann zum Symbol der Schönheit (Hld 1:9) und eines positiv verstandenen Kampfes.<sup>72</sup> In der Johannes-Apokalypse wird es sogar zum Reittier Christi (Apk 19:11-14), z. B. in der Deckenmalerei der Seitenkapelle der Krypta aus dem 11. Jh. in der St. Étienne-Kathedrale zu Auxerre.<sup>73</sup> Die vier Reiter der Apokalypse (6: 2-8), die dort ebenfalls zu sehen sind, visualisieren dagegen über Jahrhunderte und sogar bis in die Moderne die sprichwörtlichen Symbole der Vernichtung und des Schreckens.<sup>74</sup>

Die weitreichende symbolische Bedeutung des Pferdes, dem Klugheit, Treue, Mut, Stolz, und die Empfindungen von Freude und Trauer zugeschrieben werden,<sup>75</sup> kann in dieser Betrachtung nur auf die Kulturen des (östlichen) Mittelmeerraumes und des Niltals beschränkt werden. Man findet in diesem Raum zwei beachtenswerte Aspekte religiöser Bedeutung des Pferdes: den solaren, der bereits angesprochen wurde, und den jenseitigen.<sup>76</sup> Auch in der

69 Vorzügliche Beispiele finden sich in San Marco, vgl. A. 57, 182/18a, 258, e, Kat. Nr. 40; s. auch Sanct Georg (A. 51), Katalog Nr. II 20ff., S. 149ff. Nr. II 29ff.

70 Neben zahlreichen literarischen Überlieferungen finden sich gute Beispiele im morgen- und abendländischen Raum, vgl. Braunfels-Esche, St. Georg, Abb. 95ff.; AK Sanct Georg (A. 51), 129ff.

71 Claus Westermann, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: Bernd Janowski u. a. (Hgg.), Gefährten und Feinde des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1993, 90-111, hier 96f.

72 Othmar Keel, Allgegenwärtige Tiere, in: Janowski, Gefährten, 155-198, hier 183.

73 Demus, Romanische Wandmalerei (A. 38), Tf. LV, 124f., dazu S. 145f.

74 Reiter der Apokalypse sind nicht nur sprichwörtlich, sondern auch ikonisch reich belegt; aus der kaum noch erfaßbaren Literatur (Gertrud Schiller, Ikonographie der christl. Kunst, Gütersloh 1990, Bd. 5/Text, unzureichend) kann man beispielhaft auf Frits van der Meer, Apokalypse. Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst, Freiburg u. a. 1978 (hier besonders 119ff.), verweisen.

75 So in einigen Lexika der Symbolik, vgl. Manfred Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbole, Stuttgart 1991<sup>5</sup>, 566f.

76 Der jenseitige Charakter des Pferdes offenbart sich in einigen Mythologien, die darauf schließen lassen, daß das Pferd in einigen Religionen besonderen Stellenwert erlangt hatte (Mircea Eliade, RGG<sup>3</sup> V (1961) 307f.). Immer noch ist die Darstellung u. Bewertung von Joseph WIESNER, Fahren und Reiten (ARCHAEOLOGIA HOMERICA) Göttingen 1968, in dieser Hinsicht von Bedeutung.

späteren christlichen Reiter-Ikonographie reflektieren die Pferde – besonders durch die Ikonizität der Farbe – diese Aspekte, die bis zu vergleichsweise trivial anmutenden Beispielen der Gegenwart reichen (Farben der Pferde in »Western«-Filmen). Der Schimmel wird zum Träger von Lichtgestalten, der Rappe zur Personifikation des Bösen.<sup>77</sup>

Die klassische Verbindung der Sonnenrosse mit der Quadriga wirkt sich in ihrer mythologischen Umhüllung noch weit über das Mittelalter aus. Aber auch Assoziationen mit Morgenwind bzw. Morgenröte sind traditionsreich. Schon im Alten Ägypten heißt es: *Die Pferde Thutmosis (IV.) sind schneller als der Wind* (Urk. IV,1541, 13). Das Pferd wird sowohl in skythischen Bestattungen als auch in denen der Herrscher im Dodekaschoinos in Qustol/Ballana zum Seelenführer. Deshalb durften Pferde in diesen Gräbern nicht fehlen.<sup>78</sup> Ob in Qustol/Ballana verwandte skythische Vorstellungen eingeflossen sind,<sup>79</sup> ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Grundsätzlich ist festzuhalten, daß Pferde, ihre Zucht und Popularität, im südlichen Niltal sowohl bei den Kuschiten als auch später bei den Meroiten lange belegt sind. Auch hier wurden sie mitbestattet (z. B. in el-Kurru<sup>80</sup>). Daß diese Tradition sich in Nubien, aber auch im gesamten Kulturraum um das Rote Meer fortsetzte, bestätigt sich

77 Es bleibt zu überlegen, inwieweit im Frühchristentum der Kampf mit dem Bösen einen Stellenwert erreichte, der nicht übersehen werden darf. Auf ägyptischem (nubischem) Boden dürfte u. a. die im christlichen Orient sehr verbreitete Makarios-Lehre (Jouko Martikainen, Das Böse in den Schriften des Syrsers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum; Werner Strothmann, Die erste Homilie des Alexandriners Makarios, beide Beiträge in Ders. (Hg.), Makarios-Symposium über das Böse, Wiesbaden 1983, 36-46; 99-308) besondere Popularität erlangt haben, die auch in gnostischen Vorstellungen zu finden ist. Daß in gnostischen Strömungen die Auseinandersetzung mit dem Bösen und dessen Beseitigung zum zentralen Thema ihrer Lehre geworden ist, ist allgemein bekannt (Carsten Colpe, in: Ders. und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hgg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt/M. 1993, 35-62), immer noch unzureichend ist die Frage nach der Verarbeitung dieses Themas in der gnostischen Ikonizität behandelt worden, obwohl Konsens darüber besteht, daß Mani (216-276?) es war, der das Bildliche in seinem *Ārdahang* zum wichtigen Medium religiöser Botschaft erhoben hatte (L. J. R. Ort, Mani, Leiden 1967, s. Register: *Ārdahang*; Peter Nagel, Ζωγραφείν und das »Bild« des Mani in den koptisch-manichäischen Texten, in Hermann Goltz (Hg.), Eikon und Logos 1/FS Konrad Onasch, Halle/Saale 1981, 199-238) und damit einen wichtigen Ansatz für die Entstehung der christlichen Ikonographie geliefert hat, aus der auch die bis heute funktionierende, aus dem persischen Dualismus resultierende Symbolik der Farben: Schwarz = das Böse, Weiß = das Gute entstanden ist.

78 Die nach den Emery- (Ballana and Qustol (A. 42) Ausgrabungen rekonstruierten Pferde mit der Originalausstattung befinden sich heute im Kairo-Museum (vgl. Abb. in Emery, Nubia [A. 42], Pl. VII) und seit neuesten auch in Nubia-Museum in Assuan.

79 Dazu schon Scholz, Kuschitische Umwelt (A. 42), 324ff.

80 Emery, Nubia (A. 42), 213; s. auch Piotr O. Scholz, Nubien. Geheimnisvolles Goldland der Ägypter, Stuttgart 2005, 91ff.

vielerorts, auch hier kannte man seit langem nicht nur Sattelbaum, sondern auch Steigbügel.<sup>81</sup>

Das Pferd wurde zum Reittier des Horus<sup>82</sup> und deshalb auch zum Symbol des siegreichen Königs, des irdischen Horus.<sup>83</sup> Man erkennt an dieser Aufwertung, daß das Pferd schon in vorchristlicher Zeit Sakralität erlangt hatte, die dann im christlichen und auch im islamischen Kulturkreis – unter etwas anderen Vorzeichen – fortlebte.<sup>84</sup> Den Reiterheiligen kam eine besondere Rolle im Kult zu, sie folgten als *militia Christi* ihren gnostisch-geistigen Athleten-Vorbildern.<sup>85</sup> Die besondere Erhabenheit des siegreichen Reiters wurde durch Zäumung, Sattel, Schabracke, prunkvolle Ausstattung seines Pferdes mit kleinen Rasseln, einer Glocke und Riemen mit Rosettenverzierungen (so in der Darstellung in Faras) hervorgehoben.<sup>86</sup> Dem paßte sich die Ausrüstung des Reiters an, zu der Schild und oft (Kreuz)Speer/Lanze gehörten, um den Feind zu besiegen. Die Reiterheiligen, die mit ihrer Ausrüstung ihre Feinde, denen sie sich schon von weitem durch ihre Rasseln und die Glocke ankündigten, in Schrecken versetzten, werden als Kämpfer gegen das Böse, gegen die Übel dieser Welt, die häufig in der Gestalt des Drachens versinnbildlicht wurden, dargestellt.

1.1.2. Das Motiv des Übeltöters geht im Niltal auf Horus zurück, der im bekannten Fenstergitter aus Bawit (heute Louvre) (Abb. 2)<sup>87</sup> als Sieger über Krokodil/Drachen, der Verkörperung von Seth – der als das Böse schlechthin verstanden werden kann – dargestellt wird.<sup>88</sup> Es entstand ein Topos, der sich aus verschiedensten Quellen speiste; die biblisch-apokryphe Tradition des

81 Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, ANTIKE WELT, Sonderheft 1986/87, 118, 125ff., Abb. 167, 178; Ders., Nubien (A. 80), Abb. XX.

82 Bergman, Horus (A. 32), 17ff.

83 Bergman, Horus (A. 32), 19; s. auch Erik Hornung & Elisabeth Stachelin (Hgg.), Skarabäen und andere Siegelamulette aus den Basler Sammlungen, Mainz 1976, 131.

84 Faras, *El<sup>2</sup> II* (1965) 784-787 (F. Viré); G. Rex Smith, *Medieval Muslim horsemanship*, The British Library, London 1979.

