Piotr O. Scholz

Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien*

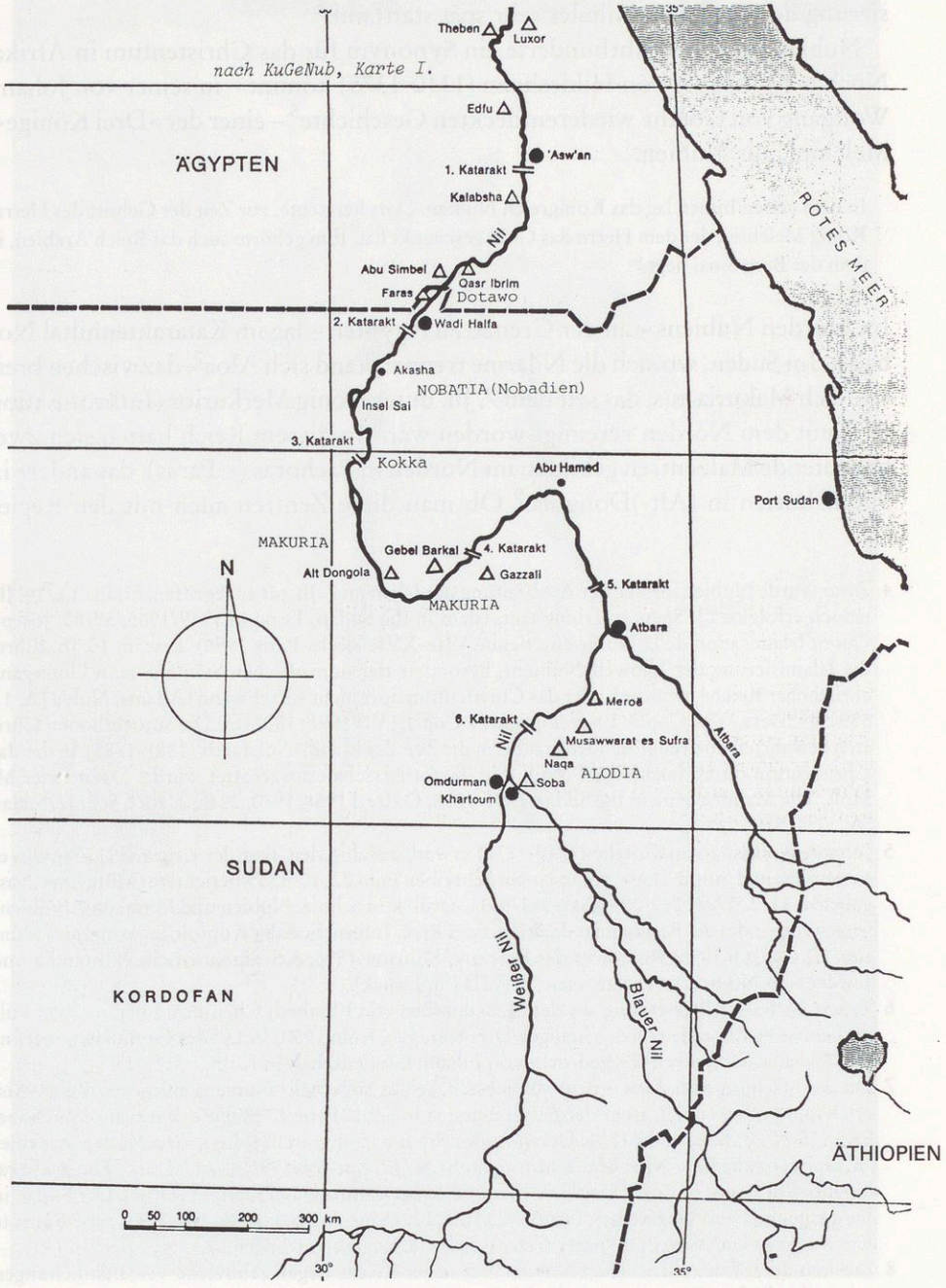
Seit der Expedition von Karl Richard Lepsius (1810-1884)[1] war man im Abendland – wenn man von früheren neuzeitlichen Berichten absieht[2] – mit Nubien (s. Karte s. 179) konfrontiert. Wenn man heute von Nubien spricht, fallen Stichwörter wie nubische Sprachen, nubische Königreiche, nubisches Christentum, nubische Kultur etc. nur selten.[3] Die Massenmedien sprechen lieber vom

* Es handelt sich um einen Vortrag, der am 5. Okt. 1998 anläßlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Göttingen gehalten und durch Anmerkungen erweitert worden ist (Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1998, 183 f.). Die Vortragsform ist bewußt beibehalten, das Bildmaterial auf das notwendigste reduziert worden, indem versucht worden ist, auf die schon andernorts veröffentlichten ikonischen Beispiele zu verweisen. Hinweise auf zitierte und verwendete Literatur erfolgen durch Verweis auf die Anmerkung (= A.), in der die Angabe zum ersten Mal erfolgte (meine eigenen Veröffentlichungen sind nur mit Nachnamen versehen). Die zitierte Literatur wurde aus Raumgründen im begrenzten Umfang wiedergegeben, der Schwerpunkt wurde auf Veröffentlichungen gelegt, die Nubienforschung betreffen. In den meisten Veröffentlichungen wird auch die ältere Literatur zitiert.

1 Die erfolgreiche preussische Expedition (darüber in Elke Freier & Stefan Grunert, Eine Reise durch Ägypten, Berlin 1984 mit Angaben über die Teilnehmer, S. 174 ff.), durchgeführt im Auftrag Friedrich Wilhelms IV. in den Jahren 1842-1845, war ein wissenschaftlicher Erfolg und führte zu einer bis heute unentbehrlichen Publikation der Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (1849-1859). Zur Forschungsgeschichte s. William Adams, Nubia, corridor to Africa, London 1977, 71-90; Scholz, Kusch-Meroë-Nubien, Antike Welt Sonderheft 1986/1987, 8-15; William H. C. Frend, The archaeology of early Christianity, London 1996, 298-317.

2 In der vorwissenschaftlichen Erkundung Nubiens finden sich sowohl illustre Abenteurer, wie z. B. Hermann Fürst von Pückler-Muskau (1785-1871) – Aus Mohammed Alis Reich. Ägypten und der Sudan um 1840, Stuttgart 1844/NA: Zürich 1985 (Bespr. Scholz, Nubica I/II (1987-88)1990, 372 f. – als auch erste Forscher, wie Eduard W. Rüppell (1794-1884) – Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien, Frankfurt/M. 1829 – oder Josef von Russeger (1802-1863) – Reisen in Europa, Asien und Afrika, Stuttgart 1841-1850 (7 Bände mit einem Atlas). Sie stammten aus aller Herren Länder, um im Auftrag Muhammed Alis nach Gold und anderen Bodenschätzen zu suchen (dazu, allgemein zugänglich, Auswahl kommentierter Texte von Thankmar Freiherr von Münchhausen, Mameluken, Paschas und Fellachen. Berichte aus dem Reich Mohammed Alis 1801-1849, Stuttgart 1982). Biographische Informationen über die Reisenden u. Forscher in W. R. Danson & E. P. Uphill, Who is who in Egyptology, 3. revised edition by M. L. Bierbrier, London 1995.

3 Scholz, Nubien, TRE 24 (1994) 682-698 und Ders., Sudan, TRE 32 (2000) 310-322 (beide mit umfangreicher Bibliographie).



Nubien in christlicher Zeit

Nordsudan und dem mit ihm verbundenen Islam und vergessen, daß die Islamisierung des südlichen Niltales sehr spät stattfand.[4]

Nubien war über Jahrhunderte ein Synonym für das Christentum in Afrika. Noch bei Johannes von Hildesheim (1310-1375) kommt – in seiner von Johann Wolfgang von Goethe wiederentdeckten Geschichte[5] – einer der »Drei Könige«, Melchior, aus Nubien.

> In dem ersten Indien lag das Königreich Nubien. Dort herrschte, zur Zeit der Geburt des Herrn, König Melchior, der dem Herrn das Gold geschenkt hat. Ihm gehörte auch das Reich Arabien, in dem der Berg Sinai liegt.[6]

Im Norden Nubiens – an der Grenze zu Ägypten – lag im Kataraktenniltal Nobadia. Im Süden, wo sich die Nilarme trennen, fand sich Aloa[7], dazwischen breitete sich Makuria aus, das seit dem 7. Jh. unter König Merkurios (Inthronisation 679) mit dem Norden vereinigt worden war.[8] In diesem Reich hatten sich zwei bedeutende Malzentren gebildet: im Norden in Pachoras (= Faras), das andere in Südmakurien in (Alt-)Dongola.[9] Ob man diese Zentren auch mit den Regie-

4 Zwar wurde Nubien infolge der Ausbreitung des Islam im 7. Jh. oft angegriffen, bis ins 13./14. Jh. jedoch erfolglos (J. Spencer Trimigham, Islam in the Sudan, London 1949/1965, 59-80; Joseph Cuoq, Islamisation de la Nubie chrétienne VIIe-XVIe siècle, Paris 1986). Erst im 16. Jh. führte die Islamisierung der Umwelt Nubiens, besonders der nomadischen Stämme, zum Untergang christlicher Reiche, wodurch aber das Christentum dort nicht verschwand (Adams, Nubia [A. 1], 539-544; Ders., The Coptic Encyclopedia [= CoptE] VI (1991) 1802ff.). Die autochthonen Christen bewahrten ihre religiöse Identität bis in die Zeit des Mahdi-Aufstands (1881-1885), in der das Christentum durch fanatische Politik und Terrorherrschaft ausgerottet wurde. Dazu Peter M. Holt, The Mahdist state in the Sudan 1881-1898, Oxford 1958/1970, 22ff.; s. auch Scholz, Sudan [A. 3], 315f.

5 Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) erwarb zufällig den Text der *Legende* ..., wovon er seinem Freund Sulpiz Boisserée in einem Schreiben vom 22. 10. 1819 berichtete (Münchner Ausgabe Bd. 11. 2 [1994] 280-289, dazu 941-951); darüber in Scholz, Nubien und Mittelalter. Nubienforschung – oder ein Randgebiet der Mediävistik?, 6. Internationaler Koptologenkongress (Münster, 20.-26. Juli 1996) Resümees der Referate, Münster 1996, o. S. alphabetisch; vollständig und erweitert in Nubica et Æthiopica VI-VIII (im Druck).

6 Zitiert nach der Übersetzung aus dem Lateinischen von Elisabeth Christern, Johannes von Hildesheim, Die Legende von den heiligen Drei Königen, Köln 1960, 34; auf der Grundlage einer Inkunabel aus dem Jahre 1477 gedruckt von Johann Guldenschaff in Köln.

7 Die Erforschung von Aloa – dem südlichsten, schon außerhalb Nubiens gelegenen Reich – ist noch immer lückenhaft, trotz der Ausgrabungen in Soba (Peter L. Shinnie, Excavations at Soba, SAS OP N°. 3, Khartoum 1961; Derek A. Welsby u. a., Soba: archaeological research at a medieval capital on the Blue Nile, BIEA, Monographs N° 12, London 1991; s. auch Ders., The medieval kingdom of Alwa, in Rolf Gundlach/Manfred Kropp/Annalis Leibundgut (Hgg.), Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart, NOA-WASt. 1, Frankfurt/M. u. a. 1996, 179-194), wo die größte Kirche (45 m lang und 19 m breit) dieser Region ausgegraben worden ist.

8 Zur Geschichte des christlichen Nubien und seiner Reiche liegen zahlreiche Veröffentlichungen unterschiedlicher Güte vor (vgl. die Bibliographie in Jean Leclant, in Orientalia seit 24 (1955); Scholz, Kusch [A. 1], 71-76, 152 und Ders. [A. 3] 695ff.). Unzureichende enzyklopädische Darstellung von William Y. Adams, in CoptE [A. 4] VI, 1801f.

9 Während die Faras-Malereien durch die Publikation von Kazimierz Michałowski (1901-1981)

Abb. 1: König im »Adler-Ornat«, vermutlich von einer *Trinität* beschützt (der obere Teil der Wandmalerei aus dem 12./13. Jh. ist zerstört); entdeckt 1993 im sog. *Dreifaltigkeitskloster* zu (Alt-)Dongola (in situ).[136]

rungssitzen von Nobadien und Makurien gleichsetzen kann, scheint nicht eindeutig geklärt zu sein. Vieles mag gegen die Gleichsetzung sprechen, z. B. daß die berühmte Festung Qasr Ibrim (ant. Primis)[10] die Funktion eines Verwaltungssitzes hatte und nicht Pachoras. Sowohl Pachoras als auch Dongola waren heilige Städte, in deren Kathedralen die Krönungszeremonien bzw. die Thronbesteigungen (Inthronisierungen) stattfanden,[11] in denen aber weltliche Macht nicht ausgeübt werden konnte. Wo Gott sie innehatte, war der Mensch nicht würdig, sie mit ihm zu teilen!

