

Piotr O. Scholz

Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien Einige Randbemerkungen zum »Bericht« des Johannes von Ephesos*

*Liegt ein Irrtum nur erst, wie ein Grundstein, unten im Boden,
Immer baut man darauf, nimmermehr kommt er an den Tag.*

J. W. von Goethe, Xenien 165/Die Möglichkeit 2,465

Bevor man *in medias res* geht und sich der Überlieferung des Johannes von Ephesos (507-575/589)¹ zuwendet, sollte man den wesentlichen Unterschied zwischen dem ersten Aufkommen der Christen und ihrer institutionellen »Verkirklichung« in Nubien hervorheben und erläutern.²

In den gängigen Auffassungen bezüglich der Anfänge des Christentums außerhalb der Wirkungsstätten Jesu herrscht Konsens darüber, daß man zu unterscheiden hat, ab wann man von der Ausbreitung des Christentums³ im Sinne des fried-

* Es handelt sich um einen erweiterten und mit Anmerkungen versehenen Beitrag, der bei der 11th International Conference for Nubian Studies in Warschau (2006) vorgetragen wurde. Die gesprochene Form wird bewußt bewahrt.

1 Ich weise auf die wichtigsten Editionen und Übersetzungen des Werks von Johannes von Ephesos hin: Syr. Org. ed. E. W. Brooks in CSCO 105, Scr. syri 54, Louvain 1936 (Reprint 1952); englische Übersetzung von R. Payne Smith, *The third part of the Eccl. hist. of John, Bishop of Ephesus*, Oxford 1860; Für Zwecke dieses Beitrages wird die Übersetzung von Joseph M. Schönfelder (*Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, aus dem Syrischen übersetzt, mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862) benutzt und zitiert.

2 Es ist auf die beachtenswerten Artikel zum Begriff »ekklesia/Kirche« und deren Verständnis in den einschlägigen Fachlexika und Enzyklopädiën hinzuweisen, in denen auch die weiterführende Literatur zu finden ist. Noch bei Klemens Alexandrinus ist die irdische von der himmlischen Kirche nicht zu trennen (str. IV,66,1; VI,107,2). Zwar zeichneten sich bei Origenes Tendenzen ab, die Kirche als Institution zu fassen, die aber durch die Kritik am Klerus (Hom. Num. 2,1 u. a.) relativiert wird. Erst die konstantinische Wende führte zur Festigung der Institution Kirche. Einführend s. Klaus Berger, *Kirche I-II*, Gerhard May, *Kirche[Alte] III*, TRE 18 (1989) 198-218, 218-227; Karl Kertelge, Walter Kaspar, Joachim Drumm, LThK³ 5 (1993) 1453-1465; s. auch RGG⁴ 4 (2001) 997-1029 (von verschiedenen Autoren). Einzelne Probleme, die hier zu konstatieren sind, werden unten in weiteren Anmerkungen behandelt.

3 Einige Ansätze schon bei Rudolf Freudenberger, *Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian*, in Heinzgünter Frohnes & Uwe W. Knorr (Hgg.), *Die alte Kirche (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I =KG/MG)*, München 1974, 131-146; s. auch Klaus Koschorke, RGG⁴ 2 (1999) 239. Die Ausbreitung des Christentums wurde durch vielerlei historisch relevante Erscheinungen bedingt (Henneke Gülzow & Eckhard Reichert, TRE 23 (1994) 31-36). Mit ihnen lassen sich nicht nur Missionare, sondern auch Kaufleute, Flüchtlinge aber auch Abenteurer verbinden. Man hört sogar bei Klemens Alex. über die indische Asketen und buddhistische Mönche (Albert Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, *Mullus [Festschrift Th. Klauser I]* JbAC, Erg.-Bd 1[1964] 60-70), die m. E. aus dem Süden nach Ägypten kamen. Das Land zwischen Ägypten und Aksum bildete eine Brücke nicht nur zu Schwarzafrika, sondern auch zum Nahen und Fernen Osten (Piotr O. Scholz, *Kann die ku-*

lichen Missionsauftrags des Neuen Testaments⁴, den man als Beginn des Christianisierungsprozesses bezeichnet, und ab wann man von einer Institutionalisierung der ἐκκλησία (ursprünglich wohl nur »Versammlung« der »Erwählten«) sprechen kann.⁵ Ohne einen umfangreichen theologischen Diskurs zum Verständnis von Kirche und Ekklesiologie zu eröffnen, soll von einer pragmatischen Vorstellung von Kirche als irdisch verankerter Institution ausgegangen werden. Die »Verkirchlichung« bedeutet in diesem Sinne die Entstehung einer Kirchenordnung und -organisation, die mindestens staatlich geduldet, wenn nicht sogar politisch unterstützt wird.⁶ Nubien scheint von dieser letzten Phase eindeutig im 6. Jh. erfaßt worden zu sein, was man teilweise als Konsequenz des vorausgegangenen

schitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von Laszlo Török, *Kush and the external world, MEROITICA 10* (1989) 317-352; Ders., *Ethiopia and the East. Observations on contacts along the Southern »Silk route« with particular regard for ancient Oriental and Iranian sources*, in Claude Lepage (ed.) *Études éthiopiennes*, Paris 1994, I, 53-59, 58f.). Das scheinen die Strömungen der manichäischen Mission zu bestätigen. Schon 1944 hat Joseph A. L. Vergote (deutsch: *Der Manichäismus in Ägypten*, in Geo Widengren (Hg.), *Der Manichäismus (Wege der Forschung 168)*, Darmstadt 1977, 385-399), Karl Heussi (*Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 287-290) folgend und aufgrund der vorhandenen Quellen auf die manichäische Missionierung Oberägyptens hingewiesen, auch Ludwig Koenen hob aufgrund der Kölner Mani-Codices (=CMC) die außerordentlich starke Verbreitung des Manichäismus in Oberägypten hervor (*Manichäische Mission und Klöster in Ägypten, Aegyptica Treverensia 2* (1983) 93-108, besonders 95). Infiltration von unterschiedlichen Waren, Ideen und Menschen gehörte zur Selbstverständlichkeit, die man in diesem Kontext und Raum zu bedenken hat, insbesondere, weil auf der Ostseite des Roten Meeres das Christentum mindestens ab der Mitte des 4. Jh. christliche Gemeinden gebildet hatte (John Spencer Trimmingham, *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, London & New York 1979, 212-251; Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam (ECS 7)*, Leuven 2007, 47; s. die Bespr. von F.-C. Muth, *OrChr 93*[2009] 269).

4 Hierzu immer noch beachtenswert der Beitrag von Martin Kähler, *Die richtige Beurteilung der apostolischen Gemeinden nach dem NT* (1894), neu abgedruckt in: Ders., *Schriften zur Christologie und Mission (TheolBüch 42)*, München 1971, 44-67, 50f.); hierzu insbesondere Otto Betz, *Mission III. NT, TRE 23* (1994) 23-31.

5 Die Christianisierung kann nur als langjähriger Prozeß begriffen werden (so schon A. Harnack), was sich sowohl historisch – man nehme paradigmatisch nur das Imperium Romanum – als auch mental- und geistesgeschichtlich nachvollziehen läßt (O. Linton, *ekklelesia RAC 4* [1959], 905-921). Sie endete nicht schon mit dem Toleranzedikt (313), sondern setzte sich erst nach der Regierungszeit von Julian Apostata (331-363) durch (man beachte die neueste Darstellung von Klaus Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart 2006, besonders die Bewertung und Rezeption, 394-462). Damit wird klar, daß man für Nubien von vergleichbaren Prozessen ausgehen muß, mit einem entscheidenden Unterschied; das meroitische Reich war in seinem Wesen toleranter als das römische! (Piotr O. Scholz, *Nubien*, Stuttgart 2006, 211-16). Zur Toleranzfrage s. Bernhard Kötting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Opladen 1977, besonders 35-44. S. auch Anm. 6. Inzwischen haben wir mit einem erweiterten Toleranzbegriff zu tun (Eckehart Stöve, *TRE 33* (2002) 646-63; s. auch zwei weitere Beiträge von Hartmut Rosenau, ebd., 668 und von Peter Gerlitz, ebd., 676), was dazu veranlaßt, sich auf die ursprüngliche Bedeutung zu beschränken und die Duldung, das Ertragen, als Bedeutung hervorzuheben.

6 Diese Problematik läßt sich unter dem Stichwort: Kirche und Staat subsumieren, hierzu s. Richard Klein (Hg.), *Das frühe Christentum im römischen Staat (Wege der Forschung 267)*, Darmstadt 1971 (dort einige grundlegende Beiträge); Robert M. Grant, *TRE 18* (1989) 354-374; Joseph Listl, *LThK³ 5* (1993) 1497-1506; s. auch *RGG⁴ 4* (2001) 1038-1052 (von mehreren Autoren).

Christianisierungsprozesses, aber auch als die Folge der Justinianischen Konsolidierungspolitik, die zur Herausbildung einer nubischen »Nationalkirche« im Rahmen des alexandrinischen Patriarchats geführt hat, ansehen kann.⁷

Dieser Tatsache gerecht zu werden, ist Pflicht; ihr nicht nachzukommen, hieße sich der historischen Forschung und ihrer Methoden zu entziehen. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, das zu berücksichtigen – mindestens durch Hinweise –, was auf die unterschiedlichen Kontakte der ersten Christen mit Nubien hindeutet bzw. sie belegt, denn nur so kann die Ausbreitung der *neuen Lehre* im nordostafrikanischen Raum als Tatsache angesehen werden. Gleichzeitig müssen die Ereignisse, die um das Konzil von Konstantinopel (553) stattgefunden haben, berücksichtigt werden.⁸ Im Vorfeld dieses Konzils kam es zu beachtenswerten Auseinandersetzungen und Unruhen, viele verfolgte Miaphysiten fanden Zuflucht in Ägypten, aber auch in Nubien (eine scharfe politisch begründete Trennung zwischen Ägypten und Unternubien lag noch nicht vor). Das alexandrinische Patriarchat festigte seine Autonomie als Nationalkirche, indem man nur die miaphysitisch orientierten Oberhäupter akzeptierte und sich kaiserlichen Entscheidungen, die dies zu verhindern suchten, widersetzte.⁹

Diese vielfache Unterscheidung ist entscheidend für die Bewertung sowohl der historischen als auch der archäologischen Quellen zur Christianisierung des südlichen Niltals, das man inzwischen gerne als Kataraktenniltal (= Between the Cataracts) bezeichnet – so auch bei dem Warschauer Kongreß 2006. Wenn man von einer Christianisierung Nubiens spricht, meinte man in der bisherigen Forschungsliteratur vorwiegend noch immer die bereits angesprochene »Verkirchlichung« als Beginn der *neuen Lehre* im Niltal und übersieht dabei, daß es notwendig ist, andere Maßstäbe anzulegen und andere Differenzierungen vorzunehmen, um der Geschichtsentwicklung gerecht zu werden.

Deshalb soll zu Beginn die methodisch begründete Frage gestellt werden: Ab wann kann und darf von einer Christianisierung Nubiens die Rede sein? Erst wenn eine kirchliche Organisation entstanden und die »Verkirchlichung« zu einer Tatsache geworden ist, oder schon wenn die »neue Lehre« ein Land erreicht hat und erste Zeugnisse dafür vorliegen?

Die Antwort darauf scheint im ersten Augenblick einfach, besonders wenn man dabei von den gleichen Voraussetzungen ausgeht wie z. B. beim Imperium Romanum, für das die Paulusbriefe, aber auch die Berichte über die Missions-

7 C. Detlef G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Handbuch I D2), Göttingen 1981, 323, 327-332; s. auch Wolfgang Hage, *LThK*³ 5 (1993) 1493f.

8 Francis Xavier Murphy & Polycarp Sherwood, *Konstantinopel II und III* (GeschÖkumKonz 3), Mainz 1990, besonders 72-85, 106-129.