85 Han J. W. Drijvers, *Athleten des Geistes*, in Jacob Taubes (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie 2*, Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, 109-120.

86 Hierzu besonders die apotropäische Bedeutung und Geschichte der Glocke, vgl. *Musik in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Friedrich Blume, Kassel u. a., Band 5 (1956) 267-291, besonders 267ff.

87 Abb. auch in AK (Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm) Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Wiesbaden 1996, Kat.-Nr. 17, S. 84.

88 Seth, der Widersacher und Bruder des Horus (Emma Brunner Traut, *Alt-Ägyptische Märchen*, Köln/Düsseldorf 1963/1991<sup>10</sup>, Nr. 13) wird Typhon gleichgesetzt (Theodor Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prag 1940-1941 [Nachdruck Hildesheim 1991], 309f.), der wiederum sowohl in den mythischen, als auch in späteren ikonischen Überlieferungen mit dem Drachen identisch ist.



Abb. 2: Übeltäter als Horus: Fenstergitter aus dem 4. Jh., heute im Louvre in Paris (Département des antiquités égyptiennes, InvNr. E 4850).

Danielbuches<sup>89</sup> zeichnet das prototypische Bild des Siegers über den Drachen, was sich später die gnostische Literatur zu eigen machte (z. B. im »Perlenlied« der *Thomasakten*<sup>90</sup>). Berücksichtigt man weiter die schon erwähnte apokalypt-

89 Otto Plöger, *Zusätze zu Daniel*, *JüdSchriftHell-römZ*, Gütersloh 1973, I,1, S. 84ff., dazu s. auch 64ff.

90 Han J. W. Drijvers, *Thomasakten*, in: *Neutestamentliche Apokryphen*, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Band II, Tübingen 1989, 344-348 (besonders 109:21-34, 111: 57-61), s. auch 315-319. Die gnostischen Voraussetzungen (s. o. A. 77), die in der nubischen Ikonographie vorkommen (Scholz, *Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: Das Christusbild*, *NUBICA I-II* (1987-1988) 565-584; Ders., *Das nubische Christentum und seine Wandmalereien*, in: Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), *Dongola-Studien* (A. 29), 177-51) setzen sich auch bei den Reitervorstellungen, besonders bei den Drachenkämpfern durch. Die Tatsache, daß schon im *Decretum Gelasianum* (6. Jh.) die Georgslegende verboten wurde, weil sie angeblich häretische Inhalte (man könnte auch von gnostischen sprechen) vermittelte (Merkelbach, *RAC* 4 (A. 94), 245f.), spricht für die Einbindung an die sog. gnostische Kunst.

tische Tradition, in der der Erzengel Michael (Off. 12:7ff.) zum Drachentöter wird und deshalb seine Darstellung sich auch in Faras auf der anderen Seite des Südwesteingangs der Kathedrale befindet, um mit Merkurios eine programmatische Einheit zu bilden (Abb. 3),<sup>91</sup> so erkennt man die Vorbilder, die sich zum klassischen Drachentöter entwickelt haben, der allgemein mit der Gestalt des hl. Georg assoziiert wird,<sup>92</sup> auch wenn er nur einer von vielen war, die als Reiter mit dem Drachen kämpften. Der hl. Georg scheint in der christlichen Ikonographie für den Übeltöter charakteristisch geworden zu sein, obwohl – wenn die Beischrift fehlt – seine spezifischen Erkennungszeichen gegenüber anderen Reiterheiligen nicht sonderlich ausgeprägt sind. Trotz des für ihn charakteristischen *Schimmels* kommt es im Abendland in späteren mittelalterlichen Beispielen dazu, daß er auch einen *Fuchs* reitet.<sup>93</sup> Daraus folgt, daß Reiterheilige in ihrer ikonographischen Festlegung austauschbar sein konnten. Das eigentliche Wesen der Reiterheiligen liegt in ihrem Sieg über den Drachen.<sup>94</sup>

Die Etymologie des Wortes Drache<sup>95</sup> geht auf  $\delta\rho\acute{\alpha}\kappa\omega\nu$  zurück und bedeutet eigentlich Schlange, wie es auch in der Offenbarung (12: 9) heißt:

Da wurde der gewaltige Drache gestürzt, die alte Schlange, genannt Teufel und Satan, der die Welt verführt –.<sup>96</sup>

Religionsphänomenologisch umfaßt dieser Begriff – nicht nur in der biblischen Umwelt – eine breite semantische Skala, die Interpretationen großen Raum

91 Vgl. Seipel, Faras (A. 2), Nr. 27, S. 95-97 [M. Łaptaś]. Zwar fehlt in der Inschrift der Engelsname, man kann aber aufgrund der Bezeichnung Archangelos und dem ikonographischen Kontext davon ausgehen, daß es sich um Michael handelt (anders S. Jakobielski, der sich für Gabriel ausspricht).

92 Lutz Röhrich, Drache, EM III (1981), 795ff.; Flood, Sankt Georg (A. 51), 599ff.

93 In Folge der wachsenden Zahl der Reiterheiligen erscheint im Spätmittelalter St. Georg auf einem fuchsfarbenen Pferd, um St. Martin den Schimmel zu überlassen (Erna und Hans Melchers, Das grosse Buch der Heiligen, München 1996, 244), was aber die byzantinische und orientalische Ikonographie nicht berührte.

94 Die Lit. über Drachen ist sehr umfangreich, ich verweise auf die verwendeten und auf die Gesamtdarstellungen: Reinhold Merkelbach, Drachen, RAC 4 (1959) 226-250; Paul Newman, The Hill of the Dragon. An enquiry into the nature of Dragon legend, Totowa & New Jersey 1979; Röhrich, EM III (A. 92), 787-820; Margarete Schlüter, »Derāqon« und Götzendienst (Diss. Univ. Köln 1981), Frankfurt/M u. a. 1982, besonders 14-61; J. W. van Henten, Dragon, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 1995, 504-9; J. Beltzer, Neues Bibel-Lexikon, hg. von Manfred Görg, Band 1, Zürich u. a. 1991, 444-46; Winder McConnell, Mythos Drache, in Müller & Wunderlich, Mittelalter-Mythen (A. 33) (1999) 171-183.

95 Röhrich, EM III (A. 92), 789f., Schlüter, »Derāqon« (A. 94), 14ff.

96 S. dazu Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HdbNT 16a), Tübingen 1974, 167f. M. E. könnte man hier der Frage der Relation zwischen den Engeln und Heiligen (eventuell ihrer Emanationen?) nachgehen, was aber den Rahmen sprengen würde. Es ist aber unzweifelhaft, daß die Angelologie sowohl für die religiöse Vorstellungen als auch für die Ikonographie in Nubien eine zentrale Rolle spielte.



Abb. 3: Erzengel (Michael?) aus Faras (Pachoras), Wandmalerei aus dem 10. Jh., heute im Muzeum Narodowe in Warschau (InvNr. 149.671).

bietet.<sup>97</sup> Im Laufe der Zeit entwickelte sich die Vorstellung von phantastischen Mischwesen, von denen spätantike und frühchristliche Literatur und Malerei voll sind.<sup>98</sup> Weil der Teufel als Personifikation des Bösen, als großer Verwandlungskünstler galt und gilt, ist es nicht erstaunlich, daß er als Drache erscheint.<sup>99</sup> Für die sich vielseitig wandelnde Darstellung des Bösen ergaben sich also alle nur erdenklichen visionären und phantastischen Aspekte, denen keine Grenzen gesetzt zu sein schienen, wenn man die Rezeption des Drachens in seinen zahlreichen Manifestationen bis in die Gegenwart verfolgt.<sup>100</sup> Aus der ägyptischen Tradition gelangte in die Vorstellung ein Krokodil, aus der orientalischen die von geflügelten Dämonen.<sup>101</sup> Schließlich entstand eine synkretistische Ikonographie, die alle bis dahin bekannte Elemente aufgesaugt und verarbeitet hat. In ihr geht es nicht nur um eine historische Frage, sondern es offenbaren sich in ihr auch tiefenpsychologisch bedingte universalistische, archetypische Wahrnehmungen.<sup>102</sup> Der Drache wird zum Symbol, zur einzigartigen Verkörperung des Wesens des Bösen, das in allen vier Elementen zu Hause ist, weil er fliegen, schwimmen, kriechen und Feuer spucken kann.<sup>103</sup> In seiner Ambivalenz besitzt er eine gewisse Omnipotenz über alle Seinsmöglichkeiten. Man kann ihm – wie dem Bösen – überall begegnen, man kann vor ihm nirgends sicher sein, weshalb der Mensch der Hilfe eines göttlichen Boten (in der Apk. 12 wird der Drache vom Engel vertrieben) oder Heiligen bedarf, um seiner Herr zu werden. Der Kampf mit dem Drachen, der im Frühchristentum und im Mittelalter als tatsächliche immer lauende Gefahr begriffen wurde, gewinnt eine metaphorische Größe. Der Übeltäter visualisierte sich eigentlich im Unsichtbaren als rettender Reiter, der – im Sinne der »Lebendigkeit des Bildes«<sup>104</sup>

97 Merkelbach, RAC 4 (A. 86), 233ff.; Röhrich, EM III (A. 92), 788; Hans Egli, Das Schlangensymbol, Olten/Freiburg i. Br. 1982.

98 Röhrich, EM III (A. 92), 790f.; Jurgis Baltrušaitis, Das phantastische Mittelalter, Frankfurt/M. u. a. 1985, 192-252; Hans Schöpf, Fabeltiere, Graz 1988, besonders 106-112, 135-163.

99 Die Lit. über den Teufel und sein Wesen ist umfangreich, neben dem Klassiker Gustav Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipzig 1869 (Nachdruck: Nördlingen 1987), siehe auch Erwin Reisner, Der Dämon und sein Bild, Frankfurt/M. 1947/1986, besonders 73ff.; Alfonso di Nola, Der Teufel, München 1990, besonders 49-236; Colpe, Das Böse (A. 77), 63-98.