Der weltliche Herrscher konnte in den Heiligen Städten an der göttlichen Anwesenheit – wahrscheinlich nur in seiner Eigenschaft als *Priester-König*[12]

mit den Aufnahmen von Georg Gerster (Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln u. a. 1967 = Kathedrale), durch internationale Ausstellungen in den Jahren 1969-1970 (Berlin, Essen, Den Haag, Zürich, Wien) und die ständige Exposition in Nationalmuseum in Warschau (Kazimierz Michałowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau, Warschau/Dresden 1974 = Katalog), aber auch in Khartoum, allgemeine Beachtung fanden, sind die Wandmalereien aus (Alt-)Dongola einer breiten Öffentlichkeit kaum bekannt (zuletzt erschien in polnischer Sprache ein Interview mit dem Leiter der dortigen Ausgrabungen Dr. Stefan Jakobielski, Klasztor św. Trójcy, in »Archeologia żywa« 1999, Nr. (11) 2, 6-10 mit acht farbigen Abbildungen dieser Malerei. [Leider mit einer falschen Beschreibung der Abbildung auf der Titelseite. Es handelt sich nicht um das Christusbild, sondern um das des Apostels Johannes]. Die Darstellung der Geburt Christi aus Dongola wurde mit einer falschen Überschrift: *Aktuelles aus Syrien* (sic!) in: Welt und Umwelt der Bibel 1996, Hf. 6, 53, mit einem kurzen Text von Stefan Jakobielski (Aufnahme von Wojciech Chmiel) veröffentlicht.

10 William H. C. Frend, The Qasr Ibrim Expedition, in: Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie Trier 1965, 531-538. Die regelmäßigen Ausgrabungsberichte der EES werden seit 1964 in JEA veröffentlicht. In diesem Zusammenhang verdienen besonders die Texteditionen Aufmerksamkeit, hierzu vgl. J. Martin Plumley, The scrolls of bishop Timotheos, London 1975; Gerald M. Browne, Old Nubian texts from Q'asr Ibrim III, London 1991; W. H. C. Frend, Fragments of an Acta Martyrum from Q'asr Ibrim, JbAC 29 (1986) 66-70; Ders. (mit Georges Dragas), A eucharistic sequence from Q'asr Ibrim, JbAC 30 (1987) 90-98; Ders., Fragments of a version of the Acta S. Georgii from Q'asr Ibrim, JbAC 32 (1989) 89-104; Ders. (mit Georges Dragas und Spyros Kontouiannis), Some further Greek liturgical fragments from Q'asr Ibrim, JbAC 35 (1992) 119-134.

11 Der archäologische Befund in Faras (Darstellungen des Königs und der Königsfamilie, Abb. 13, 70, 92-95 in Michałowski, Kathedrale [A. 9]) und in (Alt-)Dongola (die sog. Granit-Säulen-Kirche auch als Bestattungsort der königlichen Personen, vgl. Scholz, Polnische Ausgrabungen in (Alt-)Dongola, ArAz 88 (1973) 138-142), wo auch Königsbildnisse gefunden worden sind (s. unten A. 14), spricht für Königskirchen als basilikale Anlagen (Peter Großmann, Nubian Christian architecture, CoptE 6 (1991) 1807-1811), in denen ein Krönungsritus (Salbung) stattfand, der aufgrund des ikonischen Konzeptes der von Christus beschützten Herrschergestalten an die ägyptische Tradition zu erinnern scheint (man vergleiche altägyptische Königsplastiken beschützt von Göttinnen [z. B. die ramessidische Königsplastik im Hof des Kairiner Museum, Abb. 42 in Scholz, Abu Simbel, Köln 1994, 119] mit einigen der Faras-Wandmalereien [z. B. Abb. 94 f. in Michałowski, Kathedrale, A. 9] in denen man die gleichen ikonischen Zeichenstrukturen zu erkennen glaubt). Zur Geschichte der nubischen Königreiche s. auch einen diskussionswürdigen Beitrag von Stuart C. Munro-Hay, Kings and Kingdoms of ancient Nubia, Rassegna di studi etiopici 29 (1982-1983) 87-138.

12 König als *Pontifex maximus* (der alte röm. Titel, von Caesar [ILLRP 408, nach Manfred Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart-Leipzig 1999, 5058] und Augustus aktiviert [Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1912/1971, 76] kann

(Abb. 1) – partizipieren, dafür sprechen die noch bis vor kurzem in Äthiopien erhalten gebliebenen Formen des sakralen Königtums[13]. Die Strukturen des nubischen sakralen Königtums – die hier im einzelnen außer acht gelassen werden müssen – bedürfen noch weiterer Untersuchungen, sie gehören jedoch zum Bildprogramm der nubischen Wandmalereien und bestätigen die Verankerung der Königsidee in der christlichen Lehre.[14] Deshalb ist hervorzuheben, daß es in

mit dem des ägyptischen Königs als höchstem Priester und *divus* [= Staatsgott] verglichen werden) geht in Nubien nicht auf das Vorbild des römischen Kaisers, sondern m. E. auf ägyptisch-kuschitische Vorstellungen zurück, die ihrerseits für die römischen ursächlich waren (Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, München 1961², Bd. II, 177-182, Nachdruck in Antonie Wlosok (Hg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372), Darmstadt 1978, 291-300; A. D. Nock, Die Einrichtung des Herrscherkultes, ebenda, 377-388; siehe auch Ernst H. Kantorowicz, Gods in uniform (1961), deutsch in Ders., Götter in Uniform. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums (amerikanisches Original 1965), Stuttgart 1998, 46-72, dazu meine Bespr. in Journal für Kunstgeschichte 3 (1999) 325-329). Demgegenüber läßt Clauss (s. oben) in seiner beachtenswerten Monographie die Genese der Vergottung der römischen Kaiser außer acht.

13 Eike Haberland, Untersuchungen zum äthiopischen Königtum, Studien zur Kulturkunde 18, Wiesbaden 1966, 23-55; Edward Ullendorff, Ethiopia and the Bible, The Schweich Lecture, London 1967, 131 ff.; die Tradition des Königspriesters Johannes scheint im Abendland die nubisch-äthiopische Königsidee zu bestätigen (Ulrich Knefelkamp, Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes, Gelsenkirchen 1986, 77 ff.).

14 Die Problematik des sakralen Königtums in Nubien verdient besondere Aufmerksamkeit (darüber schon in Scholz, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP AIΘIOΨ (Diss. phil. Univ. Bonn 1985), Bonn 1988, 271 ff.). Es ist zu vermuten, daß es dort zu einem relativ reibungslosen Übergang vorchristlicher Regierungsformen zu christlich orientierten Königreichen gekommen ist. Sie haben auf das bisherige Machtverständnis, als ein von Gott gegebenes und durch die Königin-Mutter legitimiertes nicht verzichtet, man vgl. die Abb. 2 (S. 184) (Michałowski, Kathedrale [A. 9], Abb. 77) der Königin Martha mit der Beischrift: †ΜΑΡΘΑ ΜΗΡ ΒΑC ΠΟΛΛΑ ΤΑ ЄΤΗ (darüber ausführlich in Scholz, Frühchristliche, 293 f.). Infolge der Neuentdeckungen, besonders der Königsbilder in (Alt-)Dongola (Małgorzata Martens-Czarnecka, Mural paintings from Old Dongola, African Reports/Gdańsk I (1998) 95-113, Abb. 6, Inv. N° P 18/NW12) häufen sich Fragen nach dem *Sitz im Leben* dieser Institution und ihrer Verankerung einerseits im ägyptisch-kuschitischen (so Scholz, Kusch [A. 1], 63 ff.; Ders. Frühchristliche, 291 ff.), andererseits im schwarzafrikanischen (Bogdan Żurawski, A study of the origin of Nubian and Ethiopian horned headgears of the medieval period, in: Orbis aethiopicus. 3. Wiss. Tagung des Orbis Aethiopicus in Gniew 1997, Gdańsk/Frankfurt a. M. 1998, 121-135; leider ohne genaue bibliographische Angaben und mit zahlreichen Druckfehlern) Hintergrund. Ich betrachte Letzteren als sekundär und damit durch die altägyptischen Vorstellungen beeinflußt, was nicht besagt, daß man die noch in schwarzafrikanischen Königreichen erhaltenen Sitten und Vorstellungen nicht berücksichtigen sollte. Im Gegenteil (Scholz, Frühchristliche, 276 ff.), sie sind ein interessantes Beispiel für das Fortleben eines der zentralen Mythen der Menschheit. M. E. kann man von der Ausstrahlung der Kulturen des Niltals in die Länder des Sudan zwischen Äthiopien und Westafrika sprechen (Haberland, Untersuchungen [A. 13], besonders 149 ff.). Einige Forscher, besonders László Török, vermeiden, von einem sakralen Königtum zu sprechen (The Kingdom of Kush. Handbuch der Orientalistik, Band 31, Leiden 1997). Sie führen stattdessen neuzeitliche, wenn nicht sogar moderne Begriffe wie z. B. »Ideologie« ein (Ders., Der meroitische Staat 1, Meroitica 9, Berlin 1986; Ders., The birth of ancient African kingdom. Kush and her myth of the state in the first millenium BC, Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille, Suppl. 4, Lille 1995, besonders 114-146), die der Sache nicht dienlich sein können, weil sie sich der immanenten religiösen Konnotation mit ihrem *Sitz im Leben* entziehen.

Abb. 2: Gottesmutter mit »Christus-Kind«, als Weltherrscher, er hält in seinen Händen die Symbole für Himmel und Erde; beide beschützen Königin Martha, Faras, frühes 11. Jh. Khartoum, [Mich./Kath. 77][136]

den mittelalterlichen Königreichen des Niltals – ebenso wie in den ihnen vorangegangenen Reichen von Napata und Meroë – eine Vorstellung von »Hauptstädten« in unserem Sinne nicht gegeben hat.[15] Der König war als Heilbringer[16] der ewig Reisende, überall Anwesende. Haupstädte haben sich erst wesentlich später, wahrscheinlich durch das Vorbild des imperialen Rom durchgesetzt.[17] Zur Verdeutlichung dieses Problems sei darauf hingewiesen, daß z. B. der Sitz des koptischen Patriarchen offiziell immer noch Alexandria ist, obwohl er heute in Kairo residiert. Eine ähnliche Tradition dürfte auch in Nubien bestanden haben.

Für uns scheint eine andere – für viele immer noch umstrittene – Frage bedeutsam zu sein: wann wurde Nubien christianisiert?[18] Von der Antwort sind Charakter und Inhalte ikonischer Manifestationen abhängig.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist von zwei Aspekten auszugehen, die ich kurz charakterisieren möchte:

(1) die neue Lehre hat Nubien sehr früh erreicht, sie hat sich dort institutionslos verbreitet, was die lukanische Perikope in Acta (8: 26-39), in der über die Bekehrung des ΑΝΗΡ ΑΙΘΙΟΨ, des Kämmerers der Kandake (aus Meroë) berichtet wird, annehmen läßt,[19]

15 Vgl. dazu die Diskussion in Meroitica 1 (1973) 166 f.

16 Die archaische Vorstellung eines charismatischen Königs als Heilbringer – schon in Ägypten ausgeprägt (zusammenfassend John Baines, Kingship, definition of culture, and legitimation, 3-47; David P. Silverman, The nature of Egyptian kingship, 49-92, beide in David O'Connor & David P. Silverman (Hgg.), Ancient Egyptian kingship, Probleme der Ägyptologie 9, Leiden 1995) lebt im alten Rom weiter (Clauss, Kaiser [A. 12], 346 f.) und bis in die Neuzeit fort, was Marc Bloch, Les rois thaumaturges (1924), Paris 1983 (deutsch: Die wundertätigen Könige, München 1998, s. besonders 87-119) überzeugend ausgeführt hat.

17 Die Vorstellung von Rom als *caput mundi*, als Zentrum der Welt (*alle Wege führen nach Rom*) setzte sich erst in der Kaiserzeit durch (Alexander Demandt, Die Spätantike, HdbAW III. 6, München 1989, 374 ff.) und scheint die Konsequenz der augusteischen Politik, wenn nicht sogar schon der von Julius Caesar gewesen zu sein. Dabei spielten auch religiöse Vorstellungen eine wichtige Rolle. Deshalb bemühte man sich in Rom, nicht nur den Herrschern, sondern auch allen Göttern ihre eigenen »Häuser« zu errichten (= *prima urbes inter, divum domus, aurea Roma*, Ausonius, XI 1). Schließlich resultierte aus diesen Ansichten die christliche Vorstellung von *Roma aeterna*, der ewigen Stadt, als Zentrum der Kirche.

18 Die Diskussion begann mit der immer noch lesenswerten Untersuchung von Johann Kraus, Die Anfänge des Christentums in Nubien (Diss. Univ. Münster 1929), Mödling 1931, die durch seinen Beitrag: Neues zur Geschichte des christlichen Nubien (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 24 [1968] 241-257) ergänzt worden ist. Er geht davon aus, daß die Christianisierung zwar aus dem Norden erfolgte und Nubien im 3./4. Jh. erreichte (Neues ..., 242), stellt aber grundsätzlich die These einer offiziellen Christianisierung als byzantinisches Werk auf. Seit dieser Zeit bewegt sich die Diskussion zwischen zwei Polen: einer früheren inoffiziellen (vom kaiserlichen Hof nicht gesteuerten) Christianisierung, die möglicherweise ihre Spuren in der lukanischen Perikope hinterlassen hat (Scholz, Frühchristliche [A. 13], 85 ff.; dagegen László Török in Fontes Historiae Nubiorum (=FHN) III, Bergen 1998, 848 ff.), und einer langsamen byzantinisch geprägten Missionierung seit dem 6. Jh. Darüber zusammenfassend mit Lit.-Angaben Scholz, Nubien [A. 3] 687 ff.