9 Stephen J. Davis, *The early Coptic papacy. The Egyptian church and its leadership in late antiquity*, Cairo 2004, besonders 98-139.

tätigkeit des Paulus in der Apostelgeschichte vorliegen.¹⁰ Diese sehr frühe Ausbreitung des Christentums im Mittelmeerraum wird kaum von jemandem in Zweifel gezogen. Keiner fragt, ob damit auch eine sofortige Verkirchlichung stattfand! Anders sieht es aus, wenn plötzlich die gleichen Quellen von der Missionstätigkeit und dem Auftreten der »neuen Lehre« außerhalb des Imperium Romanum berichten, wie im Falle der Bekehrung des ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ (Apg 8:26ff.),¹¹ und der Missionstätigkeit im Raum um das Rote Meer (Apg 2,9-11),¹² die *bis an die Grenzen der Erde ...* führte, wie es bei Irenäus heisst (Iren. haer. 1,10,2)¹³. Deshalb stimmt noch immer die Feststellung von Norbert Brox:

Seit Harnacks Standardwerk (Mission u. Ausbreitung ...³1924) hat die Erforschung der frühchristlichen Mission strenggenommen keinen wirklichen Fortschritt gemacht, was die Synthese des Wißbaren betrifft oder die Möglichkeit einer Gesamtdarstellung.¹⁴

Ich werde nicht müde hervorzuheben, daß dies nicht eine Frage des »Glaubens«, sondern der historischen Bewertung der Apostelgeschichte ist, die sich

- 10 Karl Hermann Schelkle, Paulus [Erträge der Forschung 152], Darmstadt 1981, 64-70, s. auch Index: Mission; beachtenswert der umfangreiche Art. von Samuel Vollenweider, RGG⁴ 6 (2003) 1035-1065, besonders 1039ff.; über Paulus und seine Missionsreisen s. auch Ernie Bradford, Die Reisen des Paulus, München 1979 (dtv 1455); Heinz Warnecke, Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (SBS 127), Stuttgart 1987.
 - 11 Peter[=Piotr] O. Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8: 26-40, Diss. phil. Univ. Bonn 1985, Bonn 1988; s. auch Ders., Die Pilgerschaft des Paqar der Kandake (Apg 8: 26-39) nach Jerusalem - eine Frage an die Archäologie, JbAC ErgBd 20/2, 1171-1178.
 - 12 Jacob Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg. 2, 1-13 (Stuttgarter Bibelstudien 63/64), Stuttgart 1973, 145-158; Trimmingham, Christianity (Anm. 3), 243-307; Hainthaler, Araber (Anm. 3), 111-136; Christoph Baumer, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse. Eine Zeitreise entlang der Seidenstraße zur Kirche des Ostens, Stuttgart 2005, 141-150.
 - 13 Ursula Maiburg, »Und an die Grenzen der Erde ...« Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, JbAC 26 (1983) 38-53. Zwar sprach Maiburg einige christliche Quellen an, meinte, aber, daß die Listen mit den Ländern, zu denen das Christentum gelangte, oft nur rhetorisch waren und den Tatsachen nicht entsprachen (ebd. 53), was man aber nicht ohne weiteres hinnehmen kann. In unserem Kontext verdient beispielhaft die Aufzählung von Arnobius (Antonie Wlosok, in: Reinhard Herzog (Hg.), Restaurati-on und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284-374 n. Chr. [Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike 5], München 1989, § 569) den afrikanischen Rhetor der diokletianischen Zeit, in der er u. a. »Indien« als Land der Christen erwähnt (bei Maiburg, 51 mit Quellenangaben). Man muß hier ausdrücklich darauf hinweisen, daß man noch im 4. Jh. in der spätantiken Literatur unter der Bezeichnung Indien auch das Land der Aithiopen, damit auch Nubien verstanden hat (Albert Dihle, The conception of India in Hellenistic and Roman literature [1964], in: Ders., Antike und Orient [Suppl. SBHAW 2/1983], Heidelberg 1984, 89-97, 90f.; Ders., Indien, RAC 18 [1998] 1-56, 9f.).
- Am Rande muß auch auf die manichäische Mission und Wirkung hingewiesen werden (Samuel N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East, Leiden 1994, besonders 61-105), die in Ägypten sehr intensiv gewesen ist und m. E. auch für Nubien von Relevanz sein dürfte (Michel Tardieu, L'énigme du quatrièame empire, in: Orbis Aethiopicus: FS S. Chojnacki [Bibliotheca nubica 3], Albstadt 1992, 259-264).
- 14 Norbert Brox, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in K. Kertelge (Hg.), Mission im NT [Quaestiones Disputatae 93] Freiburg i. Br. 1982, 190-237, 190

nicht hinter anderen späthellenistischen Quellen zu verstecken braucht,¹⁵ was man sogar den früheren Äußerungen von Tomas Hägg – einem der Herausgeber des vorzüglichen Quellenwerks zur Geschichte Nubiens (FNH)¹⁶ – entnehmen kann, der nicht einmal antiken Romanen historische Wahrheit absprechen will¹⁷. Die Historizität der Apostelgeschichte ist heute durch zahlreiche Studien – nicht nur durch die des führenden Tübinger Neutestamentlers Martin Hengel (1926-2009)¹⁸ – sondern auch durch die umfangreiche Fachliteratur bestätigt.¹⁹

Es ist kaum zu leugnen, daß es seit der kritisch-historischen Exegese, vermengt mit falsch verstandenen Entmythologisierungstendenzen²⁰, zu einer sehr skepti-

15 Martin Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979, 11-46; zwar liegen inzwischen weitere und vielseitige Untersuchungen vor, die die Historizität der Acta bestätigen, so vgl. man z. B. einige Beiträge in Eve-Marie Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* (BZNTW 129), Berlin 2005, und Jörg Frey, Clare K. Rothschild & Jens Schröter (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNTW 162), Berlin 2009. Mit Bedauern stellt man aber fest, daß man sich kaum über die Welt außerhalb des *Mare nostrum* bewegt und die Perikope über die Bekehrung des ANHP ΑΙΘΙΟΨ keine historische Bewertung erfuhr.

16 *Fontes Historiae Nubiorum* (=FNH) I-IV, Bergen 1994-2000.

17 Tomas Hägg, Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt, Mainz 1987, 199ff.

18 Neben Martin Hengel (Anm. 15), auch Eckhard Plümacher (mehrere Beiträge gesammelt und hg. von Jens Schröter und Ralph Brucker, *Geschichte und Geschichten* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 170], Tübingen 2004); ihnen folgt eine Vielzahl von Neutestamentlern (s. Anm. 15), die keine Probleme mehr mit der Historizität der Acta haben. S. auch Irina Levinskaya, *The Book of Acts in its first century setting*, vol. 5, *Diaspora setting*, Grand Rapids, Mich. 1996, 120ff.

19 1985 (Anm. 11) bin ich noch davon ausgegangen, daß es ausreichend sei, eine Dissertation zu verfassen um anzunehmen, daß die darin erzielten Ergebnisse – nota bene als Folge langer Untersuchungen (Apostelgeschichte 8:26-40 im Lichte der Archäologie, in *Pro unitatæ*, Festschrift für Günter Gassmann, hg. von Oekumenisches Institut der Universität Heidelberg 1969, 27-32) – diskutiert bzw. angenommen werden. Nichts dergleichen passierte. Wenn, dann nur in einer inadäquaten Form, auf die man kaum eingehen kann; tut man es jedoch, so erntet man Mißachtung bzw. Ablehnung (s. u.). Zuletzt siehe die Hinweise auf die vorhandene theologisch Literatur bei Jens Schröter, Lukas als Historiograph, in Becker (Anm. 15), 237-262;

20 Dazu habe ich schon in meiner bisher nicht veröffentlichten Habilitationsschrift »Geburt Christi« aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs (1985/1995 in Innsbruck angenommen und 1997 verteidigt) festgestellt (ich zitiere MS, 76; dort die Anm. 37):

Die Debatte um die Entmythologisierung, die zu den zentralen Fragen sowohl der theologischen (Günter Bornkamm, Die Theologie Rudolf Bultmann in neuerer Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik, ThR NF 29 (1963) 33-141) als auch der philosophischen (Karl Jaspers / R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1953-1981) Diskussion der 50er und 60 er Jahre gehörte, scheint kaum an Aktualität verloren zu haben (Heinrich Ott, Zur Wirkungsgeschichte der Entmythologisierungsdebatte, in Jaspers / Bultmann, ebd., 7-26) und zwar sowohl im Rahmen der Hermeneutik (Ernst Fuchs, Hermeneutik, Tübingen⁴ 1970, 166-176) als auch in der Auseinandersetzung um den Mythos (Hermann Timm, Remythologisierung? Der akkumulative Symbolismus im Christentum, in Karl Heinz Bohrer (Hg), Mythos und Moderne, Frankfurt/M. 1983, 432-456). Die in der Diskussion erhobenen Vorwürfe, die unter anderem darauf hinausgehen, daß Bultmann als Hermeneutiker eigentlich auf die Frage des Mythosverständnisses eingehen und sie positiv hätte beantworten müssen (Timm, ebd., 437), scheinen einige von Bultmann vorgebrachte Aspekte übersehen zu haben. Bultmann stellte nämlich u. a. fest: »Wenn ich einmal absehe von der Frage, ob von dieser Wirklichkeit nur in mythologischer Sprache geredet werden kann, wie Jaspers behauptet, so möchte ich fragen, ob seine Auffassung von Mythos,

schen Einstellung gegenüber religiösen, in erster Linie kanonischen Texten gekommen ist.

Formgeschichte verdrängte die Historizität, *de facto* den »Sitz im Leben« (seit Hermann Gunkel, 1901, mustergültig)²¹ der schriftlichen Überlieferungen. Das floß gut in die allgemeinen Hauptströmungen (heute nur noch *mainstreams* genannt) der nicht ideologiefreien Religions- und Sozialwissenschaften ein, die den historischen Ansatz bewußt leugneten,²² um sich damit einer bedenklichen, nur soziologisch orientierten Exegese zuwenden zu können.²³ Die religiösen Texte wurden dabei mehr nach ihrer Wirkungsgeschichte als nach ihrem Quellengehalt befragt.

Auf diese Weise ist der historische Materialismus (besonders der marxistischer Prägung) zufriedengestellt worden, in dem man von vornherein jede ernsthafte Beschäftigung mit den neutestamentlichen Überlieferungen ablehnte. Zugleich hat man im Kreise der sog. »Sudanforscher«²⁴ (bzw. Nubiologen) einer solchen

sofern er diesen als Chiffresprache definiert, von der meinen so verschieden ist. Wenn ich gelegentlich formuliert habe, daß sich im Mythos das Wissen des Menschen um Grund und Grenze seines Seins ausspricht, ist das so verschieden von dem, was Jaspers meint? Einig bin ich mit ihm ja jedenfalls darin, daß der Mythos mißverstanden ist, wenn die Wirklichkeit, von der er redet, als »empirische Realität«, wenn seine Sprache als diejenige »garantierter und garantierender Leibhaftigkeit« aufgefasst wird. ... Mythisches Denken ist ebenso objektivierend wie wissenschaftliches, wenn es zB. die Transzendenz Gottes als räumliche Entfernung oder die unheimliche Macht des Bösen als in einer Person (dem Satan) verkörpert vorstellt (Bultmann an Jaspers, ebd. 87).«

Daraus ergibt sich u. E. eine mögliche Konsequenz – die wir in diesem Rahmen nicht näher behandeln können –, daß nämlich die Bultmann'sche Entmythologisierung keinesfalls gleichzeitig eine Entmythisierung bedeutet. Eine hermeneutisch-semiotische Analyse zeigt, daß die Entmythologisierung einen existenziell Seienden entdecken muß, der sich in seiner Mytho-Logik (Edmund Leach, Kultur und Kommunikation [stw], Frankfurt/M. 1978, 88-90) als Bestandteil des Ganzen (des Kosmos, ebd., 91-98) begreift. Er ist auch mit der Ganzheit organisch verbunden, so daß sie Gegenstand seines Seins und nicht seines Glaubens ist. »Glaube« ist für den mythisch denkenden Menschen (Ernst Cassirer, PhilsymbFormen) nicht existent, oder anders gesagt, »Glaube« ist mit seinem Wissen über die »empirische Realität« gleichzusetzen.