100 John Clute & John Grant (Hgg.), The encyclopedia of fantasy, London 1997, 295ff.

101 Volkert Haas, Magie und Mythen in Babylonien, Gifkendorf 1986, 194ff.; Othmar Keel, Drachenkämpfe noch und noch im Alten Orient und in der Bibel, in Sanct Georg (A. 51), 14-26.

102 Joseph L. Henderson, Der moderne Mensch und die Mythen, in: Carl G. Jung u. a., Der Mensch und seine Symbole, Olten 1968/1979<sup>8</sup>, 122f.; di Nola, Der Teufel (A. 99), 23ff.; EM 3 (A. 92), 813f.

103 Röhrich, EM 3 (A. 94), 790; s. o. A. 94.

104 Die umfangreiche Problematik der »Lebendigkeit des Bildes« habe ich zu thematisieren versucht in: Lebendigkeit der Bilder als Bestandteil der Frömmigkeit des orientalischen Christentum. Ein Entwurf (eine baldige Veröffentlichung ist vorgesehen). Es handelt sich um ein Phänomen, das im Alten Ägypten längst bekannt war [Cyril Aldred, LÄ 1 (1975) 793-795;

– stellvertretend für den Beter den Kampf gegen das Böse, gegen alle Personifikationen des Teufels, auf sich nahm. Damit scheint sich aber auch die Fortsetzung einer gewissen doppelten »Lebendigkeit des Bildes« – die schon im Alten Ägypten bekannt war – zu offenbaren, auch das Böse ist ständig anwesend und lebendig.

Deshalb kann gefragt werden: wer ist eigentlich der, der von Merkurios besiegt wird? Ob man im Sinne von Michałowski (und Górecki) antwortet, hängt davon ab, ob man von einer eindeutigen Darstellung des Julian Apostata (332-363) ausgehen kann und weiter von der Frage, für wen im übertragenen Sinn der abtrünnige Kaiser steht.

In solchen Zusammenhängen sind historische Tatsachen unerheblich, die ein anderes Bild des Kaisers als die christlich-patristische Tradition es überliefert, zeichnen.<sup>105</sup> Die frühchristliche Kirchentradition, die auch für die Entstehung der christlichen Ikonographie des alleinigen Herrschers des römischen Imperiums (seit 362) berücksichtigt werden muß, ist entscheidend für die Rezeption des heute sehr differenziert gesehenen Kaisers.<sup>106</sup> Gregor von Nazianz (um 275-390)<sup>107</sup>, sein Zeitgenosse, schrieb niederschmetternde Reden gegen Julian, die man stellenweise im Wortlaut lesen muß, um sich bewußt zu werden, wie sie damals rezipiert werden konnten.<sup>108</sup> In seiner ersten Rede stellt er u. a. fest:

Und damit meine Rede noch feierlicher ist, rufe ich euch alle, ihr himmlischen Kräfte, euch alle, ihr Engel, die ihr den Sturz des Tyrannen bewirkt, die ihr nicht einen Seon, König der Amorrhäer, nicht einen Og, König von Basan, die nur unbedeutende Herrscher waren und nur Israel, einen kleinen Teil der Erde, bedrängt hatten, vernichtet habt, sondern den Drachen, den

grundlegend Erik Hornung, *Die Tragweite der Bilder. Altägyptische Bildaussagen*, *Eranos-Jahrbuch* 48 (1978) 183-237] und sich in der koptischen Frömmigkeit fortgesetzt hat, in der die koptischen Quellen von »lebendigen Fresken (Bildern)« sprechen (C. Detlef G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandria*, *Abh. Heidelberger Akad. Wiss.*, Heidelberg 1968, 26f.).

- 105 Neben der klassischen immer noch unentbehrlichen Biographie von Joseph Bidez, *Julian der Abtrünnige* (französisch 1930), München 1940 s. auch Richard Klein (Hg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978; René Braun et Jean Richer (Hgg.), *L'Empereur Julien. (I) De l'histoire à la légende (331-1715). Études rassemblées*, Paris 1978, (II) *De la légende au mythe*, Paris 1981; Adolf Lippold, *Iulianus*, *RAC* 19 (1999) 442-483 (mit Lit.).
- 106 Klaus Rosen, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, *JbAC* 40 (1997) 126-146. Man kann bei allem Verständnis für die Position des Kaisers, das heute von vielen Historikern gezeigt wird, nicht verkennen, daß der Kaiser nicht zimperlich war, was z. B. Morde – auch in der eigenen Familie – anlangte.
- 107 Zusammenfassend mit Lit.: Justin Mossay, *TRE* 14 (1985) 164-173; Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings (Hgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u. a. 1998, 262-266 (C. Hartmann).
- 108 Gregor von Nazianz, *Reden 1-20*, übersetzt und bearbeitet von Philipp Haeuser, *BKV* 59, München 1928, 71; s. dazu J. Bernardi, *Les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, in Braun & Richer (A. 105), 89-98.

Apostaten, den Hochmut der Assyrer, den gemeinsamen Widersacher und Feind aller, den weithin herrschenden Wahnsinn und Schrecken der Erde, den vielfachen Gotteslästerer.

Es ist nicht eindeutig, daß das biblische Bild des Drachens dem des Kaisers gleichgesetzt wird. In den weiteren Ausführungen Gregors von Nazianz werden alle nur erdenklichen rhetorischen Schmähungen verwendet, die die feindselige Haltung der Christen gegenüber dem abtrünnigen Kaiser für die weiteren Jahrhunderte bestimmt und die Legendenbildung bis hin zur *Legenda aurea* gefestigt haben.<sup>109</sup> In den legendären Erzählungen nimmt der hl. Mercurios – der über die Übersetzungen ins Lateinische auch im Abendland bekannt geworden ist – eine besondere Stellung ein. Christus (in späteren Versionen die Muttergottes) verkündet Basilius d. Gr., dem Zeitgenossen Julians (*Vita des heiligen Basilius* von Pseudo-Amphilochius) in einer Traumvision, daß er den Geist des hl. Mercurios beauftragt habe, die »Schlange«, den abtrünnigen Kaiser, zu töten!<sup>110</sup>

Der hl. Mercurios, von dem noch die Rede sein wird, ist in diesem Kontext nur noch von sekundärer Bedeutung; viel wichtiger erscheinen zwei andere Aspekte, die sich mit Julianus verbinden. Der erste bezieht sich auf seine positive Einstellung zum Mithraismus und zum Helios-Kult, der zweite berührt den Kern der Trauerrede des Philosophen und Freundes des Kaisers, Libanios (Ort. XVIII f., XXIV), in der er – wie Bidez zusammenfassend formulierte<sup>111</sup> –

den Toten als Auserwählten der Götter und Wohltäter der Menschheit beweint und kurz darauf den christlichen Soldaten brandmarkt, der seiner Meinung nach in verräterischer Weise den Kaiser mit der Lanze durchbohrt hatte.

Beide Aspekte spiegeln sich in der Legende wider, der christianisierte Sonnenreiter durchbohrt den Drachen, die Schlange, den Feind des Christus, d. h. den Julian Apostata.

Die von Górecki<sup>112</sup> publizierte Rekonstruktion erlaubt, sich von der unter den vorderen Hufen des Pferdes liegenden Gestalt eine Vorstellung zu machen, also von dem, was in dem erhaltenem Fragment kaum noch zu erkennen ist. Eine Inschrift ist nicht zu sehen; ob es sich also tatsächlich um den abtrünnigen Kaiser handelt, muß daher offen bleiben, obwohl, wie gezeigt worden ist, für ihn auch jede andere Personifikation des bösen Gottesfeindes<sup>113</sup> stehen kann.

109 Richard Förster, *Kaiser Julian in der Dichtung alter und neuer Zeit* (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, V, 2), Berlin 1905; Braun & Richer (A. 105), besonders 231–425.

110 Bidez, *Julian* (A. 105), 358.

111 Bidez, *Julian* (A. 105), 355.

112 Górecki, *Saints militaires* (A. 47), 197, Abb. 10 (eine weitere Rekonstruktion findet sich auch bei Elisabeth Lucchesi-Palli, *Some parallels to the figure of St. Mercurius at Faras*, in *Cambridge*, 162–169, Abb. 1).

113 Wolfgang Speyer, *Gottesfeind*, *RAC* 11 (1981) 996–1043, besonders 1028f.

In erster Linie ist deshalb die programmatische Aussage entscheidend, daß der heilige Reiter immer über alle erdenklichen Formen des Bösen den Sieg davon tragen wird. Sollte tatsächlich Julian Apostata als Verkörperung des Bösen in Pachoras dargestellt worden sein, so liegt die Gleichsetzung des Reiters mit dem hl. Merkurios sehr nahe.

1.2. Merkurios (wahrscheinlich aus syrisch Mār Qorios) gehört der christlich-orientalischen Tradition an.<sup>114</sup> Daß er auch im Abendland bekannt wurde, verdankt er seiner Verbindung zu Julian Apostata und der lateinischen Version seiner Vita.<sup>115</sup> Man kann nicht ausschließen, daß die Trauerrede des syrischen Philosophen Libanios (314-393)<sup>116</sup> – immerhin eines Zeitgenossen des Gregor von Nazianz und anderen schreibenden christlichen Feinden des umstrittenen Kaisers – Tatsachen widerspiegelt. Daß es im römischen Heer im Krieg gegen Persien Christen als Soldaten gegeben hatte, steht ebensowenig zur Debatte, wie ihre Feindschaft gegenüber dem *pontifex maximus*, der sich als der Alleinherrscher über das Römische Imperium verstand.<sup>117</sup> Aus diesen Gründen kann ein Attentat durch Christen nicht ausgeschlossen werden, was für die rhetorischen kaiserfeindlichen Tiraden der christlichen Schriftsteller eine Erklärung wäre. Man wollte möglicherweise versuchen, eine der größten Sünden, einen Mord am Herrscher, zu legitimieren, in dem man die Beseitigung eines Teufels, zu dem Julian Apostata geworden war, zu einer christlichen Pflicht erklärte.