19 Die ablehnende Haltung gegenüber meinen Thesen (Scholz, Frühchristliche [A. 14]) durch László Török (s. oben A. 18) resultiert aus einer negativen Einstellung gegenüber der Historizität des NT (trotz der überzeugenden Argumentation von Martin Hengel, Zur urchristlichen

(2) die programmatische Missionierungsarbeit im 6. Jh., die nach der Übernahme des Christentums als Staatsreligion im Imperium Romanum durch Kaiser Konstantin (324-337) begann, ist mit den byzantinischen Missionaren Julianos, Theodoros und Longinus – von denen Johannes von Ephesos in seiner *Kirchengeschichte* (IV, 6ff.) erzählt – in Verbindung gebracht worden.[20] Welche Folgen das hatte, läßt sich an der Geschichte Nubiens, aber auch des christlichen Orients ablesen. Eine unter Kaiser Justinian (527-565) melkitisch geprägte Christianisierung kann heute für Nubien nicht mehr als ihr Beginn angesehen werden.[21] Anders verhält es sich mit der justinianischen Penetration im Raum des Roten Meeres und dem Versuch, die dortigen Königreiche, nicht nur die nubischen, Byzanz zu unterstellen.[22]

Voraussetzung für die Entstehung der monumentalen christlichen Malerei, die im Zentrum unserer Betrachtung steht, war das Vorhandensein christlicher

Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979) und anderen biblischen Quellen (z. B. in der Frage der Evidenz der jüdischen Diaspora in Meroë und seiner Umwelt, darüber Scholz, Frühchristliche, 313-325). Török stützt sich auf ältere, seine Ansichten z. T. bestätigende Kommentare zu den Acta. Die von mir zitierten Kommentare läßt er unerwähnt, möglicherweise noch im Sinne einer marxistisch orientierten »wissenschaftlichen« Methode, die in Ungarn lange Zeit praktiziert wurde. Neue Literatur blieb ebenso unbeachtet, z. B. James M. Scott, Luke's geographical horizon, in: Bruce W. Winter (Hg.), The book of Acts in its first century setting, Bd. II. David W. J. Gill & Conrad Gempf (Hgg.), Graeco-Roman Setting, Grand Rapids, MI 1994, 483-544, besonders 533-538, und die neuesten Kommentare zu den Acta (Josef Zmijewski, Die Apostelgeschichte, RNT, Regensburg 1994, besonders 24ff.; 358-369; Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte. Neuauslegung, Göttingen 1998). Eine Erwiderung auf die Kritik Töröks wird in Nubica et Æthiopica VI-VIII veröffentlicht werden.

20 Den deutschen Text der syrischen Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos liefert J. M. Schönfelder (München 1862, S. 141 f.); dazu auch Isrun Engelhardt, Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians, Miscellanea Byzantina Monacensia 19 (Diss. phil Univ. München 1973) München 1974, besonders 44-79; s. auch Theodore Papadopoulos, Africanobyzantina, Athen 1966, 9-40.

21 Auch Johannes von Ephesos (507-586) spricht vom »irrenden« Volk, wenn er Nubier meint, damit legte er Zeugnis darüber ab, daß dort eine nach seiner Auffassung »irrige« christliche Lehre Verbreitung gefunden hatte, die durch Missionare auf den orthodoxen Weg geführt werden sollte. Diese Bemerkung des Syrers will man offenbar nicht zur Kenntnis nehmen und glaubt deshalb von einer relativ späteren, erst im 6. Jh. erfolgten Christianisierung ausgehen zu können. Dagegen haben sich u. a. Martin Krause (Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, in: Erich Dinkler (Hg.), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit (= KuGeN), Recklinghausen 1970, 71-86, besonders 74; Ders., Zur Kirchengeschichte Nubiens, in: Tomas Hägg (Hg.), Nubian culture past and present (VI. International Conference for Nubien Studies, Uppsala 1986), Stockholm 1987 [=Uppsala 1986], 293-308, besonders 297;), Theofried Baumeister, Das Stephanuspatrozinium der Kirche in ehemaligen Isis-Tempel von Philä, Römische Quartalschrift 81 (1986) 187-194) und Scholz (Remarks in Hebrew inscription and symbolics of Faras, Etudes et travaux II [Warschau 1968] 285-294; Ders. Kusch [A. 1], 131ff.) ausgesprochen.

22 Berthold Rubin, Das Zeitalter Justinians, Berlin 1960, 297-319; Albert Dihle, Antike und Orient, Heidelberg 1984, besonders die Beiträge Nr. 4, 5, 8, 9; N. Pigulewskaja, Byzanz auf den Wegen nach Indien, Berlin/Amsterdam 1969, besonders 175-250; Engelhardt, Mission [A. 20], 104-177; J. Spencer Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London/New York 1979, besonders 243-307; Irfan Shahid, Byzantium and the Semitic Orient before the rise of Islam, Variorum Reprints, London 1988.

Bauten, in erster Linie von Kirchen und Klöstern. Man darf aber nicht vergessen, daß in der ersten Phase der Christianisierung heidnische Tempel- und Grabanlagen für kultische Zwecke – zwar anderer Art – wieder verwendet wurden.[23] Kirchen wurden erst anfangs des 6. Jhs. und in den darauf folgenden Jahrhunderten oft zusammen mit den Palästen errichtet, die zu den heiligen Bezirken gehörten (man könnte auch an die Klosteranlagen denken), ähnlich wie schon im Alten Ägypten.[24] Noch in der Neuzeit finden wir im äthiopischen christlichen Königreich (Aksum, Lālibelā, Gondar) vergleichbare Konzepte für eine königliche Pfalz.[25]

Vor fast 40 Jahren fand die größte und bekannteste Rettungsaktion für die nubischen Altertümer statt.[26] Es war aber nicht die erste, bei der christliche Malereien in Nubien entdeckt worden sind. Bei Ausgrabungen und Denkmalaufnahmen vor dem Bau des ersten Dammes bei Assuan 1901 durch Francis Ll. Griffith[27], Ugo Monneret de Villard[28], Friedrich W. Freiherr von Bissing[29] – um die wichtigsten zu nennen – sind bereits Kirchen mit Wandmalereien bekannt geworden. Das hat dazu geführt, daß sich die bis dato bekannte christliche Ikonographie Nubiens erweiterte, ohne daß diese Tatsache eine angemessene Resonanz in der sog. christlichen Archäologie oder in der allgemeinen kunsthi-

23 In Nordnubien finden sich christliche Sanktuarien, sowohl in einigen früheren Felstempeln z. B. in Wadi es Sebua, Gebel Adda, als auch in Philae (s. z. B. Silvio Curto, Nubien, München 1965, 225 ff., 333 f.). S. auch Ugo Monneret de Villard, La Nubia medioevale, Kairo 1957, IV 139 ff.

24 Im Alten Ägypten gehörten Palastanlagen zu den heiligen Bezirken, wahrscheinlich schon seit dem Alten Reich; gute Beispiele aus Theben-West stellen die sakralen Anlagen des Ramesseums (Rainer Stadelmann, LÄ V (1984) 91/98) und die in Medinet Habu dar (Ders., LÄ III (1980) 1255/1271).

Die erste schematische Klassifikation der nubischen Architektur erfolgte durch William Adams (Architectural evolution of the Nubian church, Journal of the American Research Center in Egypt 4 (Kairo 1965) 87-139; ihr folgte eine ausgewogenere, lokale Spezifika berücksichtigende Analyse von Peter Großmann in: Friedrich Wilhelm Deichmann und Ders., Nubische Forschungen, Deutsches Archäologisches Institut, Archäologische Forschungen 17, Berlin 1988, besonders 8-56, s. auch Ders. in Copt. E. 6, 1807ff. [A. 11].

25 Enno Littmann u. a., Deutsche Aksum-Expedition, Berlin 1913, besonders Bd. II; Yuri Kobishchanov, Axum, Park University-London 1979, s. die Karte (nach Neville Chittick), 5; Scholz, Auf den Spuren der äthiopischen Vergangenheit zwischen dem Niltal und Arabia Felix, Antike Welt 15 (1984) 3, 3-34, besonders 22 f.; Stuart Munro-Hay, Aksum. An African civilisation of late antiquity, Edinburgh 1991, 39-44; Georg Gerster u. a., Äthiopien, das Dach Afrikas, Zürich 1974.

26 Georg Gerster, Nubien. Goldland am Nil, Zürich-Stuttgart 1964; Curto, Nubien [A. 23]; Friedrich W. Hinkel, Auszug aus Nubien, Berlin 1977; s. oben A. 1.

27 Francis Ll. Griffith publizierte die Ergebnisse der Oxford Excavations in Nubia, seit 1921 bis 1926 in Liverpool Annals of Archeology and Anthropology: 8: 1-18, 65-104; 9: 67-124; 10: 73-171; 11: 115-125, 141-180; 12: 57-172; 13: 17-37, 49-93.

28 Ugo Monneret de Villard, La Nubia medioevale, Service des Antiquités de l'Égypte. Mission archéologique de Nubie, 1929-1934, Cairo 1935-1957, Bände I-IV.

29 Friedrich W. Freiherr von Bissing, Die Kirche von Abd el Gadir bei Wadi Halfa und ihre Wandmalereien, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 7 (1937) 128-183, Tafel 24-35.

storisch-ikonographischen Forschung gefunden hätte.[30] Diese Entdeckungen ließen eine Bilderwelt erkennen, die zwar an das Koptische anknüpfte, zugleich aber Eigenständigkeiten dieser Ikonizität aufwies.[31]

In Nubien dominierte eine differenzierte Engelikonographie (Abb. 3-4), die sich als Illustration zur koptischen Engellehre[32] erwies. Einige Forscher haben das erkannt,[33] ohne das Thema detailliert auszuarbeiten. Die zahlreichen

Abb. 3: Drei – namentlich genannte – Jünglinge im Feuerofen unter dem Schutz des Erzengels Michael (Dn. 3:28); Faras (in situ, H. 250×B. 290 cm), um 980 [NM, Khartoum, Mich./Kath. 60/61].

30 Es ist auf das weitverbeitete Lexikon der christlichen Ikonographie (hg. von Engelbert Kirschbaum u. a., Freiburg im Br. 1968-1976), hinzuweisen, in dem die Berücksichtigung der nubischen Ikonographie zur Seltenheit gehört; wenn sie vorkommt, z. B. beim *Kreuz* (Bd. II, 585), so nur, weil die Autoren (E. & E. Dinkler) Nubien persönlich kannten, oder z. B. bei der *Hl. Anna* (Bd. V, 172), weil sie zu den bekanntesten Darstellungen aus Faras gerechnet wird und heute sogar zum *Logo* des Nationalmuseums in Warschau geworden ist.

31 Scholz, Some problems of the genesis of painting of Faras, Etudes et Travaux III (Warschau 1969) 200-206; Annalis Leibundgut, Methodenkritische Untersuchungen zum Problem des ›koptischen‹ Einflusses auf die nubische Wandmalerei, in: Gundlach/Kropp/Dies., Sudan [A. 7], 133-161; zur Ikonizität Scholz, Ikonizität (Bildvorstellung und -lehre), Nubica et Æthiopica IV-V (1994-1995) 1999, 329-335.

32 C. Detlef G. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten, Wiesbaden 1959.

33 Erich Dinkler, Beobachtungen zur Ikonographie des Kreuzes in der nubischen Kunst, in: Kazimierz Michałowski (Hg.), Nubia. Récentes recherches. Akten des SNS Warschau 1972, Warszawa 1975 (=Warszawa 1975), 22-30, besonders 25; Bianca Kühnel, Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis, OrChr 76 (1992) 186-226, besonders 191 f.

Abb. 4: Engel (=Gottes), gekrönt durch die Trinität, (Alt-)Dongola (in situ)

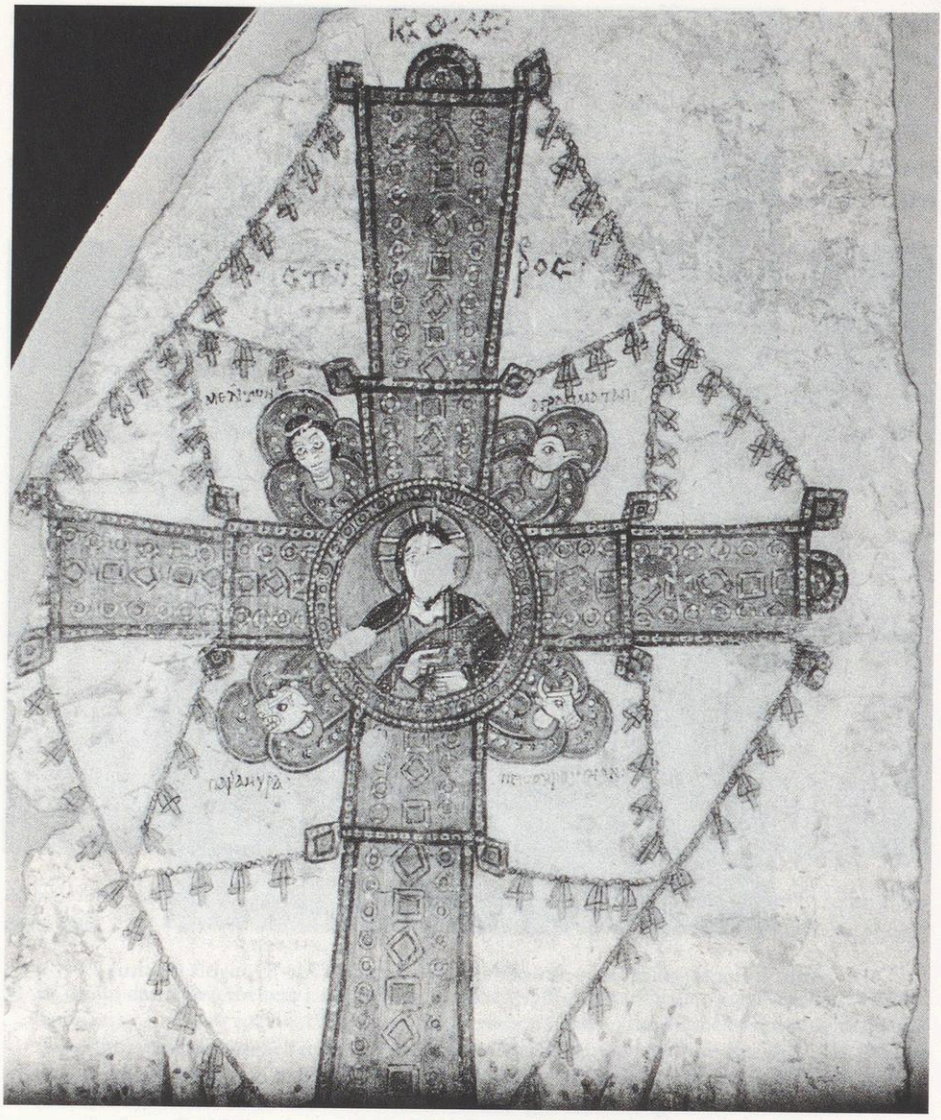


Abb. 5a

Abb. 5b

Zwei Paralleldarstellungen (Details) der (Kreuz-)Theophanie aus Faras, (a.) im NM Warschau [H. 208 cm, Mich./Kath. 89; Mich./Kat. 54, Insc. 23] und (b.) im NM Khartoum, [H. 107 cm, Mich./Kath. 87 f.], datiert auf das 11. Jh., knüpfen an die apokalyptische Vision Gottes (Apk. 4: bes. 7) an, die fälschlich oft mit einer Maiestas Domini und den Evangelisten Symbolen gleichgesetzt wird.