- 21 Hermann Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 33 (korrekterweise soll bemerkt werden, daß hier vom »Sitz im Volksleben« die Rede ist.). S. auch Klaus Koch, Was ist Formgeschichte. Neue Wege der Biblexegese (1964), Neukirchen-Vluyn³ 1974, 34-48.
- 22 Die überzogene dialektische Sicht führte zu einer unhaltbaren Geschichtskritik (Karl Acham, Teil und Ganzes, Differenzierung und Homogenität, in Ders. & Winfried Schulze (Hgg), Teil und Ganzes [Theorie der Geschichte, Beiträge zur Historik 6], München 1990, 72-107; ein Überblick liefert der Beitrag von Winfried Schulze, Der Wandel des Allgemeinen: der Weg der deutschen Historiker nach 1945 zur Kategorie des Sozialen, ebd. 193-216), die mit dem quasi schon klassischen Ansatz von Jan Assmann (Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992) heute nicht mehr wahrgenommen wird. S. auch von vielen Autoren verfasste Art. zur Geschichte/Geschichtsauffassung, RGG⁴ 3 (2000) 775-798.
- 23 Beispielhaft Gerd Theißen, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, München 19916; Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen³ 1989.
- 24 Inge Hofmann gründete 1986 in Rahmen der Afrikanistik an der Wiener Universität zwei Reihen: Beiträge zur Sudanforschung und dazu die Beihefte (die übrigens wichtige Texte und Studien von Gerald M. Browne zur altnubischen Sprache und Literatur veröffentlichten), die scheinbar der politischen Richtung des damaligen Antiquities Sudan Service/Khartoum huldigten, in dem

Beschäftigung mit religiösen Texten jede Wissenschaftlichkeit abgesprochen und behauptet:

Daß nach vielen theologischen Vorarbeiten, ... und 30 Jahre nach dem 1956 erschienenen Kommentar zu den Acta Apostolorum von Ernst Haenchen immer noch ›die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte‹ beschworen wird, in einer Arbeit, die sich mit der Geschichte und Kultur des meroitischen Reiches beschäftigt, ist bedauerlich.²⁵

Fast 15 Jahren nach der allgemein zugänglichen Veröffentlichung meiner Thesen macht sich Siegfried Richter in seiner Habilitationsschrift an der Universität Münster/Westf. (2000/2002) immer noch solche und ähnliche Äußerungen – wie auch die von Laszlo Török – zu eigen und hält sie für die Beurteilung des historischen Gehalts der Apostelgeschichte für maßgeblich.²⁶

Der Hinweis von Inge Hofmann auf die »vielen theologischen Vorarbeiten« veranlaßt, sich auch der theologischen Seite zuzuwenden (hier läßt sich kaum zwischen Katholiken und Protestanten unterscheiden). In Folge der prinzipiell mittelmeerischen und paulinischen Sichtweise ließen die meisten Kirchenhistoriker nicht zu, Nubien als eine ur- oder sogar frühchristliche Provinz in ihre Betrachtungen aufzunehmen.

In paradigmatischer Weise bestätigt dies die vierzehnbändige *Geschichte des Christentums* [seit 1990], von Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez und Marc Vernard herausgegeben, in der man nur einige Worte darüber verliert – meist im Lichte einer sehr unzulänglichen und weit zurückreichenden unvollständigen Fachliteratur – sich aber gleichzeitig zur Gestaltung der Buchumschläge der nubischen Ikonographie (z. B. in der polnischen Version) bedient.²⁷ Am Rande

man einen national-arabischen Begriff verwendet sehen wollte. Man kann auch nicht leugnen, daß die Meroi(ti)stik, die in der DDR besonders gepflegt wurde (dank den Forschungen von Fritz Hintze, der auch die MEROTICA gegründet hat), nicht frei von ideologisch gefärbten Ansätzen war. Auch der Ungar Laszlo Török neigte zu einer religionskritischen Position, die hier noch zur Sprache kommen wird.

25 Inge Hofmann, Der Wirklichkeitsgehalt von Apostelgeschichte 8,26-39, Beiträge zur Sudanforschung 3 (1988) 39-48, besonders 46. Schon vier Jahre später lieferte in der gleichen Reihe Juan Vicente Estigarribia (Commentaries on the historicity of Acts of the Apostles 8, 26-39, 26-39, Beiträge zur Sudanforschung 5 (1992) 39-46) eine andere Sicht, ohne meine bereits veröffentlichte Dissertation zu kennen und zu zitieren. Leider wurde die Diskussion darüber unter den Meroisten und Nubiologen nicht weitergeführt.

26 Siegfried C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002.

27 Inzwischen ist diese *Geschichte ...*, deutsch - sogar als Sonderausgabe (2010) - beim Herder-Verlag (Freiburg i. Br.) erschienen; es liegen zahlreiche andere Übersetzungen vor, auch eine polnische. Diese *Geschichte ...*, apostrophiert als »Ein Höhepunkt der Geschichtsschreibung für das 3. Jahrtausend«, stützt sich in ihren drei Bänden, die das Christentum im Altertum (hg. von Luce Pietri, französisches Original 1998 / deutsch 2001 / Paperback 2005) umfassen, bei der Darstellung der Christianisierung Nubiens fast ausschließlich auf die Angaben des Johannes von Ephesos (vgl. Index. Es gibt nur Personenregister, was bedenklich erscheinen muß) und hält sie für ausreichend! Das, was über die nubische Kirche gesagt wird (Bd. VI/1991, 237f.), entzieht sich jedem Kommentar, 1½ Seiten von Jean Richard, der als neueste Publikation nur die (J. M.) Plumley'sche Edition der Bischof Timotheus-Rolle (1975) nennt (!).

darf bemerkt werden, daß Alois Grillmeier (1910-1998) in seiner Geschichte der Christologie der nubischen Kirche mehr Platz gewidmet hat,²⁸ als

die erste Universalgeschichte des Christentums mit konsequent ökumenischer Ausrichtung: Sie stellt die gesamte Christenheit in all ihren konfessionellen Ausprägungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. (So die Werbung)

Zweifel an dieser Aussage sind angebracht. Nicht einmal in der deutschen Redaktion ist man in der Lage gewesen, das bedeutsame Buch von Grillmeier, das bereits ein Jahr vorher – auch im Verlag Herder – erschienen ist, zu berücksichtigen.

Aber auch die archäologischen bzw. historischen Untersuchungen der letzten 30 Jahre kommen in der Betrachtung des Christentums Nubiens in diesem so hochgelobten Werk der katholischen Geschichtsschreibung kaum zu Wort. Das muß verwundern, denn die ersten drei Bände dieser »einmaligen« *Universalgeschichte des Christentums* erfassen immerhin einen Zeitraum, der bis zum Jahre 642 reichen soll, der also erst 20 Jahre nach der *Hiğra* zu Ende ging.²⁹ Diese zeitliche Begrenzung ist für die religiösen Auseinandersetzungen im Raum um das Rote Meer von eminenter Bedeutung. Sie weist darauf hin, daß nach der bisher vorherrschenden Meinung über die erfolgreiche Christianisierung Nubiens in den letzten Dezenien des 6. Jh. das dortige Christentum so erstarkt war, daß – trotz der islamischen Angriffe im J. 21 n. H. (= 641/2 A. D.) und kurz danach, 31 n. H. (= 651/2), als islamische Eroberer (Nāfi‘ b. ‘Abd al-Qais al-Fihri und ‘Abd Allāh ibn Sa‘d ibn Abī Sarḥ) nach Nubien gelangt waren und die basilikale Anlage in Alt-Dongola zerstört hatten,³⁰ es ihnen aber nicht gelungen ist, die dortigen Christen zu »bekehren«. Friedrich Wilhelm Deichmann schreibt hierzu³¹:

28 Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Bd. 2/4, Freiburg i. Br. 1990, 285-295), heute wird das Werk von Theresia Hainthaler fortgesetzt.

29 Vgl. *Geschichte* (Anm. 27), Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)* hg. von Luce Petri; die deutsche Ausgabe wurde von führenden und bekannten Kirchenhistorikern bearbeitet, die aber namentlich nicht als Bearbeiter in den jeweiligen Teilen des umfangreichen Bandes (1334 SS.) zeichnen. Bemerkungen – weil von einer systematischen Schilderung keine Rede sein kann – zu Nubien, ausdrücklich nur auf der Basis der Kirchengeschichte von Johannes von Ephesos, finden sich auf den Seiten 429, 506f., 511, 514 und lassen keine sinnvollen Erkenntnisse oder Aufarbeitung von neuer Literatur erkennen.

30 Vassilios Christides, *Nuba: History*, EI² VIII/1995, 89f. (Art. Nuba umfasst S. 88-93 und ist von mehreren Autoren geschrieben) konstatierte die Zerstörung der Basilika in Dongola. Die arabischen Quellen (deutsch in der Sammlung von Bernard Lewis, *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel*, Zürich/München 1981, Bd. 1, 325-27; Qu Nr. 64; Nachdruck: in der Bibliothek arabischer Klassiker, *Der Islam in Originalzeugnissen, Politik und Kriegsführung*, Lenningen 2005, 285ff.) sind hierzu beachtenswert, u. a. wird festgestellt: *‘Abdallāh ibn Sa‘d schloß einen Waffenstillstand mit ihnen* [es sind die Nubier gemeint], *da er mit ihnen nicht fertig wurde*, was deutlich macht, daß die militärische Stärke der christlichen Nubier, die die Araber *rumat al-hadaq* (=die Pupillentreffer) nannten, sich der islamischen Expansion widersetzen und den *baqt*, nur so lange wie notwendig und nur sehr kurz leisteten.

31 Grundlegend zur Alt-Dongola Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz (Hgg.), *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* [Bibliotheca nubica et

Als die Araber Ägypten im Jahre 639 zu erobern begannen, wird die Christianisierung Nubiens nicht nur abgeschlossen, sondern auch Glaube und Kirche müssen im Lande konsolidiert gewesen sein. Eine offensichtlich den größten Teil der Bevölkerung der nubischen Reiche umfassende Christianisierung wäre nach der Mitte des 7. Jhs. kaum noch möglich gewesen, da die Araber schon 641 in Nubien einfielen. Damals hatten ihre Razzien ihnen handelspolitisch und selbst politische Vorteile gebracht, welche die Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit der Nubier einschränkten, das Land durch Verpflichtungen aus dem *baqt* unter dauernden Druck setzten. So waren die Nubier gezwungen, gewisse Vertragsbedingungen unter schwersten Opfern zu erfüllen, indem sie z. B., falls die jährlich vorgeschriebene volle Anzahl der nach dem *baqt* nach Ägypten zu schickenden Sklaven nicht zur Verfügung stand, eigene Kinder in die Sklaverei schicken mußten. Doch scheinen die Araber weder Tätigkeit und Lehre der Kirche behindert noch die nubisch-christliche Kultur umzuprägen versucht zu haben.

Das Christentum wird also 100 Jahre nach seiner allgemeinen Einführung in Nubien so fest verankert gewesen sein, daß trotz aller Existenzbedrohung Herrscher und Volk an ihm wie an einem althergebrachten Glauben festhielten. Unzweifelhaft hat die Missionierung Nubiens einen beispiellosen Erfolg des Christentums, gleich welcher Richtung, dargestellt.

Dieser Sicht läßt sich nicht folgen, weil man die Annahme eines »beispiellosen Erfolges des Christentums« für abwegig halten muß. Muslime konnten sich nicht durchsetzen, weil sie mit einem erfolgreichen Widerstand eins tief verwurzelten (und nicht gerade neu entstandenen) Christentums konfrontiert worden waren³² – das stärker zu sein schien, als das der Kopten in Ägypten – die nachweislich seit Jahrhunderten schon Christen waren³³.

aethiopica 7], Warszawa 2001; dort z. B. Jakobielski, Polish excavations at Old Dongola. A factfile, 13.