Merkurios gehörte in Ägypten und im Niltal zu den sehr populären Heiligen, wofür viele im Umlauf befindliche Versionen seiner Legende sprechen.<sup>118</sup> Er war aber nicht der einzige orientalische Reiterheilige, den man im Niltal verehrte; es gab auch andere, im Abendland kaum, wenn nicht sogar unbekannt.<sup>119</sup> Die schriftlichen und ikonographischen Quellen nennen neben den im Niltal populären Heiligen wie Georg<sup>120</sup> und Theodor<sup>121</sup> z. B. auch Apollo (Apoli),

114 LThK 7 (1998) 145f. (Hans Reinhard Seeliger); De Lacy O'Leary, *The saints of Egypt in the Coptic calendar*, London/New York 1937, 201f.; K. G. Kaster, LChI 8 (1976) 10-13.

115 Neben der Untersuchung von Förster, *Kaiser Julian* (A. 109) kann noch auf die Abhandlung von Käte Philip, *Julianus Apostata in der deutschen Literatur* (Berlin/Leipzig 1929) hingewiesen werden.

116 Libanios, *Autobiographische Schriften*, hg. und übersetzt von Peter Wolf, Zürich/Stuttgart 1967, s. Einleitung 7-23.

117 Lippold, RAC 19 (A. 105), 479.

118 Tito Orlandi, *La leggenda di S. Mercurio e l'uccisione di Giuliano*, Studi copti, Milano 1968; Ders., *Passione e miracoli di S. Mercurio*, Milano 1976; s. auch Frend, *Fragments* (A. 50).

119 Vieles deutet darauf hin, daß einige orientalische Reiterheilige im Abendland in der Zeit der Kreuzzüge (Peter Pfister, *Die Verehrung des hl. Georg im Westen*, in *AK Sanct Georg* (A. 51) 64ff.) besonders intensiv rezipiert wurden, was sich sowohl in Legenden als auch in der Ikonographie manifestierte (M. Restle, LMA 5 (1992) 1528, unzureichend); s. auch Sylvia Hahn, *Die Ikonographie des hl. Georg*, in *Sanct Georg* (A. 51), 92-96.

120 O'Leary, *The saints* (A. 114), 140-145; Theofried Baumeister, *Martyr invictus*, Münster 1972, 90f.

Basilides, Claudius Stratelates, Menas, Philotheos, Phoibammon, Sisinnios, Viktor.<sup>122</sup> Sie alle werden als Reiter dargestellt, die ältesten Beispiele dieser Ikonographie stammen aus Ägypten,<sup>123</sup> was sich für den auch in Byzanz verbreiteten Typus präjudizierend ausgewirkt zu haben scheint<sup>124</sup>. Ohne auf die Breite der Problematik der Reiterheiligen einzugehen, muß es in diesem Rahmen genügen, sich dem hl. Mercurios und seiner Rezeption in Nubien zuzuwenden.

1.2.1. Der hl. Mercurios gewann in Nubien, aber auch in Äthiopien besondere Bedeutung. In Ländern des alexandrinischen Patriarchats tritt er auch in islamischer Zeit als Beschützer der Christen und als Initiator des Kirchenbaus auf, den die Kalifen unter seinem Einfluß sogar gestatteten.<sup>125</sup> Trotzdem erreichte er niemals die Popularität des hl. Georg, der traditionell bis heute in der äthiopischen sakralen Malerei zu finden ist.<sup>126</sup> Die nubischen Quellen, die angesichts der weitergehenden Forschungen noch nicht vollständig sind, lassen annehmen, daß dieser Reiterheilige in Nubien einen besonderen Stellenwert hatte und fast zu einem Patron dieses Landes wurde. Legendäre schriftliche Berichte über ihn sind in Qasr Ibrim gefunden worden,<sup>127</sup> ikonische in fast allen auf uns übergekommenen Denkmälern der nubischen monumentalen Malerei. So begegnet uns Mercurios in den Bildnissen in Abd el-Qadir<sup>128</sup>, Abdallah Nirqi<sup>129</sup>, Alt-Dongola<sup>130</sup>, um die wichtigste Fundorte zu nennen. Ob es sich dabei immer zugleich um einen Heiligen handelt, scheint nicht eindeutig zu sein, obwohl eine pauschalisierende Tendenz besteht, alle diese Darstellungen als die des hl. Mercurios zu bezeichnen.<sup>131</sup> Elisabeth Lucchesi-Palli hat sich

- 121 O'Leary, *The saints* (A. 114), 262-265; Theofried Baumeister, *Der heilige Theodor in Nubien*, in: ISNS Heidelberg 1982, 211-217.
- 122 Die Reihenfolge ist aus praktischen Gründen alphabetisch angegeben, um das rasche Auffinden in O'Leary, *The saints* (A. 114), 80f., 101ff., 111, 194ff., 228ff, 258f., 278ff. zu erleichtern.
- 123 C. C. Walters, *Monastic archaeology in Egypt*, Warminster 1974, Abb. XXXII, XXXVI, XXXVII, 41, und die schon zitierten Beispiele bei Leroy (A. 66) und van Moorsel (A. 66).
- 124 Belting-Ihm, *Heiligenbild* (A. 19), 91ff.; man kann m. E. nicht ausschließen, daß es im Laufe der Geschichte zu einem Versuch gekommen ist, die Reiterheiligen mit ihren heidnisch-orientalischen Namen zu christianisieren (Erik Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Darmstadt 1982, 64-87) bzw. auszutauschen, dafür spricht ihre abendländische Rezeption.
- 125 Reineri, *Santi guerrieri* (A. 65), 109-118, besonders 114ff.
- 126 Jan R. Hakemulder, *Der heilige Giyorgis (Georg) – ein Hauptthema der äthiopischen Kirchenmalerei*, *HERMENEIA* 5 (1989) 89-101.
- 127 Frend, *Fragments* (A. 50) 66-70.
- 128 Friedrich W. Freiherr von Bissing, *Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa und ihre Wandmalereien*, *MDAI (Kairo)* 7 (1937) 128-183 und Tf. 23-35.
- 129 Paul van Moorsel u. a., *The central church of Abdallah Nirqi*, Leiden 1975, 54-131.
- 130 Vgl. Tf. LV,1 in Jakobielski & Scholz (Hgg.), *Dongola-Studien* (A. 29).
- 131 Infolge der weiteren und noch nicht abgeschlossenen Ausgrabungen in Alt-Dongola und in Banganarti zeichnet sich eine immer reicher werdende Evidenz für die Popularität des König Mercurios ab; damit auch seinen Namensgebers. Die entsprechenden Veröffentlichungen seitens der polnischen Kollegen wurden angekündigt.

seinerzeit der Darstellung aus Pachoras/Faras zugewandt,<sup>132</sup> ohne jedoch die Grenzen einer ikonographischen Betrachtung zu überschreiten. Sowohl die ikonologische als auch die hermeneutisch-semiotische Perspektive ließ sie bei ihrer Betrachtung außer acht.

Es zeigt sich, daß das Bild des Merkurios in Pachoras zwar mit einer Beischrift versehen ist; es finden sich aber keine Hinweise dafür, daß es sich bei ihm um einen Heiligen (*bagios*) handelt. Kleidung und Attribute (s. u. 2.1.2), besonders die Krone, lassen auch andere Identifikationen zu. Dafür sprechen andere nubische Beispiele, die zwar als Reiter zu identifizieren, darüber hinaus aber kaum eindeutig zu bestimmen sind.<sup>133</sup> Sowohl von Bissing<sup>134</sup> als auch van Moorsel<sup>135</sup> erkennen bei den Beispielen von Reiter(heiligen) in Abd el-Qadir und Abdallah Nirqi keinen eindeutigen ikonischen Hinweis für die Identifizierung mit dem heiligen Merkurios; auch die besiegte Gestalt kann von ihnen nicht eindeutig bestimmt werden<sup>136</sup>. Leider sind auch die neuesten Funde in Dongola zu fragmentarisch, um eine eindeutige Gleichsetzung mit dem Heiligen zu erlauben. Die Einbringung des Merkurios-Bildes als Flankierung des Südeingangs zu der Kathedrale - mit dem parallelen Bild des Erzengels Michael<sup>137</sup> - hebt seine apotropäische Funktion hervor, die sich aber in keiner Weise nur auf einen Heiligen beschränken muß. Auch koptische Schutzamulette stellen z. B. König Salomo dar,<sup>138</sup> woraus folgt, daß schon dem Bildnis eines Königs eine schützende Funktion zugewiesen worden war.

Auch die Namensgebung verdient in der koptischen (= nubischen) Kirche<sup>139</sup>, die übrigens noch in Äthiopien fortlebt, Beachtung.<sup>140</sup> Es geht um die Vorstellung von »spirituellen Ahnen« (manchmal spricht man auch von einer spirituellen Vaterschaft), die tief in der altägyptischen Tradition wurzelt,<sup>141</sup> aber

132 Lucchesi-Palli, St. Mercurius (A. 112) 163.

133 Bei der Bestimmung der Reiterheiligen ist zu beobachten, daß man im Zweifelsfall geneigt ist, entweder in jedem reitenden Übeltäter den hl. Georg (Josef Strzygowski, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 40, 1902/03, 49-60), oder in Nubien den hl. Merkurios zu sehen.

134 von Bissing, Abd el Gadir (A. 128), 143, 146f.

135 van Moorsel, Abdallah Nirqi (A. 129), 115ff.

136 von Bissing, Abd el Gadir (A. 128), 147.