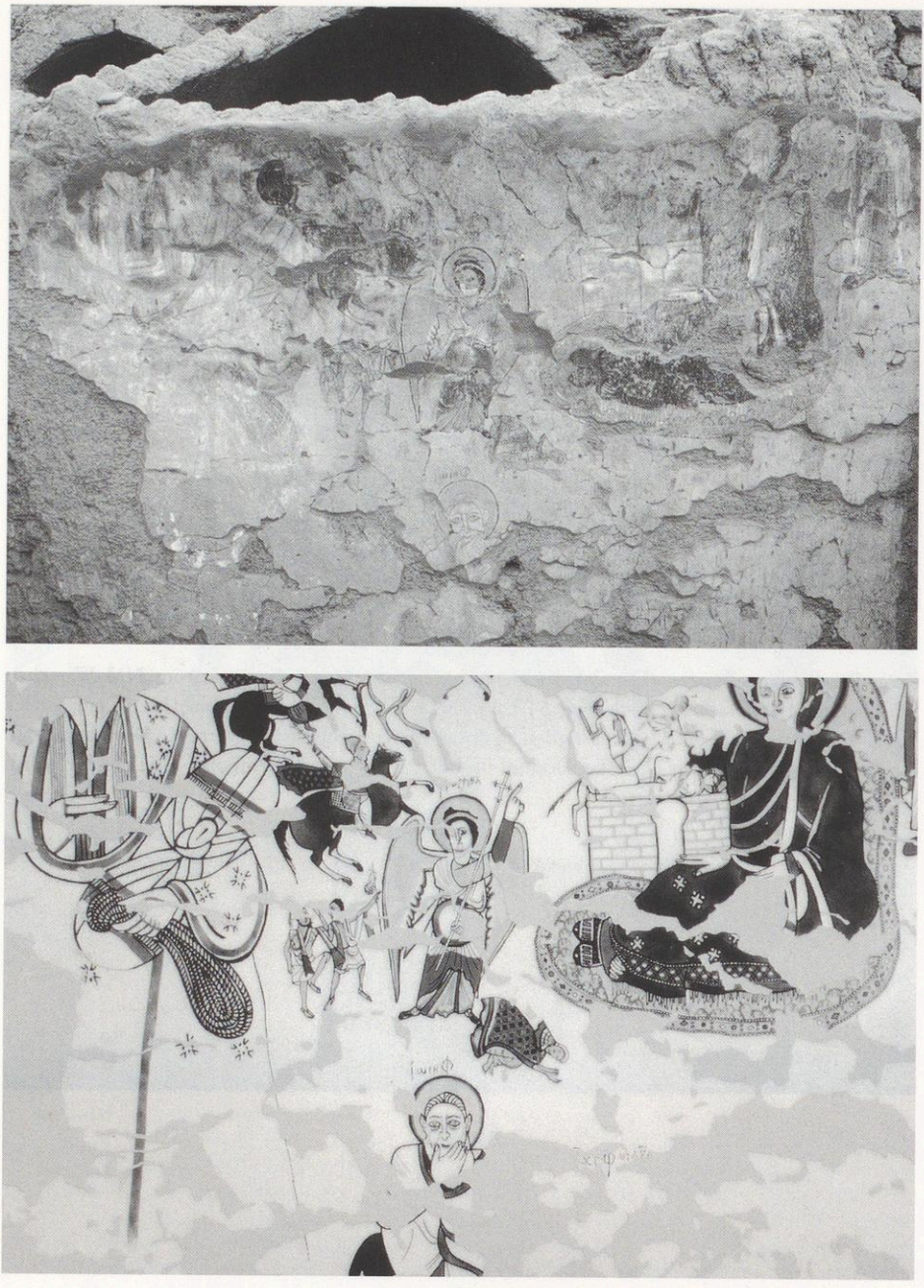


Abb. 6: (a.) Die »Geburt Christi« aus (Alt-)Dongola (in situ); sie kann, wie viele andere nubische Parallelen, als *Christophanie* gedeutet werden. Es handelt sich hier nicht um eine Visualisierung des kanonischen Evangelienberichtes, sondern um die synthetische bildhafte Botschaft der Harmonie der beiden Testamente (das Alte repräsentiert durch die Gestalt [r. Bildseite], die die Thora bzw. die Prophetenrolle im Arm hält, vgl. b. Umzeichnung), mit allen dazu gehörigen apokryphischen Überlieferungen (vgl. u. Abb. 17).

Abb. 7: Apostel (Fragment) aus einem Bildprogramm in (Alt-)Dongola (in situ), mit entsprechenden Inschriften, die eine Zuschreibung der Dargestellten zulassen.

Beispiele der nubischen Engelikonographie verdeutlichen ihre wichtige Funktion in der Liturgie[34] – wie in Ägypten trugen auch hier viele Kirchen Engelsnamen – Engel waren auch für die Volksfrömmigkeit von großer Bedeutung, ihre Spuren haben sich noch in nubischen Märchen erhalten[35]. In Nubien begegnet uns ein besonderes Verständnis der Angelologie[36], das auf gnostische Wurzeln zurückzugehen scheint[37]. Es impliziert zahlreiche Bildkompositionen, in denen Engel zu Begleitern werden, z. B. in den ausdruckvollen und fast kanonischen Manifestationen der sog. Theophanie (Abb. 5)[38], aber auch in den großen Kompositionen des Heilsgeschehens, z. B. der Geburt Christi (Abb. 6)[39], und als Beschützer von Heiligen. Besonders sei auf die Apostel- (Abb. 7)[40] und die Muttergottes-Darstellungen (Abb. 8-10)[41] hingewiesen, aber auch auf die biblischen Gestalten und Personen, die mit Nubien historisch verbunden waren, wie z. B. seine Könige (Abb. 1)[42] und Bischöfe (Abb. 10)[43]. Man begegnet im Frühchristentum bis ins Mittelalter allgemein üblichen Vorstellungen und einer kanonischen, allgemein verständlichen christlichen Ikonizität – auch an der sog. Peri-

34 Müller, Engellehre [A. 32], 8ff., 36ff., 48ff., 63ff.; s. auch Hans Quecke, Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie, in: R. McL. Wilson (Hg.), The future of coptic studies, Leiden 1978, 164-196; Klaus Gamber, Zur Liturgie Nubiens. Die Kathedrale aus Faras und ihre Wandmalereien, OstkSt 32 (1983) 21-35.

35 Kronenberg, Nubische Märchen, Düsseldorf/Köln, 1978 Nr. 25-32.

36 Eine stark ausgeprägte Engellehre ist nicht nur das Spezificum der koptischen Kirchen in Ägypten, sondern auch in Nubien und Äthiopien (Friedrich Heyer, Die Kirche Äthiopiens, Berlin-New York 1971, 274ff.).

37 Scholz, Gnostische Elemente in nubischen Wandmalereien: das Christusbild, Nubica I/II (1987-1988) 1990, 565-584.

38 Paul P. V. van Moorsel, Une théophanie nubienne, Rivista di archeologia cristiana 42 (1966) 297-316; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 25, schlug vor, von einer »eschatologischen Kreuzchristophanie« zu sprechen; s. auch Kühnel, Kreuz [A. 33], 189-196.

39 Michałowski, Kathedrale [A. 9], 143-148; Scholz, ›Geburt Christi‹ aus Faras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen *Geburtsmythos* des Gott-Königs, 1985 (Habil.-Schrift Innsbruck 1996), II: 1, 4 (verbesserte und erweiterte Fassung im Druck).

40 Michałowski, Kathedrale [A. 9], 112, 137f. Tafel 30, 57ff.; Małgorzata Martens-Czarnecka, An attempt to define the function of selected rooms at the Monastery in Old Dongola, African Reports/Gdańsk 1 (1998) 81-93, Fig. 5f.

41 Michałowski, Kathedrale [A. 9], 106, 110, 115f., 150f., 153f., Tafel 24/25, 28, 72f., 76; Paul P. V. van Moorsel, Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten, in: Dinkler, Kunst und Geschichte Nubiens [A. 21], 281-290.

42 Michałowski, Kathedrale [A. 9], 118/unsicher/, 147, 167ff., Tafel 38/unsicher/, 70, 95a, b; Martens-Czarnecka, Mural paintings [A. 14], Fig. 6.

43 Michałowski, Kathedrale [A 9], 111, 117, 157f., Tf. 29, 37, 80-83; Jakobielski, Faras III: A history of the Bishopric of Pachoras on the basis of Coptic inscriptions, Warszawa 1972 (dazu Rez. von Hans Quecke, Orientalia 43 (1974) 135-141).

pherie des Christentums[44] –, wobei in Nubien gleichzeitig lokale Spezifika beibehalten worden sind.[45]

44 Diese Bezeichnung, die ich seinerzeit auch noch verwendet habe (Pachoras – an der Peripherie des antiken Christentums, ANTIKE WELT 3 (1972)4, 3-12), ist sehr eurozentrisch und verkennt die Tatsache, daß der nordostafrikanische Raum seit Jahrtausenden im Zentrum der Geschehnisse der Weltgeschichte und des Kampfes um den Zugang zum Roten Meer bis in die Neuzeit lag (Walter Raunig, Bernstein-Weihrauch-Seide. Waren und Wege der antiken Welt, Wien – München 1971, besonders 50-65 und die Karte 52/53; Scholz, Kusch [A 1], 118ff.; Ders., Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von L. Török, Kush and the external world, MEROITICA 10 (1984) 317-352; s. auch. A. 3). Daß Nubien nicht irgendwo lag, bestätigt auch seine Erwähnung in der Literatur des Mittelalters (dazu Anna-Dorothee van den Brincken, Nationes christianorum orientalium, Kölner Historische Abhandlungen 22, Köln 1973, 243-261).

45 Diese lokalen, nubischen Spezifika – man kann bedingt von einer »Volkskunst« (zum Problem s. LexKunst 7 (1994) 663ff.), im Sinne einer *popular art*, sprechen – bestimmen den Stil, der nicht dem Byzantinismus gleichzusetzen ist (zum Problem der Entstehung der byzantinischen Kunst und ihrer Bestimmung s. Ernst Kitzinger, Byzantine art in the making (1976), deutsch: Köln 1984; Hubert Faensen, Probleme bei der Periodisierung der byzantinischen Kunstgeschichte, in: Friedrich Möbius und Helga Sciurie (Hgg.), Stil und Epoche, Dresden 1989, 381-399), der ähnliche Inhalte zu vermitteln suchte wie die nubische Malerei, weshalb beide der christlichen Ikonizität angehören. Es ging nicht um die Kunst, sondern um eine ikonische Sprache für den zum Fleisch gewordenen Logos (hierzu besonders Rainer Volp, Das Kunstwerk als Symbol, ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh 1966, 13-92). Deshalb bezeichnete Kurt Weitzmann (1904-1989) bewußt diese Periode als Age of Spirituality (Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art New York 1979), ohne ausdrücklich nach einer Periodisierung bzw. Stilentwicklung zu streben. Auch Friedrich-Wilhelm Deichmann (Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983) verzichtete auf stilistische Unterscheidungen, indem er von einer Behandlung der verschiedenen Kunstzweige ausgeht und damit eine »Stilvielfalt« annimt (allgemein zum Problem s. auch Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990).

So lange der Mittelmeerraum zum Maßstab aller Kunstentwicklungen gemacht wird (dazu auch Arne Effenberger, Die Kunst der Spätantike, 200-700. Probleme der künstlerischen Überlieferung, des Stils und der kunstgeschichtlichen Periodisierung, in: Möbius & Sciure, s. oben, 365-380) lassen sich Kunstphänomena der »Randgebiete bzw. -kulturen« – wie man den außermittelmeerischen Raum zu bezeichnen pflegt – nicht sachgerecht erfassen und darstellen. Klassisches Beispiel für dieses Dilemma ist das seit Jahrzehnten diskutierte Problem der sog. parthischen Kunst (Michael Rostovzeff, Daniel Schlumberger, Malcolm A.R. Colledge), die ich andernorts angesprochen habe (Ikonizität des christlichen Orients, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V (1994-1995) 1999, 301-328, besonders 311f.)