- 31 So in seiner Skizze Zur Kulturgeschichte Nubiens, in Ders., & Peter Großmann, Nubische Forschungen (DAI ArFo 17), Berlin 1988, 168-180, besonders 171. Leider scheint Deichmann nicht einmal den o. g. arabischen Bericht (bei Lewis (Anm. 30] Nr. 64) berücksichtigt zu haben und stützt sich auf die Angaben von William Adams (Nubia, corridor to Africa, London 1977, 505), die aber eine spätere *baqt*-Vereinbarung betreffen, nämlich die aus dem 9. Jh.
- 32 Man kann auf einige vergleichende historische Tatsachen, die besonders einigen der polnischen Kollegen besseren Zugang zum Verständnis von religionsgeschichtlichen Prozesse ermöglichen könnten, hinweisen. So fand beispielhaft die offizielle Christianisierung Litauens mit Jagiellos Hochzeit mit der zwölfjährigen polnischen Königin Hedwig (1386) statt, obwohl allgemein bekannt sein dürfte, daß die Christianisierungsversuche schon viel früher mit der Taufe (1251) und Krönung (1253) des Großfürsten Mindaugas († 1263) durch Bischof Heidenreich von Kulm zum König der Litauer begannen; kurz danach stürzte Litauen wieder ins Heidentum (darüber in der deutschsprachigen Literatur z. B. Lutz E. von Padberg, Christianisierung im Mittelalter, Darmstadt 2006, 158f.). Schließlich monierte noch im 16. Jh. der österreichische Diplomat Sigmund von Herberstein (1486-1566), daß in Litauen noch viele Heiden und heidnische Sitten anzutreffen seien (Das alte Rußland (1557-1579), Zürich 1984, 254-270. Daraus läßt sich ersehen, wie lange es in der Regel dauerte, die stabile Festlegung einer neuen Religion zu schaffen, in Litauen immerhin über 300, in Nubien aber nach der Auffassung einiger Kollegen angeblich nicht einmal 100 Jahre!
- 33 Es bestanden enge Beziehungen mit dem alexandrinischen Patriarchat, die so weit gingen, daß die nubischen Herrscher sich verpflichtet sahen, dem Patriarchen zu Hilfe zu kommen (Geschichte der Patriarchen, PO V, 143ff.), so sandte König Kyriakos im J. 768 eine Armee von 100 000 Reitern und 100 000 Kamel-Reitern nach Ägypten, um dem Patriarchen Michael (I. 743-767) Beistand gegenüber dem Emir von Ägypten 'Abd el-Malik ibn Mūsa ibn Nāšir zu leisten (Ugo Monneret de Villard, Storia della Nubia cristiana [OCA 118], Roma 1938, 97). S. dazu Stuart C. Munro-Hay, Ethiopia and Alexandria. The metropolitan episcopacy of Ethiopia I. (Bibliotheca nubica et aethiopica 5), Warszawa 1997, 117-121.

Diese Tatsache erlaubt anzunehmen, daß es für eine erst kaum drei Generationen andauernde neue religiöse Orientierung, von der die meisten »Kenner« des nubischen Christentums ausgehen, nicht möglich gewesen wäre, sich gegenüber dem Islam so lange und erfolgreich zu behaupten, wie das bereits geschah.³⁴ Schließlich blieb das Christentum in Nubien nachweislich (Schriftfunde in Qasr Ibrim, Gebel Adda) bis ins 16. Jh. stellenweise unabhängig,³⁵ dann aber noch vereinzelt sogar bis in die Zeit der Mahdiyya erhalten.³⁶ Deshalb ergibt sich die Notwendigkeit, noch einmal die Geschichte und ihre Spuren zu befragen, ob die *a priori* angenommene Behauptung über die so kurzfristige Christianisierung Nubiens im 6. Jh. aufrecht zu erhalten ist, oder ob man sie unbedingt revidieren muß.

- 34 Die ständige Konfrontation der nubischen christlichen Reiche mit den Muslimen begleitet die Geschichte Nubiens durchgehend (Richard Lobban, Relations between Islamic Egypt and Christian Nubia: the case of the baqt, in Cultural heritage of Egypt and Christian Orient 3 [Moscow 2006] 141-162). Die erste Phase (dazu Vassilios Christides, Nubia and Egypt from the Arab invasion of Egypt until the end of the Umayyads, in: Charles Bonnet (Hg.), Études nubiennes. Conférence de Genève, Actes du VII^e Congrès international d'études nubiennes 3-8 sept. 1990, Genève 1992, 341-356) war noch von einer großen Unabhängigkeit getragen, dann aber folgten immer schwierigere Zeiten, so unter den Abbasiden (s. z. B. Giovanni Vantini, Le roi Kirki de Nubie à Baghdad: un ou deux voyages?, in Erich Dinkler (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Recklinghausen 1970, 41-48), die schließlich im J. 1317 mit der Übernahme der christlichen Residenz in Old Dongola zum Sieg der Muslime über Makurien führten (vgl. Inschrift in »Mosque-Church« in Old Dongola bei Anthony J. Arkell, A history of the Sudan (1955), London 1961; Reprint 1973, fig. 22).
- 35 So in Dotawo, s. William Adams, The twilight of Nubian Christianity, in Kazimierz Michalowski (Hg.), Nubia. Récentes recherches, Warschau 1975, 11-17, 14; John Martin Plumley, New light on the kingdom of Dotawo, in: Études nubiennes, Colloque de Chantilly 2-6 Juillet 1975 [IFAO BiÉt 77] Cairo 1978, 231-241; s. auch Anm. 47, 76. Trotz dieser Tatsachen und Erkenntnisse setzt Peter Hubai (Koptische Apokryphen aus Nubien. Der Kasr el-Wizz Kodex [TU 163], Berlin/New York 2009, 7) den Untergang des nubischen Christentums ins 13./14. Jh. an.
- 36 Ab dem 14. Jh. lebten in Nubien die Christen als *dhimmis*, bzw. auf einigen Inseln und in Unter-nubien (Anm. 35). Im Kataraktenniltal waren sie, trotz der verlorenen Unabhängigkeit, noch lange Zeit anwesend (darüber finden sich viele Angaben in den unterschiedlichen Reiseberichten, s. dazu beispielhaft Bogdan Żurawski, Donogola - literary sources to 1956, in Dongola-Studien [Anm. 30], 75-140), mindestens bis in die Zeit der Mahdiyya (Peter M. Holt, The Mahdist state in the Sudan 1881-1898, Oxford 1958 [21970]. Erst mit diesem, im Folgenden wichtigen Mahdi-Aufstand (1881-1885) der Derwische und Sklavenhändler (informative Zusammenstellung bei Heinrich Pleticha (Hg.), Der Mahdiaufstand in Augenzeugenberichten, Düsseldorf 1967, besonders 56-189) und der Bildung des »Gottesstaates« (1885-1898) - was man gerne zu einer antikolonialen Bewegung erklärt - wird das autochthone Christentum ausgerottet, so daß die heutigen Christen in Nubien Kopten sind, die man zum Aufbau der Administration und des Schul- und Handelswesens aus Ägypten in den Sudan beorderte. Die Folgen der Mahdiyya (John Spencer Trimmingham, Islam in the Sudan, London 1949, 150ff.), eines möglicherweise vom christlichen asketischen Ideal beeinflussten Nubiens (Dongolawi) Muḥammad Aḥmad (1844-1885), der sich als Mahdi deklarierte stellt ein Phänomen dar, das man als Kontradiktion gegenüber dem nubischen Christentum noch nicht behandelt hat. Darüber sprach ich seinerzeit mit Andreas Kronenberg, dem Frankfurter Ethnologen und langjährigen Nubienforscher, der der Meinung war, daß Muhammad Ahmad einerseits von christlichen nubischen Ideen begeistert gewesen sein mußte, andererseits aber sich dessen bewußt war, daß man den damit Sudan nicht mehr eigenständig machen konnte, weil der Islam auch dort schon das Primat errungen hatte.

Aus dem Vorangegangenen ergibt sich, daß Nubien in die ur- und frühchristliche Missionsgeschichte (im Sinne von Harnack und z. T. der Autoren der bereits zitierten Reihe *Missionsgeschichte als Kirchengeschichte*) gehört und nicht als schwer faßbare »Vorgeschichte« behandelt werden soll. Deshalb auch sind die Fragen nach den Hellenisten und der jüdischen Diaspora nicht abwegig, weil

die Anwesenheit von Juden (damit auch der Diaspora) in Nubien ... läßt sich angesichts ihrer Beteiligung an den Feldzügen von Psammetich II. (um 594-589), ihrer Kolonien in Oberägypten (Edfu, Elephantine) und des hellenistischen Judentums, das in ganz Ägypten, in der Cyrenaica, in Afrika und im Raum des Roten Meeres verbreitet war, nicht negieren.³⁷

Demgegenüber behauptet L. Török:

Scholz treats the existence of a Jewish diaspora in ancient Kush as a fact; but in reality it is not supported by any evidence (FHN III, 849),

ohne aber die entsprechende Literatur, auf die bereits hingewiesen worden war, in Betracht zu ziehen.

Aus dem bereits Gesagten ergibt sich ein eindeutiges Bild einer Situation im Kataraktenniltal, das nicht ohne Bedeutung für die Christianisierung gewesen sein kann. Die religionskulturelle Anbindung an Ägypten und Afrika einerseits, die Hinwendung zum Osten (Raum um das Rote Meer) andererseits, bestimmten eine Entwicklung, die Nubien nicht als eine Randkultur erscheinen läßt, sondern als ein Gebiet, das zwar vom Imperium Romanum unabhängig, aber zugleich schon längst vom hellenistischen Synkretismus erfaßt worden war. Demzufolge lassen sich unterschiedliche religiöse Einflüsse festhalten,³⁸ die aber die offizielle Religion des meroitischen sakralen Reiches nicht tangierten und damit toleriert werden konnten, so auch das Judentum, das im gesamten Raum um das Rote Meer existierte und (nichts spricht dagegen) Kontakt mit Jerusalem unterhielt, wie das in der Diaspora in der *Achsenzeit*³⁹ selbstverständlich war.⁴⁰ Daß damit auch das Christentum in die Diaspora-Länder gelangte, ist eine unumstrittene

37 So auch in meiner Rezension von Richter'schen Werkes (Anm. 26) in: OrChr 87 (2003), 251, in der ich zu wiederholten Malen auf die Problematik der Diaspora-Juden in Nordostafrika hingewiesen habe und die man kaum zur Kenntnis nimmt. Ich stützte mich dabei sowohl auf die einschlägige Literatur: Bezalel Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley/Los Angeles 1968, 35f.; Shimon Applbaum, *Jews and Greeks in ancient Cyrene*, Leiden 1979, 28, 45, 129, 215, 343; Joseph Melèze Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte, de Ramsès II. à Hadrien*, Paris 1992 (hier die Angaben laut der englischen Ausgabe, Philadelphia/Edinburgh 1995, 21-44), als auch auf ein Quellenmaterial, das ich in: Scholz, *Frühchristliche* (Anm. 11) zusammengestellt habe (eine Erweiterung ist weiterhin möglich).

38 Schon in Scholz, *Meroitische Religion als Konsequenz des Afro-ägyptischen Synkretismus*, *Meroitic Newsletter*, Paris 1980, No. 20, 28; ausführlich in Ders., *Nubien* (Anm. 3), 181-210; zum Problem s. auch David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*, Princeton 1998, 241ff.

39 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Frankfurt/M. 1955, 14-31.

40 Shmuel Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempel*, Neukirchen-Vluyn 1981, 15, 45, 92f., 133; s. auch Scholz, *Pilgerschaft* (Anm. 11) mit dem Hinweis auf die Ausführungen in Scholz, *Frühchristliche* (Anm. 3), 344f.

Tatsache. Damit steht fest, daß Paulus seine Mission unter den Heiden führte. Die anderen der ersten apostolischen Generation, so u. a. Philippos (Diakon) – von dem in der Apostelgeschichte die Rede ist – wirkten unter den Juden in der Diaspora, in der man der Herausbildung eines uneinheitlichen Judenchristentums begegnet.⁴¹ Das Niltal wird seit dieser Zeit zu einem intensiv christianisierten Gebiet und schließlich auch zu einem von Anachoreten und vom Mönchtum erfaßten Kulturraum.⁴²

Diese Hintergrunderkenntnisse über Anfänge und Entwicklung des Christentum im Raum um das Rote Meer – die noch um einiges vertieft werden könnten⁴³ – scheinen erforderlich zu sein um die Angaben der z. T. erhaltenen Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos verstehen und richtig interpretieren zu können. Aus zeitlichen Gründen muß man eingehende Ausführungen zu den bekannten Nachrichten und christlichen Spuren in Nubien aus der Zeit zwischen dem 1. und 6. Jh. beiseite lassen (s. unten), um sich dem überbewerteten Bericht des Johannes von Ephesos etwas genauer widmen zu können.