137 Michałowski, Kathedrale (A. 1), Tf. 49 und dazu Text 129f.; besonders Górecki, Archangel (A. 47); Seipel, Faras (A. 2) 95ff.

138 Bonner, Magical amulets (A. 67), 208ff.; s. auch Müller, Von Teufel (A. 24), 99, Abb. 7.

139 Allgemein in Michael Mitterauer, Ahnen und Heilige, München 1993, 170-182.

140 Friedrich Heyer, Die Kirche Äthiopiens, Berlin/New York 1971, 103; s. auch ders., Vatertum im orthodoxen Äthiopien, in: Hubertus Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978, 83-94.

141 Jan Assmann, Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in: Tellenbach, ebenda, 17-49.

auch der biblischen nicht fremd ist<sup>142</sup>. Mit der Übernahme des Namens eines geistigen Ahnen (er kann auch göttlich sein)<sup>143</sup> findet eine bewußte Identifizierung mit ihm statt, mindestens möchte man so werden, wie das Vorbild. Das spielte – wie noch gezeigt werden wird – bei den Königsnamen eine besonders große Rolle. Deshalb ist die Frage legitim: Wenn es sich um keinen Heiligen handeln sollte, wer könnte dann mit dem Namen Mercurios auf einer Kirchenwand dargestellt sein?

2. Zu den ältesten Formen der sich herauskristallisierenden Ikonographie gehören in alten Hochkulturen neben den Darstellungen der Götter auch die der Herrschenden. Ihre Bewertung und Klassifikation nimmt in der Forschung einen beachtlichen Raum ein.<sup>144</sup> Zwar wird immer wieder darüber diskutiert, ob es sich dabei um Porträts der Herrschenden im modernen Sinne des Wortes handelt, oder nur um Bildnisse, die der Repräsentation des Königs<sup>145</sup> als Amtsinhaber, als Personifikation und Spiegelbild einer Institution dienen.<sup>146</sup> Bei Repräsentationsbildern der Herrschenden war nicht die Wiedergabe individueller Merkmale eines konkreten Menschen wesentlich, sondern der ikonische Kanon, dessen Botschaft eindeutig zu lesen war. Wenn man – aus heutiger Sicht – gewisse Veränderungen bei alten Königsbildern konstatiert, so kommen in den ikonischen Zeichen, bewußte Grenzziehungen gegenüber den vorherigen Traditionen zum Ausdruck. Man wollte z. B. einen anderen, einen neuen Kanon

142 Lothar Peritt, *Der Vater im Alten Testament*, in: Tellenbach, ebenda, 50-101, besonders 70ff.; s. auch Günther Bornkamm, *Das Vaterbild im Neuen Testament*, ebenda, 136-154, besonders 142ff.

143 Bornkamm, ebenda, 144ff.

144 Beispielhaft sei auf die besonders für das Verständnis des sakralen Königtums und seiner Ikonographie relevanten Veröffentlichungen hingewiesen; immer noch Hans Peter L'Orange, *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo 1947; Ders., *Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world*, Oslo 1953; Peter Stockmeier, *Herrschaft*, RAC 14 (1988) 877-936 mit allen Verweisen auf verwandte Artikel in RAC und dort zitierte Lit.; Engemann, *Herrscherbild* (A. 38); Martin Kraatz, Jürg Meyer zu Capellen, Dietrich Seckel (Hgg.), *Das Bildnis in der Kunst des Orients*, Wiesbaden 1990.

145 Der Begriff »König« wird nicht als Sondertitel, sondern als Gleichsetzung mit »Herrscher« verwendet. Zum Herrschaftsverständnis neben schon zitierter Lit. (s. o. A. 144) s. auch einige Beiträge in: Iring Fetscher und Herfried Münkler (Hgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, München/Zürich, Band I, 1988, II, 1993, besonders vom Marie Theres Fögen, *Das politische Denken der Byzantiner*, II, 41-86; Tilman Struve, *Regnum und sacerdotium*, II, 189-242.

146 In dem Sinne besonders für das Christentum relevant Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (amerik. Orig. 1957), Stuttgart 1992. Beachtenswert die Problematik der Spiegelbildlichkeit des Königs als Abbild des Gottes bzw. der Götter (ideengeschichtlich und theologisch anregend bleibt der Beitrag von Hildegard Urner-Astholz, *Spiegel und Spiegelbild*, in: Erich Dinkler [Hg.], *Zeit und Geschichte*, FS Rudolf Bultmann, Tübingen 1964, 643-670). S. auch Moshe Barasch, *Gott als Herrscher*, in: Jacob Taubes (Hg.), *Theokratie*, München/Paderborn 1987, 248-265; Martin Hengel & Anna Maria Schwemer (Hgg.), *Kö-*

statuieren, aber nicht porträtartige Züge (wie sich das beispielhaft in der Amarna-Zeit manifestiert hat<sup>147</sup>) festhalten. Der altägyptische Hintergrund darf nie außer acht gelassen werden; er wirkt sich nicht nur auf die sakrale Konzeption der hellenistischen<sup>148</sup>, sondern auch der römischen und byzantinischen Herrscher<sup>149</sup> aus. Zahlreiche Spuren davon sind auch im biblischen Verständnis des Königs zu erkennen,<sup>150</sup> die schließlich die christliche Herrscherikonographie bedingte.<sup>151</sup>

Selbstverständlich gehört der Reiter nicht zu den ältesten Topoi dieser Ikonographie. Neben den statuarischen Bildnissen – auch in der Haltung des Siegers über die Feinde<sup>152</sup> – erlangten besonders die thronenden Herrscherdarstellungen<sup>153</sup> allgemeine Kanonizität, denen sich dann, aus dem Orient kommend, die als Wagenlenker<sup>154</sup> und später auch die als Reiter anschlossen. Be-

nigsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991.

- 147 Dazu schon zusammenfassend in: Scholz, *Ägypten. Eine kleine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Köln 1997, 124f.
- 148 Alexander d. Gr. bleibt als herausragendes Beispiel zu nennen (J. P. V. D. Balsdon, *Die »Göttlichkeit« Alexanders* (1950), in: Antonie Wlosok (Hg.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978, 254-290), ihm folgen die Diadochen, besonders aber die Ptolemäer, die sich ohne ägyptischen Hintergrund, der bei Alexander schon eine Rolle gespielt hatte (Ulrich Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Königs Kultes* [1938] in: Wlosok (Hg.), *Kaiserkult*, 218-253), nicht begreifen lassen (zuletzt Werner Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit, 332-30 v. Chr.*, München 2001, 237ff.).
- 149 Beispielhaft die zwei Aufsatzsammlungen von Wlosok (Hg.), *Kaiserkult* (A. 148) und Herbert Hunger, *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt 1975.
- 150 Siegfried Herrmann, *Israel*, in Fetscher/Münkler I (A. 145), 169-188, besonders 173ff.; s. auch ThWAT IV, 1984, 926-957 (von mehreren Autoren) und *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 1, Stuttgart u. a. 1933, 562-595, Lit.-Nachträge X/2, 1008-1014; immer noch beachtenswert Hugo Steger, *David rex et propheta* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft VI) Nürnberg 1961.
- 151 Marcell Restle, *Herrschaftszeichen*, RAC 14 (1988) 937-966; Barasch, *Herrscher* (A. 146), 249ff.; Percy Ernst Schramm u. a., *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit (751-1190)*, München 1983; s. auch ders. u. a., *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, 2 Bände, München 1962, 1978.
- 152 In Ägypten ein charakteristischer Topos, den man seit der Narmer Palette verfolgen kann, vgl. hierzu Rolf Grundlach, *Der Pharao und sein Staat*, Darmstadt 1998, 73-86 (ich habe schon auf den Sachverhalt und die Relevanz der Konzeption von Kantorowicz »The King's two bodies« in: Abu Simbel, in Stein verewigte Herrschaftsidee, Köln 1994, 26 hingewiesen).
- 153 Zwar sind Bildnisse thronender Herrschaft seit alters im Alten Ägypten belegt (hierzu reicht ein Überblick über beliebige kunstgeschichtliche Monographien über das Alte Ägypten), die christlichen Herrschaftsvorbilder scheinen aber von der parthischen Frontalität (M. Rostovtzeff) beeinflusst gewesen zu sein (dazu ausführlich mit Lit.-Angaben Scholz, *Ikonizität des christlichen Orient, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V* [1994-1995] 1999, 301-336; besonders 312). Es ist nicht unerkannt geblieben, daß der nubischer Herrscher nicht thront, sondern steht oder reitet.
- 154 Stuart Piggott, *Wagon, chariot and carriage. Symbol and status in the history of transport*, London 1992, 37-68.

sonders in der Spätantike festigten sich unter dem Einfluß der persischen Herrschaftsikonographie einige ikonische Formen, die auch in die Ikonographie der Reiterheiligen einfließen, die man von der Typologie her nur sehr schwer unterscheiden kann.<sup>155</sup> Sie breitete sich seit dem Hellenismus im Mittelmeerraum aus und ist mit dem Imperium Romanum auch zum Erbe des Abendlandes geworden.<sup>156</sup> Ein Hinweis auf das Jagdbild erscheint nebensächlich, weil sich die meisten Darstellungen der Jagd zu Roß auf Herrscher bezogen<sup>157</sup>, die sich in ihrer Typologie kaum von denen des kämpfenden Königs unterschieden haben. Möglicherweise zog man deshalb im Westen das Bild des Reiters als *Adventus* im Triumphzug vor.<sup>158</sup>

Das Zusammenspiel der Idee des Königtums mit seiner Ikonographie kann sich nur mit vergleichbaren religiösen Vorstellungen messen.<sup>159</sup> Man kann behaupten, daß dabei die gleichen Mechanismen mitgewirkt haben, auf die das sakrale Königtum als Grundlage für das Verständnis des »wahren« Herrschers zurückzuführen ist