Für die Zeit von der Völkerwanderung bis zur Frührenaissance ist man in Europa bemüht, die lokalen Eigenständigkeiten der abendländischen Ikonizität hervorzuheben, obwohl das Byzantinische in einigen Perioden – nicht nur unter Theophanu (Anton Euw und Peter Schreiner [Hgg.], Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends, Köln 1991, 3 Bände) – sondern auch schon unter den Karolingern (zuletzt Matthias Untermann, »opere mirabili constructa«. Die Aachener ›Residenz‹ Karls des Großen, 152-164; Arne Effenberger, Die Wiederverwendung römischer, spätantiker und byzantinischer Kunstwerke in der Karolingerzeit, 643-661 und dort enthaltene Bibliographie, beide in: Christoph Stiegemann und Matthias Wemhoff (Hgg.), Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Beiträge zum Katalog der Ausstellung in Paderborn 1999: Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, Mainz 1999), aber auch unter den Normannen auf Sizilien (Francesco Giunta, Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna, Palermo 1950/1974[2]) und in Venedig (Jürgen Schulz und Giovanni Lorenzoni, Das byzantinische Erbe in der Kunst der Romanik, in: Giandomenico Romanelli (Hg.), Venezia l'arte nei secoli, 1997; deutsch: Venedig. Kunst & Architektur,

Bei der Aufzählung der ikonographischen Beispiele (auf die noch näher einzugehen wird), dürfen die Christusbilder im Zusammenhang mit NT-Ereignissen (Abb. 6, 17), in der bereits erwähnten Theophanie (Abb. 5), als Beschützer der nubischen Könige und Königinnen (Abb. 1, 2, 11) und schließlich als der Kommende und Geoffenbarte (Abb. 18), sowie als Sieger über die Schlange (Abb. 12)[46] nicht fehlen. Damit ist zwar die Vielfalt der nubisch-christlichen Ikonographie – in der Marienbilder einen besonderen Stellenwert hatten (Abb. 8, 9, 10, 15, 16)[47] – nicht ausgeschöpft. Es wird aus ihnen aber deutlich, daß sie die zentralen Themen der »neuen Lehre« zum Inhalt hatte.

Aufgrund der großen Zahl der erhaltenen Kirchen und Klöster mit Wandmalereien kann man sich eine Vorstellung vom christlichen Bildprogramm machen und muß als gegeben anerkennen, daß ein solches bestand.[48] Das nubische Bildrepertoire schlägt einerseits eine Brücke zur gesamtchristlichen Ikonographie, andererseits spannt es den Bogen zwischen dem koptischen Ägypten und dem christlichen Äthiopien. Damit gewinnt die neuentdeckte Ikonographie eine hi-

Köln 1997, Bd. I, 80-117), offensichtlich war. Demgegenüber versucht man in Bezug auf Nubien immer noch von einem Byzantinismus auszugehen (Martens-Czarnecka, Nubian wall painting, in Uppsala 1986, 261-274; Włodzimierz Godlewski, Some remarks on the Faras cathedral and its painting, Journal of Coptic Studies 2 (1992) 52-70, leider mit einer nachlässigen Zitierungsweise, vgl. z. B. A. 2, 5, 6, 57; s. auch Karel C. Innemée, Observations on the system of Nubian church-decoration, in: Actes de la VIIIe Conférence Internationale des Études Nubiennes, Lille 1994, Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille 17/1-3, Lille 1995-1998 (= Lille 1994), 279-288, besonders 283 f.), ohne vermitteln zu können, was darunter von den Autoren verstanden wird. So schreibt z. B. Martens-Czarnecka: »... it is possible to speak of existence of Nubian painting school, which created on the basis of foreign influence primarily from Egypt, Palestine, Syria, Byzantium and perhaps Ethiopia, an artistic convention common to it and distinguishing this school of painting« (ebenda, 266) und Godlewski meint: »Clearly the thelfth century saw new influences coming from Byzantium regardless of who were the intermediares. It cannot be excluded that some role may have been played by painters who also reached Egypt, especially since in the Fatimid period Nubia was most certainly closely connected with the northern land, and many of its inhabitants travelled to Egypt in search of work, or as mercenaries.« (ebenda, 111).

46 Ich schließe latente gnostisierende Tendenzen nicht aus (A. 37), sie knüpfen bewußt an apokalyptische Motive an (Apk 12, 9), deren symbolische Bedeutung auch in der frühchristlichen Literatur zu finden ist (Manuela Martinek, Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran, Studies in Oriental Religions 37, Wiesbaden 1996; leider wird Apk. kaum berücksichtigt, S. 95). S. auch u. A. 127 ff.

47 Mariologie dürfte in Nubien (C. Detlef G. Müller, in: Marienlexikon, St. Ottilien, IV, 652 f.) und in Ägypten aus der gleichen hathorisch-isianischen Tradition schöpfen, was die Ikonographie zu belegen scheint (dazu Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der Theotokos, in: Tito Orlandi and Frederik Wisse (Hgg.), Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma 1980, Rom 1985, 323-338; s. auch Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg i. Br. u. a., II/4, 286-291; die Diss. von Lucia Langener (Isis lactans – Maria lactans, Altenberge 1996) ist diesbezüglich unzureichend, einseitig und entspricht nicht dem Forschungsstand (dazu meine Bespr. in NUBICA & ÆTHIOPICA VI-VIII [im Druck]).

48 Scholz, Noch einmal zum Bildprogramm der nubischen Kirchenmalerei, in: Charles Bonnet (Hg.), Études nubiennes. Conférence de Genève, Genf 1994 (= Genf 1990), II 237-244 (und dort zit. Lit.).

Abb. 8: Thronende stillende »Hl. Jungfrau Maria Mutter-Gottes« mit signifikanter Inschrift. Das Christus-»Kind«, das sie in ihren Armen hält, ist deutlich am Kreuznimbus erkennbar, (Alt-)Dongola (Umzeichnung)

Abb. 9: Thronende stillende Gottesmutter (von ca. 205 cm H.) aus Faras, datiert in das frühe 11. Jh., heute nur noch fragmentarisch erhalten, im NM Warschau [Mich./Kat. 52, Insc. 33].

Abb. 10: Gottesmutter (H. ca. 210 cm) mit Christus-»Kind«, im Segensgestus, auf dem linken Arm, sie beschützt mit ihrer rechten Hand Bischof Marianos von Pachoras (1005-1036), NM Warschau [Mich./Kath. 83; Mich./Kat. 45, Insc. 19].

Abb. 11: Der apokalyptische Christus (ca. 183 cm H.) mit Kreuznimbus und den darin (fragm.) enthaltenen Buchstaben [ὁ] ὢ[ν]; er beschützt einen Eparchen bzw. Prinzen, datiert in die erste Hälfte des 12. Jh.s, Faras, NM Warschau [Mich./Kath. 95b; Mich./Kat. 58].

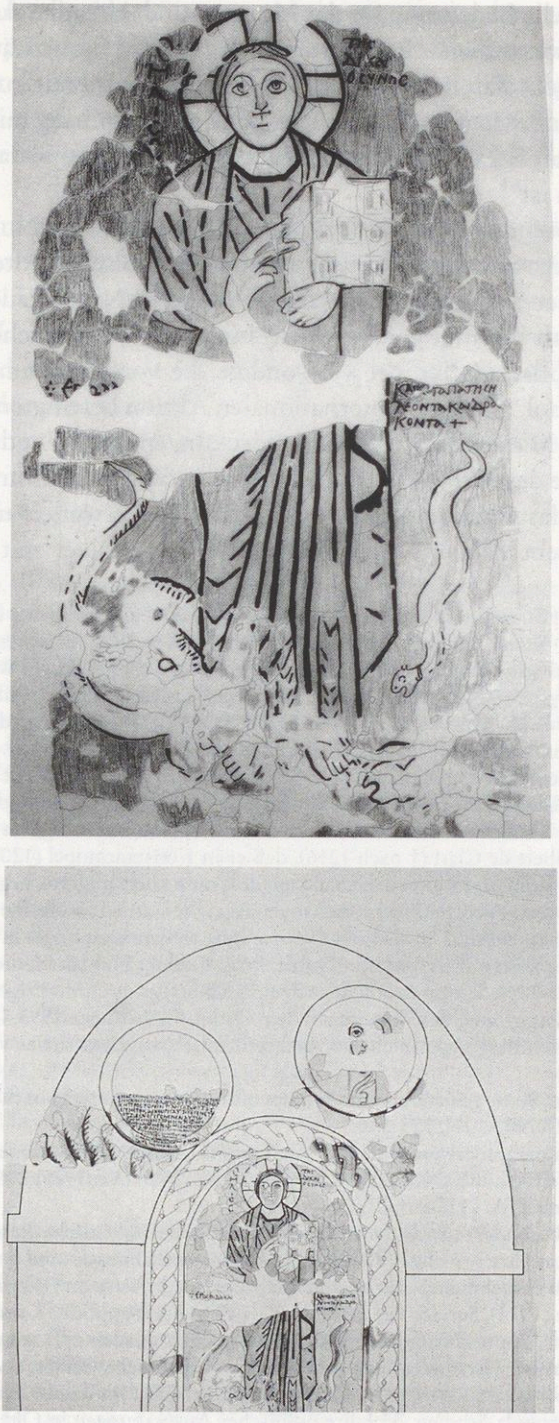


Abb. 12: Bartloser Christus als Beherrscher der Schlange (a.), möglicherweise in Anspielung auf Apk. 12:9, 20:2, in rekonstruierender Umzeichnung (b.) nach einer Zusammensetzung der Fragmente aus (Alt-)Dongola.

storisch universelle Bedeutung für das Morgen- und Abendland.[49] Das Bildprogramm, das ein wesentlicher Bestandteil der nubischen Ikonizität war und nur in Verbindung mit der Kirchenarchitektur zu sehen ist, wird nur kurz zu erwähnen sein, weil es an anderem Ort ausführlich – im Zusammenhang mit der anderslautenden These von Kurt Weitzmann (1901-1989)[50] – von mir dargelegt und begründet worden ist[51].

Ein neuer Abschnitt in der Erforschung des christlichen Nubien und seiner Ikonographie begann mit der Rettungsaktion der nubischen Altertümer vor den Fluten des Nasser-Sees in den 60er Jahren, wodurch Nubien auch allgemein als antike Landschaft bekannt geworden ist. Nicht seine christlichen Spuren, sondern die altägyptischen Tempel – besonders die von Abu Simbel[52] – wurden dafür zum Symbol. An dieser internationalen Aktion beteiligten sich zahlreiche archäologische Missionen[53], deren Entdeckungen und Funde (Ortschaften, Bauten, Objekte des Alltags, aber auch des religiösen Lebens und Denkens) die Kenntnis über das Christentum im mittleren Niltal erweitert und seine Erforschung neu belebt haben.[54] Man begann, sich intensiver mit nubischer Ge-

49 Wie bereits Josef Strzygowski (Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst, Leipzig 1901; s. auch Scholz, Wanderer zwischen den Welten: Josef Strzygowski und seine immer noch aktuelle Frage: Orient oder Rom, in: Walter Höflechner & Götz Pochat (Hgg.), 100 Jahre Kunstgeschichte an der Universität Graz, Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 26, Graz 1992, 243-265, 385), später auch von den Brincken [A. 44] gezeigt haben, muß man versuchen, von der künstlichen Trennung, die m. E. erst mit den Kreuzzügen (zusammenfassend: Jonathan Riley-Smith, TRE 20 [1990] 1-10 mit Bibliographie) und dem großen Schisma (Winrich Alfried Löhr, TRE 30 [1999] 129-135, besonders 133 f.) einsetzte, abzugehen. Die Kontakte waren bis dahin viel intensiver als man lange Zeit vermutete, so berichtete z. B. Robert de Clari († nach 1216), daß er in Konstantinopel (1203) einem nubischen König, der nach Rom und weiter nach Santiago de Compostela pilgerte, begegnet ist (Robert de Clari u. a., Historiens et chroniqueurs du Moyen Age, Bibl. de la Pléiade, Paris 1952, LIV, S. 44 f.; dazu Bożena Rostkowska, The visit of a Nubian king to Constantinople in A. D. 1203, in: Paul van Moorsel (Hg.), New discoveries in Nubia, Proc. Colloq. Nubian Studies, The Hague 1979, Leiden 1982, 113-116). S. zum Problem auch einige Beiträge in Odilo Engels und Peter Schreiner (Hgg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Sigmaringen 1993. Daraus folgt, daß die gegenseitigen Beeinflussungen nicht nur wahrscheinlich, sondern sicher vorhanden waren (s. unten A. 126 ff.).

50 Kurt Weitzmann, Some remarks on the sources of the fresco paintings of the cathedral of Faras, in: Dinkler, KuGeN [A. 21], 325-346.

51 Scholz, The iconographical programm of the Faras cathedral. Some marginal remarks concerning Prof. K. Weitzmann's theory, Etudes et Travaux 8 (Warschau1975) 296-299; s. oben A. 48.