Zwar handelt es sich in der früheren Periode um interessante Indizien, die eindeutig für eine Christianisierung Nubiens vor dem 6. Jh. sprechen, die man aber *a priori* – wie den beachtenswerten Lukanischen Bericht (Apg 8:26ff.) – verdrängt – und mit Scheinargumenten als zweifelhaft abtut. Man kann die dagegen sprechenden Fakten und Ereignisse nur aufzählen, während man sie im anderen Zusammenhang ausführlicher behandelt hat:

- 1) die bereits erwähnte Bekehrung des εὐνοῦχος δυνάστης bei Gaza vor dem sog. Apostelkonzil,⁴⁴
- 2) die Geschichte des Dodekaschoinos, der Blemmeyer⁴⁵ und der Ursprung der christlichen Zeichen an den Objekten in den Gräbern von Qustol/ Ballana⁴⁶,

41 Immer noch Victor Tscherikover, *Hellenistic civilisation and the Jews*, Philadelphia 1959; grundlegend Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen²1973, hierzu 199-394.

42 Piotr Jeuté, *Monasteries in Nubia - An open issue*, NUBICA III/1 (1989-1993) 1994, 59-97. Hierzu ausführlich in: Piotr O. Scholz, *Anfänge und Verbreitung des Mönchtums in Nubien*. Eine Skizze (im Druck).

43 Man denke in erster Linie an die unterschiedlichen, auch gnostischen Tendenzen des Christentums (Norbert Brox, *Häresie*, RAC 13 [1986] 248-297, 260f.; Hans Dieter Betz, *Häresie I/Alfred Schindler*, II, TRE 14 (1985) 313-341, besonders 320-326); immer noch beachtenswert Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934), Tübingen²1964, 49-64, 245-287; Georg Strecker, TRE 17 (1988) 310-325, besonders 319-323; G. Stemberger, RAC 19 (1999) 228-245) und die harte Auseinandersetzung in der Kirche zwischen Melkiten und Miaphysiten (Pauline Allen, *Monophysiten*, TRE 23 [1994], 219-233).

44 Das sog. Apostelkonzil (Apg 15,1-35) setzt damit das Datum der möglichen Bekehrung des paqar der Kandake vor dem J. 48 (49) an; s. entsprechende Lexikonartikel, RGG³ 1 (1998) 648 (von Gerd Lüdemann).

45 Martin Krause, *Blemmyer*, LÄ 1 (1975) 827f.; Gawdat Gabra, *Bemerkungen zu den Aussagen des arabischen Synaxars der Kopten über Nabis, den Bischof von »'Aidhab«*, in Martin Krause (Hg.), *Nubische Studien*. Tagungsakten der 5. Intern. Konferenz der International Society for Nubian Studies, Heidelberg 22.-25. September 1982, Mainz 1986, 231-236; Manfred Weber, *Blemmyer*, RAC Suppl. Lfg. 9, 2002, 7-28 (mit Lit., Stand 1998). Einige Beiträge in: *Acta Warschau 2006* (s. unten den Rezensionsteil, S. 292-299).

- 3) die Silko-Inschrift und andere christliche Inschriften in Unternubien,⁴⁷
- 4) die Ge'ez Inschriften in Meroë,⁴⁸
- 5) die griechische Inschrift von Aksum und die diversen äthiopischen Nachrichten über Nubien,⁴⁹
- 6) der Bericht von Johannes Biclaensis (540-621) über dem Besuch der Makkuriten in Konstantinopel, die er dort im J. 573 erleben mußte,⁵⁰
- 46 Walter B. Emery, *The royal tombs of Ballana and Qustul*, Cairo 1938, vol. II, Pl. 48F (Anhängerkreuz), 77B (Vase, mit einem Bronzekreuz versehen), 92F (Vasenverschluß im Form eines Kreuzes), 97E (Weihrauchgerät, mit einem Kreuz versehen), 98A, B, C, D (Lampen auf ihren Ständer, mit Kreuz versehen); 101A,B (Kreuzlampen auf ihren Ständer), 102A (Kreuzlampe), D (Hängelampe in Form einer Taube), 107E (Täfelchen mit Kreuzsymbolik), 108D (Kreuzikonographie), E (eucharistische Löffel?), 114:88 (Kreuzstempel am Keramikboden), 89 (Fischstempel am Keramikboden), 115 (verschiedene Kreuzzeichen bzw. »Siegel des Salomo«), 116:4 (christliche Inschrift ΕΙΣ ΘΕΟΣ) siehe auch Ders., *Egypt in Nubia*, London 1965, 232-247. Diese Problematik behandelte ich in meinen Gastvorlesungen: »Dodeka- und Triakontaschoinos in der *Achsenzeit*. Religiöse Umwälzungen im Dodeka- & Triakontaschoinos im Zusammenspiel mit den nomadischen Bewegungen der Blemyer und Nobaden (1. Jh. v. Chr. - 7./8. Jh. n. Chr)« am Orientalischen Institut der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg während des Sommersemesters 2007. Dort ist auch das weitere Material christlichen Charakters aus dem Dodekaschoinos ausführlich behandelt worden. Es ist beabsichtigt, die Vorlesungen in den »Halleschen Beiträge zur Orientforschung«, als Monographie zu veröffentlichen. Ich benötige aber noch eine weitgehende Sichtung des nicht publizierten Materials und der neuesten Veröffentlichungen.
- 47 Jitse H. F. Dijkstra, *Philae and the end of ancient Egyptian Religion. A regional study of religious transformation (298-642 CE)*, Leuven 2008, 178ff.; Die griechisch-deutsche Version der Silko-Inschrift aus Kalabscha (Johann Kraus, *Die Anfänge des Christentums in Nubien*, Mödling 1931, 100-109; FHN III, Nr. 317, 1147-1153) stellt immer noch ein nicht eindeutig geklärtes Problem dar (Dijkstra, *Philae* [ebd.], 163-170). Es geht nicht nur um die Datierung, die ich seinerzeit (TRE 29 [1994] 687¹⁷ ff.) – dem allgemeinen Duktus der damaligen Forschung folgend – um das Jahr 450 (?) einsetzte, sondern auch um die Frage, ob sie christlich ist oder nicht. Man kann aber angesichts der Quellen aus den Dodekaschoinos und aus dem Umkreis der Blem(m)yer zu revidierten Schlußfolgerungen kommen (die in meiner beabsichtigten Monographie [s. o. Anm. 46] ausführlich behandelt werden sollen). Schon Ulrich Wilcken (Heidnisches und Christliches aus Ägypten, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 1 (1901) 419,436) deutete die Form ΘΕΟΣ als monotheistisch und damit nicht unbedingt als christlich, sondern als jüdisch, was man angesichts der Existenz der jüdischen Diaspora in diesem Gebiet nicht ausschließen soll. Damit wird aber ein weiterer Hinweis für eine viel frühere Datierung dieser Inschrift geliefert. Das gewinnt im Zusammenhang mit allen veröffentlichten Quellen (FHN III, Nr 278-342) aus dieser Zeit (bis zum 4./6. Jh.) und einer beachtenswerten koptischen »Freilassungsurkunde des Blemmyerkönigs Barachia« (Manfred Weber, in: *Kölnen ägyptische Papyri* 1 [Papyrologia coloniensa IX], Opladen 1980, 116-118) an Bedeutung für die berechtigten Spekulationen um eine frühere Christianisierung Nubiens. Systematisch sind die Ausgrabungsberichte aus Qasr Ibrim und Gebel Adda zu beachten.
- 48 Stanley M. Burstein, *The Axumite inscription from Meroe and late Meroitic chronology*, *MEROITICA* 7 (1984) 220f.; Tomas Hägg, *A new Axumite inscription in Greek in Meroe (mit Umschrift)*, ebd., 436-441 (= FHN III, Nr. 285).
- 49 Enno Littmann (*Deutsche Aksum-Expedition*, Berlin 1913, IV, Inschrift 11) lieferte die ersten Übersetzungen und Einblicke in das Bekenntnis des Königs Ezana, das nach Auffassung von Erich Dinkler (König Ezana von Aksum und das Christentum, *Ein Randproblem der Geschichte Nubiens*, in: *Festschrift Fritz Hintze* [Berlin 1977] 129) zwar monotheistisch, aber nicht christlich war. Demgegenüber ist die von Francis Anfray, André Caquot, Pierre Nautin (*Une nouvelle inscription grecque d'Ezana, roi d'Axoum*, *Journal des Savants* [1970] 260-273 = FHN III, Nr. 299) publizierte Inschrift, die Dinkler (ebd. 126f.) in der griechischen Fassung und deutscher Übersetzung wiedergibt, christlich; s. auch Yuri Kobishchanov, *Mittelalterliche Nachrichten aus Äthiopien über christliches Nubien (russisch)*, *Palestinskij Sbornik* 7 (70) 1962.

7) die archäologisch feststellbaren Hinterlassenschaften, die u. a. auch die ikonischen Quellen erfassen, deren gnostische und gnostizierenden Inhalte auf eine Tradition hindeuten, die weit in die Auseinandersetzungen mit dem Gnostizismus und seiner Ikonizität zurückreichen⁵¹.

Wenn jetzt zu der Kirchengeschichte des Johannes (507 geboren in Ingilene, nördlich von Amida/heute Diyarbakir), dem monophysitischen (besser miaphysitischen) Metropolit von Ephesos⁵² (er dürfte nach seiner Weihe 558 wahrscheinlich nur als Titularbischof zu verstehen sein⁵³) übergegangen wird, so nicht nur, weil es sich dabei um die letzte Etappe der Geschichte des vorislamischen Christentums in Nubien handelt, sondern auch weil man hier einer eindeutig miaphysitischen Sicht begegnet.

Um Johannes von Ephesos als Quelle bewerten zu können, muß man sich bewußt machen: Wer war der führende Mönch, Missionar und Schriftsteller, der fast das ganze 6. Jh. erleben durfte? Wie sich herausgestellt hat (so Allen; auch K.-P. Todt) starb er wahrscheinlich erst 589, also fast 15 Jahre später als bisher angenommen.⁵⁴ Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, eine vollständige Darstellung des Lebens dieses interessanten Repräsentanten des syrischen Christentums zu geben. Hier kann nur auf die wichtigsten Publikationen der letzten Jahre hingewiesen werden, um die Eckpunkte, die für die Bewertung seiner Aussage entscheidend sind, hervorzuheben.

Von Anfang an war er ein Antichalkedonier, und zwar nicht erst seitdem er 522 in eine Klostergemeinschaft des Mar Johannes 'Urṭāyā († 523) eintrat, sondern schon seit seinem vierten Lebensjahr, von dem an er von seinem Heiler, dem Styliten Maro († 521) aus dem Kloster Bar Rubta, erzogen worden war. Bei seinen Reisen und Aktivitäten, die eng mit der Aufrechterhaltung der Nichtchalkedonensischen Christologie zusammenhingen,⁵⁵ erreichte er 534 Ägypten, wo sich u. a. der 518 in Konstantinopel abgesetzte miaphysitische Patriarch Severos

50 *Chronica Joannis abbatis monasterii Biclarenensis*, ed. Theodor Mommsen (MGH, Auctores antiquissimi, XI/Berlin 1894, 2127). Johannes von Biclaro verarbeitete in seiner an Fakten reichen Weltchronik auch seine Zeit, die er in den Jahren 558-575 in Konstantinopel verbrachte (Pius Bonifacius Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien* (1874), Nachdruck: Graz 1956, II/2, 59-62).

51 Die erhaltene nubische Ikonizität – unabhängig von der tatsächlicher Entstehungszeit dieses oder jenes Objektes oder Bildes – weist auf die dahinter stehenden Ideen hin, die u. a. alten gnostischen Vorstellungen huldigten (Piotr O. Scholz, *Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: Das Christusbild, NUBICA I/II* (1987-1988) 565-584; s. auch Ders., *Das nubische Christentum und seine Wandmalereien*, in *Dongola-Studien* (Anm. 30), 177-251, 233-240).

52 Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 181f.; Hans-Udo Rosenbaum, *BBKL* 3 (1992) 346ff.; die letzte Monographie von Jan Jacob van Ginkel, *John of Ephesos. A monophysite historian in sixth-century Byzantium*, Diss. Univ. Groningen 1995; s. auch Pauline Allen, *Monophysiten*, *TRE* 23 (1994), 219-233; Susan Ashbrook Harvey & Heinzgerd Brakmann, *RAC* 18, 1998, 553-564; Klaus-Peter Todt, in: Wassilios Klein (Hg.), *Syrische Kirchenväter* (UB 587), Stuttgart 2004, 204-216.