2.1. Das *sakrale Königtum* gehört zu den auch von der Religionswissenschaft anerkannten klassischen Phänomenen<sup>160</sup>, für die das Niltal als paradigmatisch angesehen werden kann<sup>161</sup>. Die vorchristlichen Kulturen südlich Ägyptens

- 155 Die christliche Symbiose mit heidnischen Vorbildern sowie die Hervorhebung des Reiters als Heiligen macht ihn dem Herrscher, der oft sakral verstanden wurde, vergleichbar. S. dazu Kurt Goldammer, *Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottherrschers*, in: *La regalità sacra*, Suppl. Numen IV, Leiden 1957, 513-530.
- 156 Grundlegend mit zahlreichen Beispielen Percy Ernst Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart 1954-56, z. B. Reiterdarstellungen 798, 847, 858, 923.
- 157 Weitzmann, *Age* (A. 44), 83ff.
- 158 Ernst H. Kantorowicz, *The »King's advent« and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina*, *Art Bulletin* 26 (1944) 207-231, deutsch in: *Ders., Götter in Uniform*, Stuttgart 1998, 91-147; Dagmar Stutzinger, *Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem*; in: Herbert Beck und Peter C. Bol (Hgg.), *Spätantike und frühes Christentum*, AK Liebieghaus, Frankfurt/M., Frankfurt 1983, 284-307; s. auch Piotr O. Scholz, *Der Einzug in Jerusalem*, in *Orbis Aethiopicus* (FS Stan. Chojnacki), *Bibl. nubica* 3 (1990) 1992, 427-466.
- 159 Herrscherikonographie gehört traditionell zu einem der Hauptthemen der archäologischen (numismatischen) und kunsthistorischen Forschung (bereits zitierte Publikationen von Schramm (A. 151, 156; s. auch A. 144, 146). Sie hat kaum an Aktualität verloren, wenn man in die Betrachtung die gegenwärtigen Bildnisse der politischen Prominenz – ob in Photographie oder in Werken der bildenden Kunst einbezieht.
- 160 Die Literatur und Diskussion um das Thema des »sakralen Königtum« ist ins Unermeßliche angewachsen. Exemplarisch bleiben die Kongreßakten der IAHR (Rom 1955) *La regalità* (A. 155). Für die hier präsentierten Ansichten ist auf die zusammenfassenden und mit umfangreicher Bibliographie versehenen Artikel von J. Rufus Fears, *Gottesgnadentum*, *RAC* 11 (1981) 1103-1159 und *Herrscherkult*, *TRE* 15 (1986) 244-255 (Åke V. Ström, Wolfgang Pöhlmann, Averil Cameron) hinzuweisen. Außerdem s. Burkhard Gladigow (Hg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981; Rolf Gundlach & Hermann Weber (Hgg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom Ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, *SchrMainz/PhilFakultäts-gesell* 13, Stuttgart 1992; Jan Assmann, *Herrschaft und Heil*, München 2000.
- 161 Marie-Ange Bonhême und Annie Forgeau, *Pharao, Sohn der Sonne*, Zürich/München 1988;

sind sowohl in kuschitischer als auch in meroitischer Zeit durch eine ausgeprägte Sakralität der Macht zu charakterisieren, die der ägyptischen zwar verwandt war, die aber auch eigene Züge, die den lokalen Charakter zu unterstreichen scheinen, aufwies. Der König (meroitisch *qore*) genoß als irdischer Horus, der ihn zum Garanten einer kosmischen Harmonie machte, göttliche Verehrung. Er spendete Heil und Segen, seine bloße Existenz bewahrte sein Land vor dem Chaos,<sup>162</sup> das immer dann auszubrechen drohte, wenn ein neuer König, der zugleich zur Inkarnation des Vorgängers wurde (»der König ist tot, es lebe der König«<sup>163</sup>), zur Orakel-Wahl anstand<sup>164</sup>. Diese Vorstellungen von einer Theokratie<sup>165</sup> haben sich auch auf das Christentum ausgewirkt. Einerseits wird Christus zum »König«<sup>166</sup>, andererseits partizipiert der irdische Herrscher an einer charismatischen Heiligkeit, die seinem Amt, dessen Personifikation er darstellt, von Gott verliehen ist<sup>167</sup>. Für diese Auffassung sprechen viele, auch nubische Königsbildnisse, die immer von einer göttlichen Aura umgeben zu sein scheinen.<sup>168</sup>

Die Suche nach Manifestationen des sakralen Königtums führte auch zu den Thronnamen der Herrscher, deren Verbindung zur Götterwelt schon im

- Gundlach, Pharaon (A. 152); Ders., Weltherrscher und Weltordnung – Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III., in: Ders. & Weber (Hgg.), Legitimation (A. 160), 23-50; David O'Connor & David P. Silverman (Hgg.), Ancient Egyptian Kingship, Leiden 1995; Assmann, Herrschaft (A. 160), besonders 76-132.
- 162 Zum sakralen Verständnis des Königs s. die Nastansen-Stele (die neueste Übersetzung von Carsten Peust, in: Otto Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, 92-101; außerdem s. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ (Diss. Univ. Bonn 1985) Bonn 1988, 248-297, besonders 276ff.; László Török, Der meroitische Staat 1, Meroitica 9, Berlin 1986 (besprochen von Inge Hofmann in Bibliotheca Orientalis 45 [1988] 581ff.), in dem er u. a. nur von »Ideologie« spricht und das Phänomen des »sakralen Königtums« in Kusch und Meroë außer acht läßt. Hierfür sind marxistische Ansichten verantwortlich zu machen, die sich auch in einigen Artikeln des LÄ (z. B. Königsideologie von Elke Blumenthal, 3, 526-531) niedergeschlagen haben. S. auch Assmann, Herrschaft (A. 160), 32ff.
- 163 Zum Problem vgl. Kantorowicz, Die zwei Körper (A. 146), 45-61, besonders 51f.
- 164 Scholz, Spuren (A. 162), 284f.
- 165 Bernhard Lang, Theokratie: Geschichte und Bedeutung ..., in: Jacob Taubes (Hg.), Theokratie, München/Paderborn 1987, 11-28; Günter Lanczkowski/Ludwig Schmidt, Nikolas Staubach, Königtum I-III, TRE 19 (1990) 323-345, besonders 339ff. mit umfangreichen Lit.-Angaben; K. W. Müller, König und Vater ..., in: Hengel/Schwemer, Königsherrschaft (A. 146), 21-43.
- 166 Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913/1921<sup>2</sup>, 240ff.; Barasch, Herrscher (A. 146), 248-266.
- 167 Zahlreiche Beiträge, die sich nicht nur auf den römischen Herrscherkult beschränken in: Wlosok (Hg.), Kaiserkult (A. 148); grundlegend Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart/Leipzig 1999.
- 168 Besonders aussagekräftig erscheint hierzu das Bildnis des Königs in Dongola, dazu mit weiteren Lit.-Angaben Scholz, Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien, OrChr 84 (2000) 178-231, 182ff., Abb. 1.

Alten Ägypten eminent wichtig war,<sup>169</sup> haben lange Zeit das dynastische (besser kontinuierliche)<sup>170</sup>, aber auch sakrale Verständnis der Herrschaftsinstitution geprägt. Es ging dabei um eine spirituelle Ahnenschaft/Vaterschaft, die bei den Göttern lag (Kamutef-Prinzip)<sup>171</sup>, die sich im Christentum zwar formal veränderte, in ihrem Wesen aber an die uralte Tradition anknüpfte. Man denke einerseits an die davidische Tradition (d. h. an den Jesus-Stamm) der christlichen Herrscher, die diese Tatsache in ihren Kronen zum Ausdruck brachten,<sup>172</sup> andererseits an deren eigene, die sich z. B. in der Namensgebung offenbarte<sup>173</sup>.

Schon Michałowski hat in seiner Beschreibung (s. o.) mit Recht auf die alten Quellen hingewiesen, wonach der alexandrinische Patriarch (es handelt sich um Michael I., 744-768) Mercurios als »neuen Konstantin« bezeichnet hatte.<sup>174</sup> Michałowski zog aber aus dieser Tatsache keine weitergehenden Schlußfolgerungen, die bei genauerem Betrachten für die Identifikation des Reiters entscheidend gewesen wären. Eusebius von Cäsarea (264/65-339/40), der Vater der Kirchengeschichte, hat in seiner apologetischen Biographie des Kaisers Konstantin I. (280\*/312-337), die man als Beitrag zur politischen Theologie werten kann,<sup>175</sup> das Bild eines von Gott erhöhten Herrschers gezeichnet<sup>176</sup>:

So hat also Gott selber, der höchste Herrscher der ganzen Welt, Konstantin, den Sohn eines solchen Vaters, zum Herrn und Führer aller erwählt, so daß kein Mensch sich rühmen kann, ihn dazu erhoben zu haben, und dies war nur bei ihm der Fall, da ja die übrigen alle durch die Wahl anderer ihrer Würde teilhaftig geworden waren.

169 Peter Kaplony, LÄ 3 (1980) 641-659.

170 Morenz, Erwählung (A. 11), besonders 136ff.

171 Helmuth Jacobsohn, Der altägyptische, der christliche und der moderne Mythos (1970), in: Ders., Gesammelte Schriften, Hildesheim 1992, 79-116, besonders 87f.; Assmann, Das Bild des Vaters (A. 141), 29ff.

172 Beispielhaft ist dafür die Reichskrone mit dem Bildnis der Könige David und Salomo zu nennen, dazu mit weiterführender Lit. Reinhart Staats, Die Reichskrone, Göttingen 1991, 55f. Abb. 18; s. hierzu Josef Deér, Byzanz und das abendländische Herrschertum (ausgewählte Aufsätze, hg. v. Peter Classen), Sigmaringen 1977, besonders 11-69; s. auch Steger, David (A. 150), 7-23.