52 Scholz, Abu Simbel [A. 11] besonders 170-191.

53 Es handelt sich besonders um die amerikanische, englische, italienische, kanadische und niederländische Mission; ihre jeweiligen Berichte und Veröffentlichungen sind der Bibliographie von Leclant (A. 8) zu entnehmen. S. auch Labib Habachi (Hg.), Actes du II^{e} symposium international sur la Nubie (1973), Service des Antiquités de l'Égypte. Suppl. 24, Kairo 1981.

54 Neue griechische, koptische und nubische Schriftquellen werden z. T. systematisch im Journal of Juristic Papyrology besonders von Adam Łajtar (griechische) erfaßt, andere, bearbeitet u. a. von Stefan Jakobielski, C. Detlef G. Müller sollen demnächst im Band 9 der Bibliotheca nubica et æthiopica: Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Ausgrabungen in Old Dongola, hrsg. von Stefan Jakobielski & Scholz (voraussichtlich Frühjahr 2001) veröffentlicht werden.

schichte und Kultur zu beschäftigen, wobei einige Kreise daran Anstoß nahmen, daß der Schwerpunkt: christliche Kultur in einem orthodox islamisch regierten Land solchen Stellenwert erlangte. Man begann daher, aus staatpolitischer Sicht, von Sudanarchäologie[55] und neuer Periodisierung zu sprechen, so z. B. statt von christlicher Periode lieber von postmeroitischer, der gleich die frühislamische folgte.

Es ist das Verdienst polnischer Archäologen, durch ihre Ausgrabungen, besonders in Faras (= Pachoras)[56] und seit über 30 Jahren in el Gaddar (= (Alt-) Dongola, Abb. 13)[57], ein reiches ikonographisches Material ans Tageslicht gefördert zu haben. Das mindert den Wert anderer Entdeckungen und Funde in keiner Weise, z. B. die Wandmalerein aus Abdallah Nirqi[58], Tamit[59], Meinarti[60], um nur einige Fundorte zu nennen.

Seit den ersten rasch aufeinander folgenden Publikationen und Untersuchungen in den 60er und 70er Jahren über die nubische Malerei aus Faras/Pachoras scheint ein gewisser Forschungsstillstand – von einigen Wiederholungen abgese-

55 Aus Symposien, die am Rande von Ausstellungen der christlichen Malereien aus Pachoras (in Essen, Wien, Zürich in den J. 1969/1970) geführt worden sind, entstand die Idee der Gründung einer Gesellschaft für nubische Studien (dazu C. Detlef G. Müller in OrChr 53 (1973)178-181). Diese Gesellschaft wirkt bis heute, wenn auch unter dem fraglichen Ansatz einer sog. Sudanarchäologie (Scholz, *Warum wird von »Sudanarchäologie« gesprochen?*, NUBICA ET ÆTHIOPICA VI-VIII, im Druck). Sie ist noch immer wissenschaftlicher Mittelpunkt für die Auseinandersetzung um die Kulturen des mittleren Niltals von ihren Anfängen bis in die Islamisierung. 1998 fand die IX. Internationale Conference for Nubian Studies in Boston statt. Umfang und Breite der dort vorgetragenen Themen machen deutlich, daß aus der ursprünglich auf Spätantike und Mittelalter ausgerichteten Erforschung Nubiens eine stark divergierende Vielfalt von Themen entstanden ist, deren Gemeinsamkeit nur noch der geographische Raum Nubiens bestimmt. Wenn man das Spektrum der Vorträge seit der Konferenz in Genf (1990) betrachtet, werden die Gemeinsamkeiten inzwischen fast bis zur Unkenntlichkeit verwaschen. Deshalb gewinnen kleine Symposien, die nur ausgewählten nubischen Themen gewidmet sind, immer mehr an Bedeutung, z. B. die Konferenz in Nieborów (1989), die auch das Thema *nubische Malerei* behandelte. Leider liegen die dort erzielten Ergebnisse – mit geringfügigen Ausnahmen (Kühnel, Kreuz, A. 33) – nicht vor.

56 Systematische Berichte und Bearbeitungen folgen in der von Kazimierz Michałowski, begründeten Reihe FARAS, die seit 1962 unregelmäßig in Warschau erscheint.

57 Die Gesamtbibliographie zu Alt-Dongola soll in dem angekündigten Sonderband (A. 54) erscheinen, bis dahin s. kurze Berichte (erst polnisch, inzwischen englisch) in: Polish archaeology in the Mediterranean (= PAM): Reports, seit 1990, Polish Centre of Mediterranean Archaeology, Warsaw University. Der letzte Bericht von Stefan Jakobielski, PAM X (1998), Warschau 1999, 137-147.

58 Paul van Moorsel/Jean Jacquet/Hans Schneider, The central church of Abdallah Nirqi, Leiden 1975 (Bespr. Hans Quecke, Orientalia 46 (1977) 150-154).

59 Tamit (1964). Missione Archeologica in Egitto dell'Università di Roma (Ser. archaeologica 14), Roma 1967 (Bespr. Hans Quecke, Orientalia 38 (1969) 373 f.).

60 William Y. Adams, The murals of Meinarti, NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V (1994-1995) 1999, 3-14. Eine Zusammenstellung der Orte Nobadiens (Nord-Nubien), in denen Wandmalereien bekannt geworden sind, bietet Bożena Rostkowska an (Nobadian painting. Present state of investgations, Nubia christiana I (1982) 283-299). Es handelt sich um eine der ersten sinnvollen Zusammenstellungen, die jedoch keine Synthese angestrebt hat.

Abb. 13: Teil der Ausgrabungen (Kôm H) in (Alt-)Dongola, sog. *Dreifaltigkeitskloster*, aus der Luftperspektive (Photo Bogdan Żurawski).

hen – eingetreten zu sein. Nach wie vor werden Scheingefechte um Datierungs- und Stilfragen der nubischen Kunst, insbesondere der Malerei, geführt[61], ohne daß man sich dabei den eigentlichen Problemen ihrer Ikonographie und Ikonologie weiter genähert hätte. Zwar versucht man in den letzten Jahren, auch die Wandmalereien aus (Alt-)Dongola zu erfassen[62], aber leider unter den früheren Prämissen, die keinen ikonologischen Ansatz spüren lassen.

Deshalb möchte ich der Frage nachgehen, wie sich – angesichts des leider bislang sparsam, unvollständig und zum Teil sogar mangelhaft publizierten Materials – das nubische Christentum im Lichte seiner Wandmalereien darstellt, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, in diesem Rahmen eine detaillierte Darstellung liefern zu können.[63]

Seit den Entdeckungen 1961 in Faras/Pachoras werden im Kreise der Michałowski- Schule in Polen noch immer Thesen vertreten, die den orientalischen Charakter des nubischen Christentums und seiner Spezifika verkennen.[64] Die seit der Konferenz in Essen im Jahre 1969 geführte Diskussion[65] ist indessen

61 Einen systematisierenden Ansatz der Erfassung der Faras-Malereien unternahm Stefan Jakobielski, Remarques sur la chronologie des peintures murales de Faras aux VIIIe et IXe siècles, Nubia christiana I (1982) 142-166. Andere und neuere Versuche finden sich bei Martens-Czarnecka (Nubian wall painting, A. 45; Late Christian painting in Nubia, in: Genf 1990, [A. 48], 307-316: New mural paintings from Old Dongola, in: Lille 1994, Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et Égyptologie de Lille 17/2 [A. 45] 211-225). Sie alle gehen immer noch von der ursprünglichen Klassifikation und Periodisierung K. Michałowskis aus (Die wichtigsten Entwicklungsetappen der Wandmalerei in Faras, in: Klaus Wessel (Hg.), Christentum am Nil, Recklinghausen 1964, 79-94; mit geringfügigen Modifikationen: Faras, centre artistique de la Nubie chrétienne, Leiden 1966; Classification générale des peintures murales de Faras, Revue d'Archéologie 2, 1972 [Fs. Pierre Devambez], 373-380). Włodzimierz Godlewski (The early period of Nubian art. Middle of 6th – beginning of 9th centuries, in: Genf 1990 [A. 48], 277-305; Ders., Some remarks on the Faras cathedral and its painting, Journal of Coptic Studies 2 (1992) 99-116, Pl. 52-70; Ders., The late period in Nubian art – from the middle of 13th to the end of 14th centuries, in: Gundlach/Kropp/Leibundgut [A. 7], 37-63), versucht zwar das Gesamtspektrum nubischer Malerei in eigener Periodisierung zu erfassen, liefert aber keine prinzipiellen Charakteristika, die seine Klassifizierung rechtfertigen könnten (eine relative Chronologie am Beispiel der Basilika aus Pachoras ist für die nubische Malerei als Ganzes unzureichend).

62 Martens-Czarnecka, Mural paintings [A. 14], 61; Wojciech Chmiel & Scholz, Mittelalterliche Maltechniken der nubischen Wandmalerei am Beispiel des. sog. *Dreifaltigkeitskloster* in (Alt-) Dongola, in: Dongola-Studien [A. 54] (im Druck).

63 Ausführlich zu einigen Problemen: Scholz, Geburt Christi [A. 39]; Ders., Nubische Wandmalereien aus Old Dongola, ihre Bedeutung und Eigenart. Eine hermeneutisch-semiotische Betrachtung, Nubica & Æthiopica IX-X (in Vorb.).

64 Jakobielski, Bishopric [A. 43]; Michałowski, Classification [A. 61].

65 Auf diesen Sachverhalt wies schon Krause, Zur Kirchengeschichte, in: Dinkler, Kunst und Geschichte Nubiens [A. 21] hin und begründete seine Einwände ausführlich in: Bischof Johannes III. von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Problem eines Konfessionswechsels in Faras, in: Études nubiennes. Colloque de Chantilly 1975, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Bibliothèque d'Études 77, Kairo 1978 (= Chantilly 1975), 153-164. Gegen einen Konfessionswechsel in Nubien hat sich auch Hans Quecke ausgesprochen (Orientalia 43 (1974)136f.).

nach wie vor aktuell.[66] Der Text des 1996 in (Alt-)Dongola aufgefundenen »christologischen Bekenntnisses«, das ich in der Übersetzung aus dem Griechischen von Herrn Kollegen A. Łajtar zitieren möchte, lautet:

> Wir glauben stets in Wahrheit an einen Gott, der menschenliebend ist, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist. Und an Jesus, den barmherzigen Sohn, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, wahren Gott von wahrem Gott. Wir bekennen und rufen an den ewigen Retter, der zusammen mit seinem Vater ewig ohne Anfang und mit ihm eines Wesens ist. Wir glauben ferner ..., der aus der ewigen Jungfrau Maria Fleisch annahm und Mensch wurde, an den, durch den alle Dinge wurden, Licht von Licht, Christus den Herrn (Kyrios), gezeugt, nicht geschaffen, dieser ist unser Sieg. Wir glauben an den, der wahrlich (geboren ist?)*, wegen Herodes nach Ägypten floh und vom Teufel versucht und von Johannes getauft wurde, und von Judas verkauft wurde, von Pilatus verhört und befragt wurde und von den Juden verspottet wurde.[67]
>
> * mein Vorschlag: gekommen ist

Diese Inschrift macht deutlich, daß die These von einem melkitischen Ritus der nubischen Kirche nicht mehr haltbar ist, auch wenn ihre Entdecker anderer Meinung sind. Es gehört zur guten Forschungstradition, archäologisches Material objektiv und ohne weitgehende Interpretationsversuche durch die Ausgräber darzustellen, weil Folgen zu schnell geborener Interpretationen oft irreführend sein können. Die Funde in Faras lösten eine lang andauernde Verbreitung falscher Ansichten und Thesen aus und festigten eine Vorstellung, deren Abbau zu einer »unendlichen Geschichte« geführt hat.[68] Daß es in Bezug auf die nubische Malerei zu Fehlinterpretationen gekommen ist, lassen ikonographische Beobachtungen – von ikonologischen ganz abgesehen – erkennen.[69] So spricht man z. B. immer noch von vier Evangelistensymbolen oder einer Maiestas Domini[70],

66 Scholz, Nubien [A. 3], 688ff.; s. auch Sudan [ebenda].

67 Stefan Jakobielski & Adam Łajtar, Ein Glaubensbekenntnis aus (Alt-)Dongola, Journal of Juristic Papyrology 27 (1997) 7-26, 17. In diesem Zusammenhang muß hervorgehoben werden, daß man in Nubien für die theologisch bedeutsame Texte Griechisch verwendete. Eine grundlegende und umfassende Studie über die Rolle des Griechischen in Nubien fehlt noch.

68 M. E. mehr spontan als überlegt entstand die erste deskriptive Klassifikation von K. Michałowski (s. oben A. 61), die kaum Korrekturen erfuhr und bis heute beharrlich wiederholt wird (Rostkowska [A. 60], 296; Martens-Czarnecka, Nubian wall painting, Uppsala 1986 [A. 45]. 262; Dies., The birth of the multicolour style, Nubian Newsletters 12 (1989) 6-14), ohne die Diskussion darüber zu beachten (Scholz, Kusch [A. 1], 140ff.; Ders. Noch einmal [A. 48], 246). Die oben zitierten Autoren vermeiden meist, in ihren Anmerkungen auf Diskussionsbeiträge hinzuweisen, die andere Meinungen vertreten. Man gewinnt den Eindruck, daß das ikonologische Verständnis noch fehlt. Man sucht trotz der bewußten Anonymität der Maler nach Künstlern, nach Stilen und vermeidet, sich mit den religiösen Inhalten der ikonischen Manifestationen zu befassen. Diese Vorgehensweisen können sogar bei formalstilistischen Betrachtungen nicht fruchten, wie das Leibundgut (›Koptischer‹ Einfluß [A. 31], 153ff.) zum Ausdruck brachte.