53 Harvey/Brakmann, *RAC* 18, 553-554.

54 Peter Bruns spricht sich für seinen Märtyrertod für das J. 586 aus (*LACL* 348).

55 William H. C. Frend, *The rise of the monophysite movement*, Cambridge 1972, 286ff.; s. auch Grillmeier, *Jesus* 2/4 (Anm. 28), 286-290.

(† 538) aufhielt. Dort findet er sich 541 wieder, wie alle anderen seiner miaphysitischen Brüder von Kaiserin Theodora unterstützt,⁵⁶ um ab 542 (bis 576) eine Heidenmission in Kleinasien durchzuführen, u. a. auch die Montanisten⁵⁷ zu verfolgen, die er *de facto* wie Heiden behandelte und damit klar machte, was er unter dieser Bezeichnung zu verstehen pflegte. Nebenbei kann nur bemerkt werden - was zweifelsohne eine eingehende Untersuchung verdient hätte - daß niemand aus dieser Missionsdarstellung des Johannes von Ephesos den Schluß gezogen hat, daß sich Kleinasien erst im 6. Jh. mit dem Christentum konfrontiert gesehen hätte und missioniert wurde, was man in Bezug auf Nubien, auf der Basis der gleichen Quelle, zu behaupten versucht!

Bei seiner sehr erfolgreichen (miaphysitischen) Missionstätigkeit (40-70 000 Bekehrungen) in Kleinasien errichtete Johannes 98 Kirchen, gründete 12 Klöster, verfolgte Juden (7 Synagogen wurden zu Kirchen) und christliche Häretiker, darunter besonders die Montanisten, deren Bücher er verbrennen und ihre Häuser und Denkmäler er zerstören läßt.⁵⁸ Trotz aller Versuche der Reichskirche und des Kaisers Justinian († 565) blieb Johannes seiner miaphysitischen Überzeugung treu. Seit 566 wird er zum geistlichen Oberhaupt der zahlreichen Miaphysiten Konstantinopels. Für ihn war seine Überzeugung, als Rechtgläubigkeit *par excellence*, eindeutig. Wenn er von Orthodoxie sprach, meinte er damit nicht die Reichskirche (= die Melkiten), sondern nur die miaphysitische Kirche. Auch als Metropolit (Erzbischof), von Jakob Baradai († 578) geweiht, bleibt er als miaphysitischer »Gegenbischof« der offiziellen, chalkedonisch geprägten, melkitischen Kirchenhierarchie feind. Nachdem der Alexandriner Johannes Philoponos (490-575)⁵⁹ eine Trinitätslehre verbreitete, die nicht nur drei Hypostasen oder Personen, sondern auch drei Substanzen in der Gottheit unterschied, kommt es auch zu Auseinandersetzungen unter den Miaphysiten. Johannes von Ephesos bekämpfte die Anhänger des Johannes Philoponos, die man Tritheiten nannte. Die Kontroverse schwächte das miaphysitische Lager erheblich, so daß die kaiserlichen Bemühungen des Justinos II. um die Einheit der Christen nur die Position der Chal-

56 497-548. Die neue Biographie von P. Cesaretti ist unzureichend (deutsch: Düsseldorf 2004); s. auch Hartmut Leppin, Theodora und Iustinian [s. auch Ders. Rückblick und Ausblick] in: Hildegard Temporini-Gräfin Vitzthum (Hg.), Die Kaiserinnen Roms von Livia bis Theodora, München 2002, 437-495; besonders 466f., 489. Immer noch lesenswert: Wilhelm Schubart, Justinian und Theodora, München 1943, besonders 179-194, 220-226.

57 William H. C. Frend, Montanismus, TRE 23 (1994) 271-279

58 Harvey/Brakmann, RAC 18, 562; Todt (Anm. 52), 209; William Tabbernee, Montanist inscriptions and testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism (NAPS/PMS 16), Macon, Georgia 1997, besonders 476ff.; Ders. & Peter Lampe, Pepouza and Tymion, Berlin 2008; s. auch Peter Lampe, Zwischen Ekstase und Askese, in: epos. Das Magazin für Archäologie und Geschichte, 4 (2010), 14-23, besonders 19.

59 Einführend s. Richard R. K. Sorabji, TRE 17 (1988) 144-150 (dort Lit. 148ff.); Koenraad Verrycken, RAC 18 (1998), 534-564; theologisch wichtig: Theresia Hainthaler, in: Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 109-149; Leslie S. B. MacCoull, The historical context of John Philoponos' *De opificio mundi* in the culture of Byzantine-Coptic Egypt ZAC 9 (2005), 397-423.

kedonenser stärkten, die unter dem konstantinopolitanischen Patriarchen Johannes III. Scholastikos (565-577) eine Verfolgung der Miaphysiten einleiteten. Zu deren Opfern wird auch Johannes von Ephesos, der besonders unter dem Nachfolger des Johannes III., dem Patriarchen Eutychios (2. Amtszeit 577-582), große Leiden erdulden mußte. Dennoch blieb er unbeugsam, so daß es auch nicht verwundert, daß er in seiner Kirchengeschichte die Bezeichnung »Orthodoxie« nur für die Miaphysiten verwendet und eine fast hagiographische Darstellung ihrer Vertreter folgt.

»Johannes war ein sehr eigenwilliger Autor, desinteressiert an der Kunst des Schreibens, hingegen leidenschaftlich bemüht, die Geschichte des »wahren« Christentums zu erzählen ...«,⁶⁰ das »wahre Christentum« war für ihn das miaphysitische und deshalb gehörten die anderen dem »irrenden Volk« an, das von den miaphysitischen Missionaren Iulianos und Longinos in Nubien zum rechten Glauben geführt werden sollte.⁶¹ Vieles spricht dafür, daß ihm die Missionare persönlich, besonders in der Zeit seines Aufenthaltes in Ägypten, bekannt waren.

Es ist nicht möglich, den ganzen Text von ca. 14 Seiten in der deutschen, immer noch sinnvollen Übertragung von Schönfelder zu zitieren. Zwar hat auch S. Richter eine dem heutigen Sprachgebrauch entsprechende Version geschaffen, die er mit diskussionsbedürftigen Kommentaren versehen hat,⁶² ob er ihn immer im richtigen Sinn erklärt, ist zu bezweifeln, wie ich zu zeigen versuche.

Ich gebe nur ein Beispiel, das sich auf die von Johannes von Ephesos benutzte Bezeichnung für die Heiden im byzantinischen Reich (h. e. IV 6; nach Richter IV 6.2) bezieht: »... damit das Volk vom Irrtum des Götzendienst bekehrt werde«, die er auch als Topos bei seiner Missionsarbeit in den Provinzen Asien, Karien, Phrygien und Lydien (III 36) benutzte. Wenn er aber vom »irrenden Volk« (IV 6, vgl. auch andere Stellen) spricht, so meint er meist die Melkiten. Anders ließe sich kaum verstehen, warum die Nobaden Iulianos mit so großer Freude empfangen haben (VII 1) und später die Gesandten des Kaisers zurückwiesen (VII 5).

Ich zitiere hier die Stellen (VII 2,3) nach der sprachlich etwas modifizierten Version bei Grillmeier⁶³:

60 Harvey/ Brakmann, RAC 18, 557

61 Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 272ff.

62 Richter (Anm. 26), S. 46-57, dazu sein Kommentar S. 57-98. Der Aufbau des Textes ist sehr unglücklich gewählt, nicht nur weil die Harvard'sche Zitierweise für den Leser sehr mühsam zu verfolgen ist, sondern auch weil die Kommentare nicht direkt mit dem Text und einigen Begriffen verbunden sind.

63 Grillmeier, Jesus 2/4 (Anm. 28), 274f. Anm. 32f.. Richter (Anm. 26) gibt in seinem Kommentar hierzu nicht nur eine mögliche frühere Christianisierung zu (S. 66), sondern stellt fest »... das barbarische Volk der Nobaden (hat) die »Boshaftigkeit« des melkitischen Glaubens (erkennt) und ihn mit Heidentum und religiösem Irrtum gleichgesetzt.« (S. 67). Damit bestätigt er meine Hauptthese über die frühere Christianisierung Nubiens (für die sich schon Schubart, Justinian [Anm. 56], 60 ausgesprochen hat), obwohl er gleichzeitig die Bedeutung der Lukanischen Quelle ablehnt (S. 141).

Und alsbald, indem sie [die Nobaden, nach Empfang der Ehrengeschenke und der zahlreichen Taufgewänder] frohlockten, gaben sie ihre Seelen hin und verleugneten allen Irrtum ihrer Väter und bekannten sich zum Gott der Christen, indem sie sagten: »*Er ist allein der wahre Gott, und nicht gibt es einen anderen außer ihm*« (hervorgehoben von P. S.). Und nachdem er [Julian] sie [die Nobaden] vielfach unterrichtet und belehrt hatte, ließ er sie wissen und belehrte sie im voraus auch dahingehend: »weil gewisse Streitigkeiten entstanden sind zwischen den Christen wegen des Glaubens, deswegen hat auch den seligen Theodosios (den Patriarchen Alexandrias), als von ihm verlangt wurde, daß er annähme (die Beschlüsse der Synode) und er nicht gehorchte, der Kaiser von seinem Stuhl vertrieben, die Kaiserin aber hat ihn aufgenommen ... und uns zu euch gesandt, damit auch ihr dem Patriarchen Theodosios folgt und in seinem Glauben getauft werdet und seine Wahrheit befolget«.

und weiter (VII 5):

Seinen Glauben aber nehmen wir nicht an. Sondern, wenn wir gewürdigt werden, Christen zu werden, werden wir dem Patriarchen Theodosios folgen: jenem, den infolge der Schlechtigkeit des Glaubens des Kaisers, den er [Theodosios] nicht annehmen wollte, er [der Kaiser] aus seiner Kirche vertrieben und ausgestoßen hat. *Und wir, wenn wir vor dem Heidentum und dem Irrtum fliehen* (Hervorhebung von P. S.), nehmen auch nicht hin, andererseits in die Schlechtigkeit des Glaubens zu verfallen.

M. E. ergibt sich aus diesen hier zitierten Fragmenten eindeutig, daß Johannes von Ephesos »Heidentum und Irrtum« unterschied. Damit wird die Frage nach dem Kontext der Feststellung des Bekenntnisses zum »wahren Gott« legitim. Ging es tatsächlich um Missionierung eines heidnischen Volkes oder nur darum, den Abfall vom richtigen Glauben (die Häresie) zu verhindern?

Die Antwort auf diese Fragen kann eine Lösung des Problems bedeuten, weil man etwas vereinfacht hingenommen hat, daß selbstverständlich sich das Christentum hinter den Grenzen des Römischen Reiches, in der Barbarei, nicht früher etabliert haben konnte als im Reich selbst.⁶⁴ Deshalb nahm man den Bericht des Johannes von Ephesos als vorzüglichen Anlaß, die Christianisierung Nubiens in die Zeit Justinias I. anzusetzen, als der Kaiser zu definieren hatte, wer »zu unserer Orthodoxie und zu unserem hl. Glauben gehört« (Cod. Iust. 1,5,12,4 vom J. 527; 1,5,18,4 vom J. 529). Das hatte zur Folge, daß man jahrzehntelang darüber diskutierte, ob das nubische Christentum melkitisch oder miaphysitisch gewesen sei,⁶⁵ und das Wesentliche vergaß.

64 Ein Überblick über die einschlägigen Darstellungen der Kirchengeschichte macht es deutlich, daß allzu weitgehende Korrekturen an den bisher angenommenen Entwicklungen unerwünscht sind. Gerade die Kulturräume, die außerhalb des Imperium Romanum lagen, sind für die traditionelle Geschichtsschreibung fast exotisch und werden immer noch in Kategorien von Randerscheinungen behandelt. Hierzu waren die Ansätze der Franz-Altheim-Schule (besonders Franz Altheim & Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt IV.*, Berlin 1967, dort die Betrachtungen zum »Christlichen Mission in Südarabien und Nubien«, 306-333, besonders 319-333) – trotz vielen Unzulänglichkeiten – beachtenswert, obschon heute wieder fast vergessen.