173 Mitterauer, Ahnen (A. 139), 125ff., 311ff.

174 Giovanni Vantini, Oriental sources concerning Nubia, Heidelberg/Warszawa 1975, 40. Zu der Bedeutung dieser Bezeichnung s. Eugen Ewig, Das Bild Constantins des Großen (1956) in: Herbert Hunger (Hg.), Das byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975, 132-192, besonders 143, 191.

175 Carl Schmitt, Eusebius als der Prototyp politischer Theologie (1970), 220-235; Gerhard Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (1974), 236-258, beide in Gerhard Ruhbach (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976.

176 Eusebius von Caesarea, Ausgewählte Schriften (Übersetzung von Andreas Bigelmair), BKV 9, Kempten/München 1913, 22.

Damit war die Grundlage für das christlich verstandene sakrale Königtum geschaffen worden, die später für die abendländische Welt von Augustinus (354–430) ausformuliert worden ist.<sup>177</sup>

Konstantin wird in der byzantinischen Welt als »Apostelgleicher«, ja sogar als 13. Apostel<sup>178</sup>, verehrt und damit zum Heiligen erklärt<sup>179</sup>. Das wurde auch im christlichen Orient in der athanasianischen Tradition der Verehrung des Konstantin fortgesetzt.<sup>180</sup> Daraus ergibt sich, daß der Titel »Neos Konstantinos«<sup>181</sup> keine leere Floskel war, sondern einer Heiligsprechung gleichkam. Wenn also Merkurios, der König der vereinigten Reiche von Nobadien und Makurien, im alexandrinischen Patriarchat diesen Titel trug, so darf man von einer Heiligkeit des Königs sprechen (s. u. 2.2.).

Ob es sich bei seinem Namen Merkurios um seinen Tauf- oder seinen Thronnamen handelte ist unerheblich; in beiden Fällen war der Name verpflichtend. Da es sich historisch gesehen – angesichts der islamischen Invasion – um einen Kampf für die Rettung und Erhaltung des Christentums handelte, spielte dieser Patron in Nubien für die Sicherung des Christentums eine besondere Rolle. Für eine solche Sicht spricht auch die Tatsache, daß auch in Äthiopien die dortigen Nagaſt die Namen heiliger Reiter als Übeltöter übernahmen.<sup>182</sup>

2.1.1. Im Galopp reitende Könige kennt man aus vielen orientalischen Beispielen, besonders bei den sassanidischen Herrschern, die sich in dieser Haltung auch in der sepulkralen Plastik darstellen ließen.<sup>183</sup> Im südlichen Niltal wurde die Tradition der reitenden Herrscher in Siegerpose fast zu den typischen, wenn nicht sogar kanonischen Darstellungen eines Herrschers. Das Bildnis des *basilikos* Silko auf den Wänden des Kalabscha-Tempels<sup>184</sup> ist paradigmatisch für die Vorstellung der nubischen Herrscher, die große Verwandtschaften zu den kulturellen Manifestationen der Reitervölker aufweisen. Man denke an

177 Hubert Cancik, Augustin als Constantinischer Theologe, in Jacob Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn 1985<sup>2</sup>, 136–152.

178 Ewig, Constantin (A. 174), 136.

179 Ioannes Karayannopulos, Konstantin der Große und der Kaiserkult (1956), Hunger, Herrscherbild (A. 174), 109–132, besonders 131f.

180 Karl Friedrich Hagel, Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum (1933), 259–278; Wilhelm Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker (1950/51), 279–296, beide in: Ruhbach, Kirche (A. 175).

181 Ewig, Constantin (A. 174), 140–145.

182 So z. B. Susneyos (= Sisinnios, 1607–1632), oder Tēwodros (= Theodoros II., 1855–1868), Ernst Hammerschmidt, Äthiopien, Wiesbaden 1967, 64, 66.

183 Ghirshman, Iran II. (A. 43), 104–133, 207–213.

184 Sillko, zuletzt ist die mit ihm verbundene Inschrift in: Fontes historiae nubiorum, hg. von Eide u. a., Bergen, Band 3 (1998) Nr. 317 von Tomas Hägg und László Török publiziert und kommentiert worden, 1147–1153; Abb. 95 in Silvio Curto, Nubien, Stuttgart 1966 (bzw. bei Scholz, Dongola-Studien [A. 29], 207). S. auch Helmut Satzinger, Die Nobaden, in Seipel, Faras (A. 2), 27 (eine neue und sehr sinnvolle Übersetzung der Inschrift).

die Blemmeyer (=Beğa?) und viele andere nomadischen Völker (zu denen wahrscheinlich auch die Nubai gehörten), die in der Spätantike im Raum des Roten Meeres anzutreffen waren.<sup>185</sup>

In der Spätantike, in der der Aufeinanderprall orientalischer mit mittelmeeerischen Traditionen Alltag war, ist in einer Zeit immer häufigerer Kriege der »fremde Reiter« zum gewohnten Bild geworden. Der römische Kaiser, der von Feldzug zu Feldzug eilen mußte, wurde auch als der in Kämpfen erprobte, aber auch als triumphierender Reiter dargestellt. So kristallisierte sich eine Typologie heraus, die den siegreichen oder triumphierenden Herrscher als Reiter kannte.<sup>186</sup> Mit der zunehmenden Popularität des Reitens wurde dann der Krieger zu Roß zu einer Selbstverständlichkeit, die sich nicht mehr nur auf gekrönte Häupter beschränkte. Immer aber standen Reiter, später als Ritter, in der Hierarchie höher als andere Soldaten, was auch durch ihre Ausrüstung bedingt war, die in der Ikonographie sichtbar geworden ist.<sup>187</sup> Die christliche Tradition ist an diesen Tatsachen nicht vorbei gegangen, sie hat das Bild des Reiters – ob Herrscher oder Heiliger – integriert und in ihre Ikonographie aufgenommen.

Dennoch erhebt sich die Frage, ob trotz der Verbreitung der Reitkunst einige Attribute erhalten geblieben sind, die erlauben, verschiedene Reiter voneinander zu unterscheiden. Die besonders prächtige Ausstattung von Pferd und Reiter bei dem in Faras dargestellten Mercurios erlaubt möglicherweise einige Besonderheiten herauszukristallisieren, die als ikonische Zeichen eine Bestimmung des Reiters erlauben

2.1.2. Leider läßt der Erhaltungszustand der Wandmalerei keine detailgetreue Rekonstruktion der Komposition zu; dennoch ist die Purpurfarbe der Kleidung des Reiters ein eindeutiges Signifikant. Die Bedeutung dieser Farbe ist sowohl bei den *porphyrogenetoi* (= den im Purpur Geborenen) der Byzantiner als auch bei den Nubiern gleich. Nur Herrschern (Cod. Just. IV 40, 1; XI 9, 3-5) war es erlaubt, purpurgefärbte Stoffe zu tragen.<sup>188</sup> Neben der so gefärbten Kleidung lassen sich noch Saphire und ähnlich wirkende Farben erkennen, die man im biblischen Sinne als Zeichen der Gottesnähe<sup>189</sup> und der Auferstehungs-

185 Robert Timothy Updegraff, A study of the Blemmyes (Diss. Brandeis Univ. 1978), ND mit Bemerkungen von László Török, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. von Hildegard Temporini, Berlin/New York, II 10,1 (1988) 44-106; Weber, Blemmyes (A. 42).

186 Aus der Vielzahl der Kaiserbildnisse als Reiter kann auf den Galerius-Bogen in Thessalonike (Hans Peter Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki, Berlin 1975 und dort zitierte Lit.) oder auf die Schlachtsarkophage (Guntram Koch & Hellmut Sichtermann, Römische Sarkophage, Handbuch der Archäologie, München 1982, 90ff. mit Abb.n) verwiesen werden.

187 Piggott, Wagon (A. 154), 69-122; Restle, Herrschaftszeichen (A. 151), 948ff.

188 OxDicByz 3, 1759f. (mit Lit.); Steigerwald, Purpurprivileg (A. 5), 230ff.

189 Manfred Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973/1987<sup>3</sup>, 87.

erwartung<sup>190</sup> verstehen kann. Neben Saphiren (Bestandteile des Gottesthrones) in der Krone, finden sich auch Rubine, die Bestandteil christlicher Herrschaftskronen wurden.<sup>191</sup>

Die Angriffshaltung des Reiters im Galopp ist durch seinen Speer – leider ist kaum mehr zu erkennen, ob es sich um eine mit Kreuzzeichen versehene Waffe handelt<sup>192</sup> – und Schild kenntlich gemacht. Der Eindruck eines siegreichen Herrschers drängt sich durch den fehlenden Nimbus auf, eine Tatsache, die bewußter Hinweis auf eine konkrete historische Persönlichkeit sein könnte. Gleichzeitig ist aber auch eine apotropäische Funktion des Bildes durch die Glocken am Pferd besonders hervorgehoben worden. Daß dies auch einen realen Bezug hatte, gehört zu den allgemein anerkannten historischen Fakten. Man fand eine solche Ausstattung bei den herrschaftlichen Pferden in den Gräbern von Qustol/Ballana. Es ist bekannt, daß man mit »läutenden« Pferden in den Krieg zog, was Angst erzeugen sollte.<sup>193</sup>

Berücksichtigt man weiter die fortwirkende »Lebendigkeit des Bildes«, so wird verständlich, daß der König wie der Heilige noch aus dem Jenseits wirkungsträchtig bleib, daß seine bildhafte Anwesenheit, ebenso wie seine tatsächliche, das Haus Gottes vor seinen Feinden schützen konnte.