69 Wie blind man die Ikonographie rezipierte, zeigt ein Beispiel der Darstellung der »Drei Magier«, die man als »Drei heilige Könige« bezeichnete (Michałowski, Katalog [A. 9], Nr. 2), obwohl noch die Spuren der Inschrift (ϻ)ⲁⲣⲓ zu lesen sind!

70 Michałowski, Katalog [A. 9] Nr. 54; ihm folgten andere bis zu Tania Velmas (Byzanz. Fresken

obschon Paulus Petrus Vitalis van Moorsel S.J. (1931-1999) aufgrund der allgemein bekannten Ikonographie der vier apokalyptischen Wesen schon lange zu der korrekten Bezeichnung »(Kreuz-)Theophanie« (Abb. 5) übergegangen ist[71].

Diese apokalyptisch geprägten Darstellungen knüpfen eindeutig an die Vorbilder des Kosmokrators an und stellen bildhaft eine Harmonie der beiden Testamente her, in der der »K^{e}bod Jahwe« (Ez 1, 4-28)[72] zugleich zum Bild des »barmherzigen Sohnes, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, wahrem Gott von wahrem Gott« wird und damit zum Kanon der Ikonographie zwischen dem christlichen Ägypten und Äthiopien gehört.[73] Auch die Ezechiel-Vision offenbart sich nicht nur als Vorbild, sondern auch als ein ikonisches Dokument der Harmonie der beiden Testamente.[74] Theophanie-Bilder werden zum Zeichen des ewigen Gottes:

und Mosaike, Zürich-Düsseldorf 1999, 54, Abb. 33), die zwar an anderer Stelle auch von Theophanie spricht (ebenda), aber anscheinend die Genese dieser Ikonizität nicht kennt (dazu meine Besprechung in Journal für Kunstgeschichte, im Druck). Martens-Czarnecka spricht demgegenüber bei dem Apsis-Bild des thronenden (apokalyptischen) Christus von *maiestas domini* (Late, Genf 1990 [A. 48], I 308. Diese Ansicht wird dann in Folge des Mißverständnisses von Leibundgut (›Koptischer‹ Einfluß [A. 31], 151) übernommen.

Tadeusz Dobrzeniecki erkannte zwar als einer der ersten die Notwendigkeit ikonologischer Analyse der nubischen Malerei, projizierte aber in seinen vorzüglichen Untersuchungen (Maiestas domini w zabytkach polskich i obcych z Polska związanych, Rocznik Muzeum Narodowego 17 (1973) 5-96; 18 (1974) 213-306; 19 (1975) 5-244 mit résumé 254-263) zu stark die lateinisch orientierte Terminologie der christlichen Ikonographie, aus der auch die Bezeichnung *maiestas domini* stammt (F. van der Meer, Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (1971) 136/42 weist auf das Problem hin [136], bezeichnet aber gleichzeitig die nubischen Beispiele als »Kreuzesmaiestas« [140]). S. auch Anton Baumstark, Die karolingisch-romanische Maiestas Domini und ihre orientalische Parallelen, OrChr 23 (1927) 242-260.

71 Die Bezeichnung, als Grundlage ikonologischer Untersuchungen, hat Christa Ihm in ihrer wichtigen Monographie (Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden 1960, 42ff., siehe auch Index) ausführlich behandelt. Vgl. auch van Moorsel, Theophanie [A. 38]; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 25; Kühnel, Kreuz [A. 33], 189. Außerdem zum Problem s. auch Rainer Warland, Das Brustbild Christi. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte, RQSchr Suppl. 41, Rom – Freiburg i. Br. – Wien 1986.

72 Bernhard Stein, Der Begriff K^{e}bod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis (Diss. theol. Univ. Münster 1938), Emsdetten Wstf. 1939, 265-293. S. auch Othmar Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderung in Jes 6, Ez 1 u. 10 und Sach 4, Stuttgarter Bibelstudien 84/85, Stuttgart 1977. Die Bedeutung dieses Begriffes für die spätere jüdische Kabbala ist mir zwar bewußt, sie scheint aber hier noch nicht relevant zu sein.

73 Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der sog. »Vier apokalyptischen Wesen« an dem Steinaltar der Dreifaltigkeitskapelle zu Lālibelā, in: Proc. of the First Intern. Conf. Hist. Ethiop. Art, University of London, Warburg-Institute 1986, London 1989, 23-29, 144-148, fig. 47-62.

74 Hans Peter L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship in the Ancient World (Oslo 1953), Repr. New Rochelle, NY 1982, 48ff., 165ff.; s. auch Frits van der Meer, Lexikon der Christlichen Ikonographie 3 (1971) 136/142; Jerzy Miziołek, Sol verus. Studies on the iconography of Christ in the art of the first millennium, Wrocław u. a. 1991 (polnisch mit englischer Zusammenfassung, 167-182) leider ohne Bezug zu nubischen Wandmalereien.

Abb. 14: Hl. Anna, »Mutter der Theotokos« im Purpurgewand (8. Jh.), Faras, heute im NM Warschau [Mich./Kath. 27; Mich./Kat. 1]

... Die Wolke brach auf, und aus ihrem Inneren leuchtete ein helles Licht, wie der Glanz von gleißendem Gold. In dem Licht sah ich vier Wesen, die wie Menschen aussahen, doch hatte jedes von ihnen vier Flügel. /... / Jedes der geflügelten Wesen hatte vier Gesichter: vorne das Gesicht eines Menschen, rechts das Gesicht eines Löwen, links das Gesicht eines Stiers und hinten das Gesicht eines Adlers.

Als Folge der archäologischen Beobachtungen über den Erhaltungszustand der Malereien werden noch immer die jeweiligen Malschichten nach ihrem gegenwärtig subjektiv empfundenen Farbgehalt klassifiziert, also werden bloße Farben als Entscheidungsfaktor für »Stilentwicklung« apostrophiert.[75] Man hat dabei u. a. übersehen, daß es sich bei sakralen Malereien nicht um farbstilistische Merkmale, z. B. einen »Violett-Stil« handeln kann, sondern um den Gebrauch der Farbe – hier des Purpur – als Bedeutungsträger.[76] Farbe war – abgesehen davon, daß es sich bei dieser natürlichen Farbe (murex-Schnecke) um die haltbarsten Pigmente überhaupt handelt[77] – kein Stilfaktor, sondern ein Signifikant. Zwei Beispiele aus Faras: das bekannteste Bild der hl. Anna (Abb. 14) – übrigens die älteste Darstellung der Mutter Marias[78] – und das der Theotokos (Abb. 15, 16) sollen das verdeutlichen.

Die Dominanz der Farbe Purpur hat auch eine apokryphe, überzeugende Begründung.

Und sie machte den Purpur und den Scharlach (fertig) und brachte (sie) zum Priester. Und der Priester nahm (sie), segnete (Maria) und sprach: »Maria, Gott, der Herr, hat deinen Namen groß gemacht, und du wirst gesegnet sein unter allen Geschlechtern der Erde.« (ProtEvJak 12:1)

Sie findet sich daher bei Personen, deren königsdynastische Kontinuität durch die Frau/Mutter legitimiert worden war.[79] Diese älteren Beispiele aus Pachoras könnten zur Festigung der Argumentation noch erweitert werden.

Alle diese Darstellungen zeugen von einer stilistischen Verwandtschaft, die nicht auf dem Farbprinzip, sondern auf Frontalität, Hierarchie der Dargestellten

75 Michałowski, Entwicklungsetappen, u. a. [A. 61]; Martens-Czarnecka, Nubian painting [A. 45] 262.

76 M. Reinhold, History of purple as a status symbol in antiquity, Coll. Latomus 116, Brüssel, 1970; s. auch Heike Stulz, Die Farbe Purpur im frühen Griechentum, beobachtet in der Literatur und in der bildenden Kunst, Stuttgart 1990, hier besonders zu den antiken Farbtheorien, 23-64; Albert Biesinger & Gerhard Brau, Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben, München 1995, 68ff., 155-165; Der polnische Leser findet darüber einige Informationen bei Maria Rzepińska, Historia koloru, Warszawa 1989, I, 129f.

77 Plinius, hist. nat, XXXV, 26; dazu Kommentar von Roderich König/Gerhard Winkler in der Heimeran-Ausgabe, Tusculum Bücherei (München 1978), 188f.; immer noch H. Blümner, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römer, Leipzig 1875-1887, 4 Bände, NA 1912, Bd. I, 233-248.

78 Johannes H. Emminghausen, Anna, Recklinghausen 1968, Titelbild; Tadeusz Dobrzeniecki, St. Anne from Faras in the National Museum in Warsaw, Bull. du Musée National de Varsovie 28 (1987) 49-75; s. auch Enciclopedia dell'Arte Medievale II (1991) 35f. v. S. Kaspersen.

79 Scholz, Kusch [A. 1], 137; Königin Martha, s. oben A. 14.

Abb. 15: Stark beschädigtes Bild der gekrönten Theotokos Galaktotrophusa aus Faras, datiert in das 11. Jh. in die Zeit des Bischof Marianos (vgl. o. Abb. 10), heute im NM Kharthoum [Mich./Kath. 76]

Abb. 16: Thronende Gottesmutter (H. ca. 145 cm) aus Faras (11. Jh.), im mittleren Teil stark beschädigt, so daß das »Christus-Kind« mehr zu ahnen als zu sehen ist, dafür ist aber die Thronkonstruktion deutlich erkennbar, heute im NM Khartoum [Mich./Kath. 73].

(Größenordnung entspricht der Stellung), starker Konturzeichnung, Typologisierung und Schematisierung, also auf den Rostovtzeff'schen Charakteristika: Spiritualität, Hieratismus, Linearismus und Verismus basiert.[80]

Daß die unterste Malschicht, die eine geringfügige Farbdifferenzierung aufweist, die älteste in Faras ist, bestätigt der Befund dieser Schicht. Nach K. Michałowski soll sie aus dem frühen 8. Jh. stammen, sie wurde später von anderen Malschichten überdeckt. Dadurch nahm der kalkhaltige Verputz die weniger haltbaren Farben auf und ließ sie verschwinden. Deshalb ist die archäologische Aussage für die relative Datierung eines Objektes entscheidend. Ob sie auch für andere Denkmäler verwendet werden kann ist zweifelhaft[81], denn die stilistischen Vergleiche mit Beispielen aus anderen Kirchen und Orten Nubiens lassen sich nicht aufgrund der vorhandenen Purpur-Farbe datieren und klassifizieren. Die Purpurfarbe findet sich als Signifikat auch in späteren Bildnissen, z. B. in Dongola (Abb. 8).[82]

Die Malerei Nubiens gehörte – wie die Geschichte dieses Landes am mittleren Nil – dem Mittelalter an.[83] Dieser Tatsache muß – auch im ikonologischen Sinne – Rechnung getragen werden, was viele Ausgräber, die von der Feldforschung kamen und sich primär dem Altertum widmeten[84], gerne übersehen.

80 Michael Rostovtzeff, Dura Europos and its art, Oxford 1938, 120; dazu kritisch Daniel Schlumberger, Nachkommen der griechischen Kunst außerhalb des Mittelmeerraums (franz. Original 1960), in: Franz Altheim und Joachim Rehork (Hgg.), Hellenismus in Mittelasien, Darmstadt 1969, 281-404, besonders 323 ff.

81 Eine anhand von Malschichten konstruierte relative Chronologie kann nicht ohne weiteres auf andere Denkmäler übertragen werden, umso weniger als man es in Nubien auch noch mit der »Kunst der Residenz- bzw. der heiligen Städte« und der Provinz zu tun hat, man könnte sogar von einer »höfischen« und einer religiösen »Volkskunst« (= popular art) ausgehen. Zum Problem s. Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, 92 ff., 215 ff.; Horst Wenzel, Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, besonders 321-337, 461-478.

82 Martens-Czarnecka, Mural paintings [A. 14], fast alle dort publizierten Beispiele weisen Purpurspuren auf, dazu ausführlich s. in Chmiel & Scholz [A. 62].

83 S. oben A. 5, 6, 49. Ich neige dazu, hier vom *Orientalischen Mittelalter* im Sinne des Hrsg. des Neuen Handbuchs der Literaturwissenschaft, Bd. 5, Orientalisches Mittelalter, Wolfhart Heinrichs (Wiesbaden 1990), zu sprechen. Kunsthistorisch sprach diese Phänomena u. a. Josef Strzygowski (Das irreführende am Begriffe »Mittelalter«, in: Mediaeval studies in memory of A. Kingsley Porter, Cambridge, Mass. 1939, 3-46), aber auch Jurgis Baltrusaitis (Das phantastische Mittelalter, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1985) an. Es muß deshalb verwundern, warum in der neuen Encyclopedia dell'Arte Medievale das Stichwort ›Nubia‹ fehlt, obwohl ›Etiopia‹ (VI [1995] 43-47 von Rudolfo Fattovich, unzureichend behandelt wird; zwar findet man in den Bibliographien zum ›Copti‹ (V [1994] 285-309 von Peter Großmann, M. H. Rutschowskaya, Margarite Rassart-Debergh, L. D'Adamo) einige Angaben zur Literatur über Nubien, aber irgendeine Behandlung des Materials oder des Raumes fehlt.

84 Sowohl Kazimierz Michałowski, der in erster Linie klassischer Archäologe war, als auch seine Schüler gingen aus der Mittelmeerraumarchäologie hervor. Die Mediävistik lag ihnen fern, allenfalls bot die Byzantinistik noch einen Ansatzpunkt, den man dann aber überbewertet hat. S. hierzu Beiträge in: 50 years of Polish excavations in Egypt and the Near East (Symposium at the Warsaw University 1986), Warszawa 1992.