65 In diesem Zusammenhang steht weiterhin zur Debatte der Charakter des nubischen Christentums, obwohl sich m. E. an der Behauptung Martin Krauses (Bischof Johannes III von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Problem eines Konfessionswechsels in Faras, in: *ISNS Chantilly 1975*, 153-164) und Hans Queckes (Rez. von S. Jakobielski, *Faras III*, in *Orientalia* 43

In der justinianischen Zeit kam es zu besonderen Verfolgungen der Andersdenkenden und der Andersgläubigen,⁶⁶ sowohl mit Hilfe der Chalkedonenser als auch ihrer Kritiker. So fand sich auch Johannes von Ephesos in deren Reihen, indem er das Heidentum, aber auch die Montanisten in den fast 35 Jahren seines Wirkens in Kleinasien aggressiv verfolgte.⁶⁷

Wie in der gegenwärtigen Forschung hervorgehoben wird, führte Justinian I. zwar zusammen mit seiner Gattin Theodora – die von Hause aus Miaphysitin war – eine sonderbare Politik, die man nur schwer als nicht miteinander abgestimmt bezeichnen kann, weil sie der Realität der religiösen Verhältnisse des Reiches entsprach.⁶⁸ Eine Bevorzugung der Chalkedonenser fand erst nach dem Tod der Theodora statt.

Die nubische Anbindung an das alexandrinische Patriarchat, aber auch die Nähe zu Aksum⁶⁹ sind Tatsachen, die nicht erst mit der Politik Justinians und der Schließung des Isis-Tempels auf Philae⁷⁰ erfolgte, sondern sich aus der langen Geschichte der christlichen Infiltration entlang des Niltals ergeben und der Handelswege zum Roten Meer, die entlang des Atbara liefen und zugleich Begegnungstätten für die religiösen Kontakte waren.⁷¹

[1974], 135-141, 136f.) nichts geändert hat: der miaphysitische Duktus des schon konfessionell verkirchlichten nubischen Christentums, in der unzuverlässigen Verbindung mit Alexandrien, war zu sehr eine Selbstverständlichkeit, die durch die Brille der einseitig westlich orientierten Forscher nicht erkannt worden ist (und immer noch Ugo Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, Roma 1938, 65ff. folgt; so z. B. Giovanni Vantini, *The excavations at Faras a contribution to the history of the Christian Nubia*, Bologna 1970, 151ff.). Zusammenfassend Martin Krause, *Zur Kirchengeschichte Nubiens*, in Tomas Hägg (Hg.), *Nubian culture past and present. Main papers presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11-16 August, 1986*, Stockholm 1987, 293-308; s. auch Grillmeier, *Jesus 2/4* (Anm. 28), 278-282.

66 Dazu gehören sowohl die Verfolgungen von Heiden, Juden, Manichäern und Häretikern, als auch de facto aller derer, die Kaiser Justinian I. und seinen Anhängern unbeliebt waren. S. dazu Karl Leo Noethlichs, *Iustinianus*, RAC 19 (1999) 668-763 und die dort zitierte Literatur.

67 S. o. Anm. 58. Daraus wird ersichtlich, daß Johannes von Ephesos keinen Unterschied zwischen Heiden und abtrünnigen Christen machte. Für ihn war alles, was nicht der miaphysitischen Richtung entsprach, zu verwerfen (vgl. William Tabbernee, *Montanist inscriptions and Testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism* (Patristic Monograph Series 16), Macon, Georgia 1977, besonders 28-32, 35-39, 41-46). Er machte dabei keine präzisen Unterschiede zwischen den Anhängern der Irrlehren, wie es einige andere zeitgenössische kirchengeschichtliche Schriftsteller (z. B. Prokopios, Agathias und Evagrius Scholastikos) taten.

68 Zu Justinians Religionspolitik s. Patrick Gray, *Justinian*, TRE 17 (1988) 478-486, 480f. (mit einer umfangreichen Bibliographie); Noethlichs, *Iustinianus* (Anm. 66), 686-701.

69 Dinkler, *König Ezana* (Anm. 49), 12; Munro-Hay, *Ethiopia* (Anm. 33); Heinzgerd Brakmann, *TO ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΙΟΙΣ ΕΡΤΟΝ ΘΕΙΟΝ*. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994; Ders., *Religionsgeschichte Aksums in der Spätantike*, NUBICA ET ÆTHIOPICA 4/5 (1994/5) 1999, 401-430.

70 Dijkstra, *Philae* (Anm. 47), 216ff., besonders 271.

71 Piotr Szolc (=Scholz), *Einige Forschungsbemerkungen zum Ariccia-Relief* (1980), MEROITICA 7 (1984) 543-551; Ders., *Pilgerschaft* (Anm. 11). Es ist nicht abwegig, in diesem Zusammenhang auf die lange Lebendigkeit und Nutzung der alten Handels-, Pilger- und Missionswege (Sahara-, Niltal- und Rote Meer-Routen) hinzuweisen, die sich heute mit den historische Haßg-Wegen decken

Der Bericht des Johannes von Ephesos bestätigt die Existenz des Christentums in Nubien und weist auf die verstärkte Politik Justinians im Raum des Roten Meeres hin, den er seinem Imperium einzuverleihen suchte.⁷² Erst dies als Anfang der Christianisierung Nubiens anzusehen, scheint ein großes Mißverständnis zu sein, das aus Lücken in den Kenntnissen über die Ereignisse in der *Achsenzeit*, die zwischen Alexandria, Konstantinopel und Aksum stattfanden, resultiert.⁷³ Dafür zeugen einige von S. Richter angesprochene Probleme, z. B. daß er nicht versteht, warum die Nobaden laut den Quellen östlich von Theben zu finden waren. Das ist m. E. sehr einfach zu lösen; sie zogen aus den östlich des Nils gelegenen Gebieten in das Flußtal, so wie heute noch die Beġa.⁷⁴ Daß sie auch nördlich des I. Katarakts mit ihren Reiterverbänden auftraten, ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, welche Funktion Grenztruppen – unabhängig davon, welcher Oberhoheit sie unterstellt waren – schon seit Jahrhunderten im Dodeka- und Triatokoschoinos gehabt hatten.⁷⁵

Die Diskussion über den geschichtlichen Wert – des zweifelsohne theologisch einseitigen Werkes des Johannes von Ephesos – scheint seit den Anfängen der Beschäftigung mit der Christianisierung Nubiens anzudauern, obwohl eine unreflektierte Sicht immer noch konstant zu dominieren scheint. Die Hypothesen, die aus dieser Diskussion resultieren, lassen sich kurz in zwei immer neu aufflammenden Fragen – die bis heute nicht eindeutig beantwortet worden sind – zusammenfassen: Gab es in Nubien vor dem 6. Jh. Christen oder nicht? Waren sie Melkiten oder Miaphysiten? Alles spricht dafür, daß es vor dem 6. Jh. in Nubien Christen gab, die, nachdem es zur Institutionalisierung der Kirche gekommen war, meist Miaphysiten waren.

(Francis E. Peters, *The Hajj. The Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*, Princeton, NJ 1994, 86ff.).

72 Schon Berthold Rubin, *Das Zeitalter Justinians 1*, Berlin 1960, 300-319; Isrun Engelhard, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, Diss. Univ. München 1973, München 1974, 44-177.

73 Vieles, was sich in der religionskulturellen und politischen Geschichte in diesem Raum abspielte (Piotr Scholz, *Auf den Spuren der äthiopischen Vergangenheit zwischen dem Niltal und Arabia Felix*, *Antike Welt* 15 (1984) 3, 2-34 [eine verbesserte und aktualisierte Fassung ist als: *Archäologie Äthiopiens. Ansätze zu einer ganzheitlichen Betrachtung der Hinterlassenschaft der Αιθιοπες*, *Bibliotheca Nubica et Æthiopica* 8 (2001) 171-227 mit 38 Abbildungen erschienen], birgt zwar noch viele Fragen. Dank aber der sich langsam intensivierten Forschung lassen sich dennoch gewisse Annahmen rechtfertigen (vgl. Brakmann, *TO ΠΑΡΑ* [Anm. 69], 1-116; Ders., *Axomis* [Aksum], *RAC Suppl.* 1 [2001] 718-810).

74 A. Paul, *The Beja tribes of the Sudan*, London 1954 (²1971), besonders 1-63; s. auch Andrzej Zaborski, *Some remarks concernig 'Ezana's inscriptions and the Beja tribes*, *Folia orientalia* 9 (1967) 298-306.

75 Laszlo Török, *Late antique Nubia. History and archaeology of the southern neighbour of Egypt in the 4th - 6th c. A. D.*, *Antaeus* 16, Budapest 1988, 25ff.; Dijkstra, *Philae* (Anm. 47), 125-174.

Die von Justinian und Theodora ausgehende offizielle Missionierung Nubiens stellt den historischen Verlauf der Missionierung Nubiens insofern nicht richtig dar, als der Bericht verschweigt, daß in Nubien das Christentum schon Fuß gefaßt hat.⁷⁶

Zwar denkt man selten darüber nach, daß Nubien aus drei Reichen: Nobadien, Makurien und Alodien bestand, die sich über eine Länge von über 2 000 km ausdehnten. Damit stellt sich die Frage, ob es Christen und eine Kirche in ganz Nubien schon vor dem Konzil von Chalzedon (451) gegeben haben kann. Im Norden sah das etwas anders aus als im Süden. Grundsätzlich sprechen sich viele dafür aus, daß man vom frühen Auftreten der Christen in Nubien auszugehen hat. So stellte J. Martin Plumley fest⁷⁷:

The archaeological evidence from Nubia, and from Qasr Ibrim in particular, suggests that Christianity had become established in Nubia much earlier than the Imperial Missions of the 6th century.

Sollte man aber diesbezüglich eine definitive Antwort gewinnen, dann könnte sich vieles anders abgespielt zu haben, als man bis jetzt angenommen hat. Seit der Bilanzierung der Ergebnisse in der Erforschung der Kirchengeschichte Nubiens durch Martin Krause (1986/1987) in Uppsala sind zwanzig Jahre vergangen, dennoch haben seine Postulate⁷⁸ nichts an Aktualität eingebüßt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß der »Bericht« des Johannes von Ephesos nur eine Etappe in der glorreichen Geschichte des Christentums in Nubien – wahrscheinlich die letzte in den religiösen Auseinandersetzungen, die den vorislamischen Kulturraum um das Rote Meer erfaßt hat. Damit wird aber die Notwendigkeit, sich der früheren Christianisierung Nubiens zuzuwenden, um so erforderlicher. Der positiven Bewertung der Episode der Bekehrung des εὐνοῦχος δυνάστης (Apg 8, 26-39) steht nichts mehr im Wege. Es ergeben sich daraus aber noch weitere Fragen und Probleme bezüglich des uneinheitlichen Christentums, nicht nur in Nubien, sondern auch in den angrenzenden Gebieten, mit denen das Niltal in Verbindung stand. Ihre Lösung erfordert weitgehende vergleichende Untersuchungen zwischen dem Raum um das Rote Meer und Syrien, Iran sowie anderen Provinzen des byzantinischen (d. h. römischen) Reiches, was Fritz Altheim erkannt hat,⁷⁹ was aber in diesem Umfang nicht weitergeführt worden ist. Man steht weiterhin vor den Fragen der »umstrittenen Daten« und Fak-

76 Krause, Kirchengeschichte (Anm. 65), 296f.

77 John Martin Plumley, *New evidence on Christian Nubia in the light of recent excavations*, Nubia Christiana I (Warszawa 1982), 15-21, besonders 16.

78 Krause, Kirchengeschichte (Anm. 65), 294. Bei dieser Gelegenheit darf bemerkt werden, daß die bis dahin intensiv geführte Erforschung christlichen Nubien an Kraft verlor, was die Kongreßakten der International Society of Nubian Studies nach der Genfer-Konferenz (1990) deutlich offenbart haben (darüber ausführlicher in der Rezension, s. unten 292-299).