2.2. War aber der historische König Merkurios dazu prädestiniert? König Merkurios (ca. 696-710) – über den das Quellenmaterial immer noch dürftig ist – gehört nicht nur als »neuer Konstantin« sondern auch als erfolgreicher Krieger, der sich gegen die verstärkten Islamisierungstendenzen und Angriffe aus dem Norden zur Wehr setzte, zu den wichtigsten christlichen Herrschern Nubiens.<sup>194</sup> Er vereinigte die beiden bisher selbständigen christlichen Reiche Nobadien im Norden und südlich davon Makurien zu einem Königreich (um 704), was von neuesten Funden in Alt-Dongola bestätigt wird. In beiden Teilen des Staates wurde er verehrt und dargestellt, was die erhaltenen Bildnisse in vielen Kirchen belegen. Er unterhielt intensive Beziehungen zum alexandrinischen Patriarchat<sup>195</sup> und wurde auch von ihm hochgeschätzt. Kirchenpolitisch

190 Gerd Heinz-Mohr, *Lexikon der Symbole*, Düsseldorf/Köln 1971/1975<sup>5</sup>, 101.

191 Schramm, *Herrschaftszeichen* (A. 156) 93, 399, 458, 605, 851, 1020.

192 Bei kämpfenden Heiligen und Engeln finden sich sehr häufig Kreuzlanzen, vgl. Johannes Georg Deckers, *Die Anfänge von Legende, Kult und Bild*, in: *Sanct Georg* (A. 51), 43-53, Abb. 2ff.

193 Hans Hickmann, in *Musik in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Friedrich Blume Kassel u.a., Band 5 (1956) 267-276; *OxDicByz* 1, 979. Man denke hier grundsätzlich an die magische Wirkung von Glocken (Hartwig A. W. Niemann, *TRE* 13 [1984] 446-452, besonders 448f.).

194 Ugo Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1934, 79-83; Stuart C. Munro-Hay, *Kings and kingdoms of ancient Nubia*, *Rassegna di studi etiopici* 39 (1982-1983) 87-139, 97ff.

195 Giovanni Vantini, *The excavations at Faras. A contribution to the history of Christian Nubia*, Bologna 1970, 186f.

war er eng mit dem sog. Monophysitismus (nach François Nau und C. Detlef G. Müller soll man besser von *Diplophysitismus* sprechen) verbunden. Ob er übergetreten ist, wie das gerne behauptet wird,<sup>196</sup> muß bezweifelt werden, weil das Christentum des nubischen Niltals nur kurzfristig von Melkiten beeinflusst worden war.<sup>197</sup> Dies wird angesprochen, weil man betonen muß, daß Mercurios sich gegenüber den byzantinischen Nachfolgern Konstantins als gleichwertiger und selbständiger Herrscher betrachtete. Das byzantinische Imperium und die dortigen Herrscher empfand man als Konkurrenz, was u. a. mit der grundsätzlichen Einstellung der Kirchen des alexandrinischen Patriarchats zusammenhing. Man kann hoffen, daß die weiteren Forschungen im Raum von Alt-Dongola, die ebenfalls noch von Kazimierz Michałowski initiiert worden sind und inzwischen über 35 Jahre geführt werden,<sup>198</sup> weitere Ergebnisse und Erkenntnisse bringen werden.

Mercurios, in der griechischen Inschrift von Tafa (710) als *Liebhaver Christi* bezeichnet,<sup>199</sup> was an altägyptische königliche Traditionen erinnert, förderte eine intensive Christianisierung, auch durch den Kirchenbau. Sein Name, den er von einem Heiligen, der einen heidnischen Herrscher besiegt hatte, übernahm, widerspiegelt sein Programm. Deshalb gehen die späteren nubischen Bischofsnamen<sup>200</sup> wahrscheinlich auf den König und nicht auf den Heiligen zurück, obwohl beides sinnvoll erscheinen würde. Die mögliche doppelte Bedeutung zeugt von der semantischen Dichte christlicher Ikonizität und erlaubt ohne weiteres vom heiligen König Mercurios zu sprechen.

3. Die Untersuchung hat gezeigt, daß einerseits die Grenze zwischen einem Heiligen und einem Herrscher, der in der vorchristlichen Tradition vergöttlicht worden war und der im Christentum als Mittler zwischen Gott und Mensch fungierte, sehr unscharf ist, andererseits die christliche Konzeption dahin ging, die Phänomene so zu verdichten und zu verbinden, daß ein vielschichtiges Netz entstand, in dem dann die Möglichkeit gegeben war, den Herrscher mit

196 Zu der immer noch intensiv diskutierten Problematik über den Charakter des nubischen Christentums (Martin Krause, Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, in: Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hg. von Erich Dinkler, Recklinghausen 1970 71-86): monophysitisch (gegenwärtig wird vorgezogen, von »Miaphysitismus« zu sprechen, dazu Dietmar W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche, Innsbruck 1997, 195-200) oder dyophysitisch, kann festgehalten werden, daß trotz der Versuche von Siegfried G. Richter (Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002, dazu meine Besprechung in OrChr 87 [2003] 248-254) noch keine zufriedenstellende Antwort vorliegt.

197 Scholz, Nubien, TRE 24 (1994) 682-698, besonders 687.

198 Stefan Jakobielski, Polish excavations at Old Dongola, in: Dongola-Studien (A. 29) 1ff.

199 Johann Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien, Missionswiss. Studien II, Mödling bei Wien 1931, 114f.

200 Stuart C. Munro-Hay, Ethiopia and Alexandria I. (Bibl. nub. et aeth. 5), Warszawa-Wiesbaden 1997, 27, 30, 35. Bd. II befindet sich bereits im Druck und wird als Bibl. nub. et aeth. 9 (2005) im Andenken an den 2004 verstorbenen Verf. erschienen.

einem Heiligen gleichzusetzen. Der Herrscher wurde durch Übernahme des Namens des Heiligen (*nomen est omen*) – eventuell als Thronnamen – mit ihm identifiziert. Man folgte der Idee der Personifikation in dem er sich z. B. mit dem heiligen Merkurios gleichsetzte. Entsprechend handelte er; er bekämpfte und vernichtete das Heidnische und Barbarische in Gestalt des mehr literarisch als ikonisch überlieferten Julian Apostata. König Merkurios wurde so zum Retter und Bewahrer der Christenheit, er verkörperte den Geist des Märtyrers Merkurios, der den göttlichen Auftrag erfüllt hatte. Der nubische König Merkurios sollte – auch im theologischen Sinne – den Heiligen repräsentieren.

Das sakrale Königtum, das man heute durch das Prisma säkularer und ideologischer Herrschaftskonzepte zu beurteilen und seines Charismas zu entkleiden sucht, ist eine historische Tatsache. Sie hatte über lange Zeit ihren *Sitz im Leben*, ohne den es weder verstanden noch ikonologisch behandelt werden kann. Es besteht deshalb für mich kein Zweifel daran, daß man in der Gestalt des siegreichen Reiters auf der Wand der Kathedrale zu Pachoras dem Abbild des geheiligten Königs Merkurios begegnet, den man in Nubien an vielen Orten entdeckt hat. Die Darstellung des für die damaligen Menschen *de facto* aus dem Jenseits wiedererschiedenen Heiligen in Gestalt des Königs sollte ikonisch die Botschaft vermitteln, daß der Kampf mit den Feinden des Christentums, mit dem Bösen schlechthin, in einer Zeit der Bedrohung des Christentums, aus der das Wandbild entstammt, nicht aufgegeben werden durfte. Gleichzeitig sollte durch die *Lebendigkeit des Bildes* eine magisch-apatropäische Funktion wirken und der geheiligte Merkurios zum Beschützer der Kathedrale werden. Man kann noch weiter gehen und im Bild des kämpfenden Reiters die ewige Botschaft erkennen, daß Heil nur erlangt werden kann, wenn man den wachsam Kampf mit den bösen Mächten, die im irdischen Leben stets gegenwärtig sind, nie vergißt. Die Erscheinung des heiligen Königs Merkurios wurde zugleich zum Fürbitterbild für alle, die seine Lebensidee zu verwirklichen suchten.<sup>201</sup>

Nachtrag:

In diesem Zusammenhang verdient die von mir nicht mehr berücksichtigte Studie von Piotr Grotowski, *The Legend of St. George saving a youth from*

201 Diese Untersuchung bemüht sich, die Argumente, Analysen und ikonischen Interpretationen (Lesungen) so kurz wie möglich zu halten. Die zahlreichen Literaturverweise bieten die Möglichkeit, angesprochenen Problemen nachzugehen. Einige Themen werden in künftigen Abhandlungen und Studien für *NUBICA ET AETHIOPICA* behandelt (besonders ist in diesem Zusammenhang auf meine kurz vor dem Abschluß stehende Studie: »Das sakrale Königtum als ikonologisches Problem der nubischen Wandmalerei« hinzuweisen).

captivity and its depiction in art, in *Series Byzantina I/Warschau* (2003) 27-77  
 – die ich erst bei der Korrektur (Juni 2005) kennengelernt habe – Beachtung.

### Zusätzliche Abkürzungen

A	Anmerkung(en)
AK	Ausstellungskatalog
Bibl. nub. et aeth.	Bibliotheca nubica (et aethiopica), hg. von Piotr O. Scholz, Köln 1985ff./ Warszawa
EM	Enzyklopädie des Märchens, hg. von Kurt Ranke u. a., Berlin/New York, 1975ff.
FS	Festschrift
LÄ	Lexikon der Ägyptologie, hg. von Wolfgang Helck u. a., Band 1-6, Wiesbaden 1972-1986
LChI	Lexikon der christlicher Ikonographie, hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Band 1-10, Freiburg im Br. u. a. 1968-1976 (Pb. 1990)
Lexk	Lexikon der Kunst, Leipzig 1987-1994
LMA	Lexikon des Mittelalters, München/Zürich 1980ff.
MMA	Metropolitan Museum of Art
OxDicByz	The Oxford Dictionary of Byzantium, hg. von Alexander P. Kazhdan u. a., 3 Bände, New York/Oxford 1991
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u. a. 1970ff.