79 Franz Altheim & Ruth Stiehl (Hgg.), *Christentum am Roten Meer*, Berlin I/1971, II/1973, besonders II 303-334; s. auch Piotr O. Scholz, *Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer*, in: *Orbis Aethiopicus*, FS Stanislaus Chojnacki (Bibliotheca nubica 3), Albstadt 1992, 1, XXIII-XXXI.

ten,⁸⁰ die bis heute nicht eindeutig beantwortet werden, oder nicht beantwortet werden möchten.

In dieser Konfiguration kann man als verantwortlich für die Besonderheiten des südlichen Niltals die *mentalité nubienne* erblicken. M. E. kann man von einer solchen sprechen. Sie ist aus der sich fortsetzenden Ideengeschichte des kuschitisch-meroitischen Reiches erwachsen – was im Kontext dieser Betrachtungen beachtenswert erscheint – und charakterisierte sich u. a. durch Phänomene, die für die frühere Etablierung der Lehre Christi in Nubien entscheidend gewesen sind. Man denke nur an die besondere Stellung der *Kandake* (=Königin-Mutter), die sich noch in sakralen Strukturen der christlichen nubischen Königreichen wiederfindet⁸¹ und sogar den Marienkult beeinflusste.⁸² Dazu kommt eine Toleranz gegenüber anderen Ideen und Religionen, die das meroitische sakrale Königtum nicht tangiert haben.⁸³ Andreas und Waltraud Kronberg⁸⁴, aber auch Giovanni Vantini, haben mit ihren kulturanthropologisch ausgerichteten Untersuchungen unter der nubischen Bevölkerung das Fortleben einiger tiefverwurzelten Sitten und Vorstellungen, die eindeutig christlich (manchmal sogar gnostisch) sind, gezeigt. Man begegnet in oralen und ikonischen Traditionen, in Sitten und Ritualen Maria, Engeln, Kreuz-, Tauben-, Fischzeichen⁸⁵, aber auch dem Nubischen, die als Schriftsprache für christliche Zwecke des Gemeindeleben eingeführt worden war.⁸⁶

Man gewinnt den Eindruck, daß man sich im Westen ungern mit der These: das Christentum faßte in Nordostafrika früher Fuß als in Mittelmeerraum, anfreunden möchte. Paradigmatisch für das Dilemma kann man auf die Streitfrage

80 Albrecht Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer, WissAbh AGFoLN-W, Köln/Opladen 1965; s. auch Ders., Indien, RAC 18 (1998) 1-56, 25ff., 45ff., 50f.

81 Piotr O. Scholz, Bemerkungen zur nubischen Tradition einer Kandake, in Vierter Internationaler Ägyptologen-Kongreß: Resümee des Referate, München 1985, 231f. (der angekündigte 5. Bd. der SAK Beihefte ist nicht erschienen); s. auch Ders., Nubien (Anm. 5) 161-166.

82 Giovanni Vantini, Christian relics in Sudanese tradition, Nubia Christiana 1 (Anm. 77), 25-40, besonders 25f.

83 Piotr Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, Antike Welt Sonder-Nr. 17/18 (1986/87) 63-66, 110-116.

84 Andreas Kronenberg, Nubische Märchen, Düsseldorf 1978 und dort zitierte Literatur; die musikethnologischen Forschungen von Arthur Simon im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1974), an denen ich beteiligt war, bestätigen die Existenz von Relikten, die noch heute, trotz Islamisierung, fortleben (z. B. Dzar-Ritual).

85 Andreas Kronenberg, Survival of Nubian traditions, MEROITICA 5 (1979) 173-180; Vantini, Christian relics (Anm. 77); Inge Hofmann, Herbert Tomandl, Michael Zach, Beitrag zur Geschichte der Nubier, MEROITICA 10 (1989) 269-298.

86 Ernst Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Leipzig 1928; Gerald M. Browne, Greek into Nubian, in Hägg, Nubian culture (Anm. 65), 309-324; Hofmann et al., Beitrag (Anm. 85), 269, 283ff.; Mokhtar M. Khalil, Wörterbuch der nubischen Sprache (Fadidja/Mahas-Dialekt), hg. von Stefan Jakobielski & Piotr O. Scholz, Warszawa 1996.

um das Kreuzzeichen auf aksumitischen Münzen, die älter sind als die Konstantinischen, hinweisen.⁸⁷

Nachdem einige Fragen und Probleme angesprochen worden sind – die hoffentlich die weitere Diskussion anregen werden⁸⁸ – kann hervorgehoben werden, daß das Christentum zwischen dem lukanischen und dem bischöflichen Bericht des Johannes von Ephesos noch viele Geheimnisse birgt, die sich aber lüften lassen, wenn man bereit ist, von verkrusteten Vorstellungen Abstand zu nehmen.

Leider scheinen einige Archäologen zu vergessen, daß es neben der »materiellen Kultur« noch eine »geistige Kultur« gibt. Um die materielle zu beleben, muß man sich den geistigen Strömungen der Vergangenheit öffnen. So wie die eine ausgegraben werden muß, so muß die andere der ikonischen, oralen und legendären Tradition entlockt werden. So lebte der ANHP ΑΙΘΙΟΥΨ als erster Christ des Niltals in diversen Bildern und Erzählungen fort, so auch in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine:

Da nun Matthaeus in die Stadt kam und bei dem Kämmerer der Königin Candacis wohnte, welchen Philippus getauft hatte, deckte er die Gaukeleien der Zauberer auf und wandte alles zum Guten, was sie den Menschen Böses wollten tun.⁸⁹

Nubien (oft als Äthiopien bezeichnet) erreichte nach der Aussendung der Apostel, Matthäus, aber auch des Diakons Philippus – der mit dem Schiff in das Land der Kandake gelangte – was man, sowohl Eusebios (h. e. II, 1, 12) als auch den apokryphen Apostelakten entnehmen kann.⁹⁰ Die Tradition lebte sowohl in der spätantiken und mittelalterlichen Ikonographie⁹¹ als auch in vielen, z. T. gnostischen⁹² Erzählungen⁹³ fort, bis zu denjenigen, in denen noch im 14. Jh. von Johannes von Hildesheim (um 1310/20-1375) Nubien als das Land des Königs Melchior, aus dem er dem Herrn Gold brachte, apostrophiert wird⁹⁴.

87 Wolfgang Hahn, Symbols of pagan and Christian worship on Aksumite coins. Remarks to the history of religions in Ethiopia as documentes by its coinage, NUBICA 4/5 (1994/5) 1999, 431-454; FHN III Nr. 298, 299.

88 In Kooperation zwischen dem Orientalischen Institut der Universität Halle, dem Seminar für Sprachen und Kulturen des Nahen Osten der Universität Heidelberg, dem Zentrum für Mittelmeerraum-Archäologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften und dem Lehrstuhl für Vergleichende Kunstgeschichte der Universität M. Curie-Sklodowska in Lublin wird ein gemeinsames Projekt vorgelegt: Die Auseinandersetzung der Religionen und Kulturen im Raum um das Rote Meer in der Achsenzeit (die Realisierung ist von einer beantragten Finanzierung abhängig).

89 Zit. nach der Übersetzung von Richard Benz, Die legenda aurea, Heidelberg 1975, 721.

90 Richard A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten (Braunschweig 1883-1890), Nachdruck: Amsterdam 1976, I 176, II/2 40ff., 48, ErgBd. 69.

91 Piotr O. Scholz, Die Bekehrung des Αηηρ Αιθιοϋψ (Apg. 8:26ff.) in der abendländischen bildenden Kunst, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, 565-613.

92 Lipsius, Apostelgeschichten (Anm. 90), Erg.-Bd. 69f.

93 Anne-Dorothea von den Brincken, Nationes christianorum orientaliū (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 22), Köln/Wien 1973, 243-262

94 Johannes von Hildesheim, Die Legende von den heiligen drei Königen, in: Übertragung von Elisabeth Christern, Köln 1960, 34f., 51f., 54f., zitiert 111f.

Treuer als alle andern stehen sie [d. h. die Nubier] zum christlichen Glauben. So hell, wie das Gold glänzte, das Melchior dem Herrn schenkte, so hell leuchtet ihr Glaube, und wie das Gold im Schmelzofen nicht weniger wird, wie kein Rost es zerfrißt, so hat keine Ketzerei den Glauben der Nubier befleckt. Bis zum heutigen Tage haben auch sie mancherlei Vorrechte vor andern Christen – zu Ehren ihres Königs Melchior. Auf ihren Wanderungen ziehen sie in großen Scharen einher, und in den Gegenden, wo Christen wohnen, haben sie ihre eigenen Kirchen und Friedhöfe, auf denen sie begraben werden, wie die Friesen in Aachen.

Postscriptum

Schon das bei meinem Warschauer Vortrag 2006 vorgelegte Resumé:

»Die Diskussion um die Christianisierung Nubiens ist noch lange nicht abgeklungen und das nicht nur, weil eine Habilitationsschrift hierzu erschienen ist (S. C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2002, dazu meine Bespr. in OrChr 87 [2003], 248-254), sondern auch weil immer noch nicht zwischen einer Christianisierung (besser: Verkirchlichung) und dem Auftreten der Christen auf der Weltbühne unterschieden wird. Deshalb besteht auch kein Anlaß, den lukanischen Bericht (Apg 8:26ff.) als Legende abzutun (so L. Török in FHN III, 848ff.). Martin Hengel (Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas, ZDVP 99 [1983], 147-183 u. a.) hat bereits nachgewiesen, daß an der Historizität von Lukas-Berichten ebensowenig zu zweifeln ist, wie an anderen zeitgenössischen historischen Aussagen der hellenistischen Welt.

Die herangezogenen Quellen, insbesondere die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos (507-575), die m. E. mißverstanden wird, weil es bei ihr nur um die ›irrenden‹ Christen in Nubien geht (h. e. IV,6) und nicht um Heiden, wie das häufig fälschlich gesehen wird.

Mit unterschiedlichen Belegen wird versucht den Nachweis über das frühe Auftreten der Christen auf nubischen Boden zu erbringen in der Hoffnung damit einen sinnvollen Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Christenheit im Raum um das Rote Meer zu leisten.«

passte anscheinend nicht mehr in das sich durchsetzende Konzept der Christianisierung Nubiens und wurde in der Vorankündigung – obwohl der Umfang den vorgegebenen Richtlinien entsprach – von den Organisatoren ohne Kenntnis des Autors auf 5 Zeilen gekürzt (vgl. Abstracts [der Vorträge], 2006, 55f.). Man war auch nicht geneigt, den Beitrag in die Acta der Konferenz aufzunehmen (erschienen 2010), die eindeutig dem anglo-amerikanischen Sprachimperialismus huldigt (darüber ausführlich in der Rezension von Włodzimierz Godlewski & Adam Lajtar [Hgg.], *Between the Cataracts*, s. unten S. 292-299). Der vorliegende Beitrag behält seine ursprüngliche Vortragsform bei und führt manches aus, was für die Leser des *Oriens Christianus* selbstverständlich ist, während sich die Nubiologen (die Bezeichnung ist nicht unproblematisch, vgl. Kleines Lexikon des Christlichen Orients 511f.) meist aus Archäologen und Altertumskundlern rekrutieren und daher nicht immer einen ausreichenden Zugang zu theologischen Aspekten des von ihnen behandelten Gegenstandes haben.

Am Rande darf bemerkt werden, daß der Bericht des Johannes von Ephesos im Kontext der Christianisierung Nubiens seinerzeit von Bruce M. Metzger (*The Christianisation of Nubia and the Old Nubian Version of the NT*, in: Ders., *Historical and literary studies. Pagan, Jewish and Christian (NTTS VIII)*, Leiden 1968,

111-122) behandelt wurde. Dabei hat Metzger schon damals (es handelte sich um in einem überarbeiteten Beitrag, der bei der IV. International Conference on Patristic Studies in Oxford 1963 gehalten wurde) auf Berührungen Nubiens mit dem Christentum – schon bevor es zur systematischen Missionierung gekommen war – hingewiesen (ebd., 112f.). Aus der Position eines Syrologen analysierte seinerzeit Harald Suermann (Der Bericht des Johannes von Ephesos über die Missionierung der Nubier im sechsten Jahrhundert, in R. Lavenant (Hg.) Symposium Syriacum VII. Uppsala University, Dept. of Asian and African languages, 11-14 August 1996 (OCA 256), Rom 1998, 303-313) den Bericht des Johannes von Ephesos.