Kunstgeschichtliche und archäologische Methoden, die sich eigentlich gut verbinden ließen,[85] klaffen hier weit auseinander. Das wäre nicht schlimm, wenn die Ausgräber bedenken würden, daß ihre erfolgreiche archäologische Tätigkeit allein noch keine hermeneutisch-semiotische Interpretation[86] der entdeckten Denkmäler beinhaltet bzw. beinhalten muß. Einige der Forscher, besonders die christlichen Archäologen und Kunsthistoriker, haben die Notwendigkeit des methodologischen Diskurses erkannt und führten ikonologisch orientierte Betrachtungen der Wandmalereien durch.[87] Ich habe die hermeneutisch-semiotische Methode bei der Analyse des ikonographischen Grabungsmaterials schon vor über 30 Jahren für unerläßlich gehalten.[88] Dennoch scheint sich bislang eine ikonologische Betrachtung der nubischen Malerei als einer für die theologischen Fragen signifikanten Ikonizität bei den Ausgräbern nicht durchgesetzt zu haben.

Immer noch wird der Byzantinismus als Quelle der nubischen Malerei überschätzt.[89] Bei der nubischen Ikonizität handelt es sich um eine Partizipation an Vorbildern, die nicht byzantinisch, sondern *vorbyzantinisch*, d. h. lokal und besonders syro-palästinensisch, bzw. koptisch geprägt waren.[90] Es handelt sich

85 D. P. Dymond, Archaeology and history. A plea for reconciliation, London 1974, 126-132; Scholz, Grenzen und Unterschiede, die keine sind. Zur angeblichen Divergenz zwischen kunstgeschichtlicher und archäologischer Betrachtung der Antike, KUNSTHISTORIKER/Wien 7 (1990) Sondernummer, 21-29.

86 Von theoretischen Erwägungen Hans-Georg Gadamers (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960/1975³, Bd. II 1986), Umberto Ecos (Semiotik [1976], deutsch: München 1987; Die Grenzen der Interpretation [1990], deutsch: München 1992) und Rainer Volp (Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh 1966) ausgehend habe ich in: Analyse des archäologischen Materials in bezug auf seine religiösen Inhalte, in W. F. Reinecke (Hg.), Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 14, Erster Internationaler Ägyptologen-Kongress Kairo 1976, Berlin 1979, 629-634; Das ikonische Zeichen als Ausdruck der göttlichen Realität in einer religiösen Gemeinschaft, Linguistica Biblica/Bonn, 1986, nr. 51, 37-77, die Anwendung dieser Methode begründet.

87 Man denke an Veröffentlichungen von Erich Dinkler, Beobachtungen [A. 33], von P. van Moorsel, The Coptic apse-composition and its Living Creatures, in Chantilly 1975, 325-333 + Pl. (s. auch o. A. 38), von seinem Schüler Karel C. Innemée (Ecclesiastical dress in the medieval Near East, Leiden 1992) und von Bianca Kühnel, die mit ihren Untersuchungen über das »Himmlische Jerusalem« hervorgetreten ist (From the earthly to the heavenly Jerusalem, Römische Quartalschrift, Suppl. 42, Rom u. a. 1987) und bezüglich der nubischen Ikonographie ikonologische Betrachtungen angestellt hat (Kreuz, A. 33).

88 Ausführliche Begründung der Methode (s. oben A. 86 und in: Geburt Christi [A. 39] I.). Sie bestätigt sich heute in zahlreichen Untersuchungen und Forschungstendenzen, u. a. in der Reihe: Bild und Text, hrsg. von Gottfried Boehm und Karlheinz Stierle (Fink Verlag München), z. B. Meyer Shapiro, Über einige Probleme in der Semiotik der visuellen Kunst: Feld und Medium beim Bild-Zeichen, 253-274; Kurt Bauch, Imago, 275-299; Max Imdahl, Ikonik, 300-324 alle in G. Boehm (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994.

89 Inzwischen scheint auch Godlewski (Some remarks, A. 45) erkannt zu haben, daß mit der These über den byzantinischen Charakter der nubischen Malereien nicht weiterzukommen ist (ebenda, 106).

90 Mario Schwarz, Syro-palästinensischer Einfluß auf die nubische Wandmalerei und Kirchen-

also um Vorbilder, die ihrerseits aus der gleichen Wurzel gewachsen waren, wie der Byzantinismus selbst![91]

Zum Vergleich ziehe man das bekannte Bild des Pfingstfestes aus dem Rabbula- Evangeliar[92] heran. Es zeigen sich verwandte Züge in der Ikonographie der Apostel, der Muttergottes, die uns auch in den koptischen Apsis-Malereien aus dem Bawit-Kloster[93] begegnen. Man kann deshalb erkennen, daß die Ikonizität des christlichen Orients nicht ohne weiters unter dem Byzantinismus subsumiert werden kann. Diese Darstellungen verdeutlichen und manifestieren eine eigene Christologie, deren orientalische Heimat eine gemeinsame Bildsprache (= ikonische Zeichen und ihre Systeme) geprägt hat.[94]

Leider wird das so entscheidende Phänomen der Kontinuität der Spätantike –

architektur, NUBICA I/II (1987-1988)1990, 585-601. Siehe hierzu auch den diskussionswürdigen Beitrag von Leibundgut, ›Koptischer‹ Einfluß [A. 31], 138 und dort zit. Lit.

91 S. oben A. 45. Durch die vorherrschende Meinung über die Dominanz der klassischen Antike über die orientalischen Kulturen (schon so Strzygowski, Orient oder Rom, 1-10), kann sich keine objektivisierende Sicht durchsetzen, deshalb scheint mir das Problem nicht gelöst zu sein. Beispielhaft zieht man vor, statt vom hellenistischen vom griechisch-römischen Ägypten zu sprechen, was nur politisch, aber nicht kulturell begründet ist. Ebenso verhält es sich mit dem, was wir in diesem Rahmen unter *oriens christianus* verstehen. Man muß sich bewußt machen, daß man es mit einem Kulturraum zu tun hat, den man als Kontinuität des Hellenismus und damit des Synkretismus (Carsten Colpe, Kleiner Pauly V, 1648/52) – unabhängig von seinen unterschiedlichen Definitionen (Hans Dieter Betz, TRE 15 (1986)19-35; Karl Hoheisel, LThK3 4 (1995)1409/13) – zu begreifen hat und für dessen Gestaltung stärker die lokalen als die antiken (= klassischen) Traditionen entscheidend waren (Scholz, Die Kontinuität des Altägyptischen in der Ikonizität und Theologie des orientalischen Christentum, in: Sesto Congresso Internazionale di Egittologia: Atti, Turin 1993, II, 471-477 [leider mit zahlreichen Druckfehlern, weil die Redaktion keine Korrekturen vornahm]; Ders., Das »Hellenische« oder das Hellenistische als Grundlage des arabischen kulturellen Eklektizismus, Graeco-arabica VI (1995) 37-71). Demgegenüber erscheint der Byzantinismus vielen in erster Linie als Kontinuität der klassischen, besser sogar der römischen Antike, an der man orientalische Einflüsse nur sehr eingeschränkt zur Kenntnis nimmt (inzwischen etwas häufiger, z. B. Rolf Michael Schneider, Bunte Barbaren, Worms 1986). Die Folge ist, daß man von byzantinischem Provinzialismus spricht. Es ist erstaunlich, wie sich populäre Ansichten eines Henri Stierlin (Byzantinischer Orient. Von Konstantinopel bis Armenien und von Syrien bis Äthiopien, Stuttgart 1988) oder Mahmoud Zibawi (Die christliche Kunst des Orients, Solothurn-Düsseldorf 1995, dazu meine Bespr. in OrChr 81 (1997) 275-282 und in NUBICA ET ÆTHIOPICA IV-V, 301-328) als allgemein gültig durchsetzen. Sie gehen zwar von Diskussionsansätzen eines Klaus Wessel aus (Koptische Kunst, Recklinghausen 19663, 178f.), die aber keine normative Anerkennung fanden. Leider ist auch die neueste Veröffentlichung von Velmas (Byzanz [A. 70], 43-92) in dieser Hinsicht wenig hilfreich (dazu meine Rez. in Journal für Kunstgeschichte, im Druck).

92 Kurt Weitzmann, Spätantike und frühchristliche Buchmalerei, München 1977, Tafel 38, 108; s. auch Rainer Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick, Wiesbaden 1993, 94-100, Tafel 51-57.

93 Wessel, Koptische Kunst [A. 91], 175-191; Arne Effenberger, Koptische Kunst, Leipzig 1975, 212ff.; van Moorsel, Apse-composition, Chantilly 1975 [A. 65], 325f.; s. auch Ihm, Programme [A. 71], 48f.; zuletzt unzureichend und ohne Einbeziehung Nubiens Hans-Georg Severin, Zur Skulptur und Malerei der spätantiken und frühmittelalterlichen Zeit in Ägypten, in Martin Krause (Hg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit, Wiesbaden 1998, 295-338, bes. 336.

94 Scholz, Ikonische Zeichen [A. 85] 37ff.

zum Nachteil des Orients – in der Diskussion immer noch zu stark aus mediterraner Sicht beurteilt.[95] Die Folgen einer solchen Sicht sind problematisch – weil diese Sicht zu Fehlbeurteilungen führt – was schon Josef Strzygowski (1862-1941) mit Recht erkannt und betont hat[96] – weil man einerseits nur von byzantinischem Provinzialismus spricht, andererseits auch in deutschen Universitätskreisen gemeint hat, daß die Betrachtung und Erforschung der Kunst des christlichen Orients am besten von Byzantinisten erfolgen könne.[97] Daß dem nicht so ist, bestätigt der Versuch, die Ikonographie des christlichen Orients vom Standpunkt der byzantinischen Christologie[98] zu untersuchen. Dabei wird sich zeigen, daß für die ikonologische Interpretation nicht die byzantinische, sondern die jeweilig lokale – in unserem Falle die nubische – Christologie entscheidend ist. Das bestätigen die monumentalen Kompositionen der neutestamentlichen Ereignisse. Wir können das am Beispiel der Geburt Christi nachvollziehen.[99] Das Bild Christi stellt in beiden Kompositionen – sowohl der aus Faras (Abb. 17) als auch der aus (Alt-)Dongola (Abb. 6) – einen Erschienenen (Gesandten) Christus (im Sinne einer Hypostasis) mit der eschatologischen Aussage

95 Die darüber entbrannte Diskussion hängt mit Projektionen zusammen – u. a. der sog. christlichen Archäologie (Klaus Wessel, RGG3, I (1957) 585/87; Deichmann, Christl. Archäologie [A. 45], Josef Engemann, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997) – deren selbstverständlicher Ausgangspunkt Rom bzw. die sog. griechisch-römische Kunst ist, so z. B. Annalis Leibundgut, ›Koptischer‹ Einfluß [A. 31], 145 f. Daraus resultieren nicht nur antike Bezeichnungen, wie z. B. Provinzen, sondern auch solche wie »Randkulturen« u. ä. (Wolf-D. von Barloewen (Hg.), Abriß der Geschichte antiker Randkulturen, München 1961: schon damals unzureichend; s. auch A. 91, 94).

96 Strzygowski, Rom oder Orient [A. 49]; Ders., Asiens bildende Kunst in Stichproben, ihr Wesen und ihre Entwicklung, Augsburg 1930, besonders 1-6, 500 ff., 517 ff., 749 ff.

97 So betreibt der Vertreter des einzigen Lehrstuhls für »Archäologie und Kunstgeschichte des christlichen Orients« in Halle/S. laut Vorlesungsverzeichnissen *de facto* eine traditionelle »christliche Archäologie«, in der der christliche Orient, anscheinend weiter als »Randgebiet« verstanden wird. Vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der Universität Halle/S. seit 1996.

98 John N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, UTB 1746, Göttingen 1993², besonders 205-327; grundlegend Grillmeier, Jesus der Christus [A. 47], Bd. II, 2 (1989): Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh.; Ders., Fragmente, 264-276.

99 Meine Monographie, 1985 geschrieben, wurde 1996 als Habilitationsschrift an der Universität Innsbruck angenommen. Sie soll demnächst veröffentlicht werden. (Die Verzögerungen hängen leider mit der Finanzierung zusammen.) Um einen Einblick zu ermöglichen und die Hinweise auf die jeweiligen Abschnitte verständlich zu machen, füge ich das Inhaltsverzeichnis (Fassung 1985/1996) bei:

I. Teil: Theoretisch-methodologische Voraussetzungen für die hermeneutisch-semiotische Analyse der ikonischen Zeichen und ihrer Systeme im Rahmen eines »Geburtsmythos«: 1. Bemerkungen zur Methode, 2. Ikonologie – eine Streitfrage, 3. Mythos und Logos, 4. Geburtsmythos, 5. Die visuelle Überlieferung des Geburtsmythos als Zeichensystem (Bildprogramm): a) im Alten Ägypten: die Geburt des Gott-Königs (Theben/Luxor), b) im christlichen Nubien: die Geburt Christi (Pachoras/Faras)

II. Teil: Ikonischen Manifestationen des Geburtsmythos: 1. Verkündigung, 2. Empfängnis und Jungfrauengeburt, 3. Sonderstellung der Theotokos, 4. Sondererscheinungen als Zeichen Gottes, 5. Geburtsort, 6. der Neugeborene, 7. Anerkennung der Göttlichlichkeit.

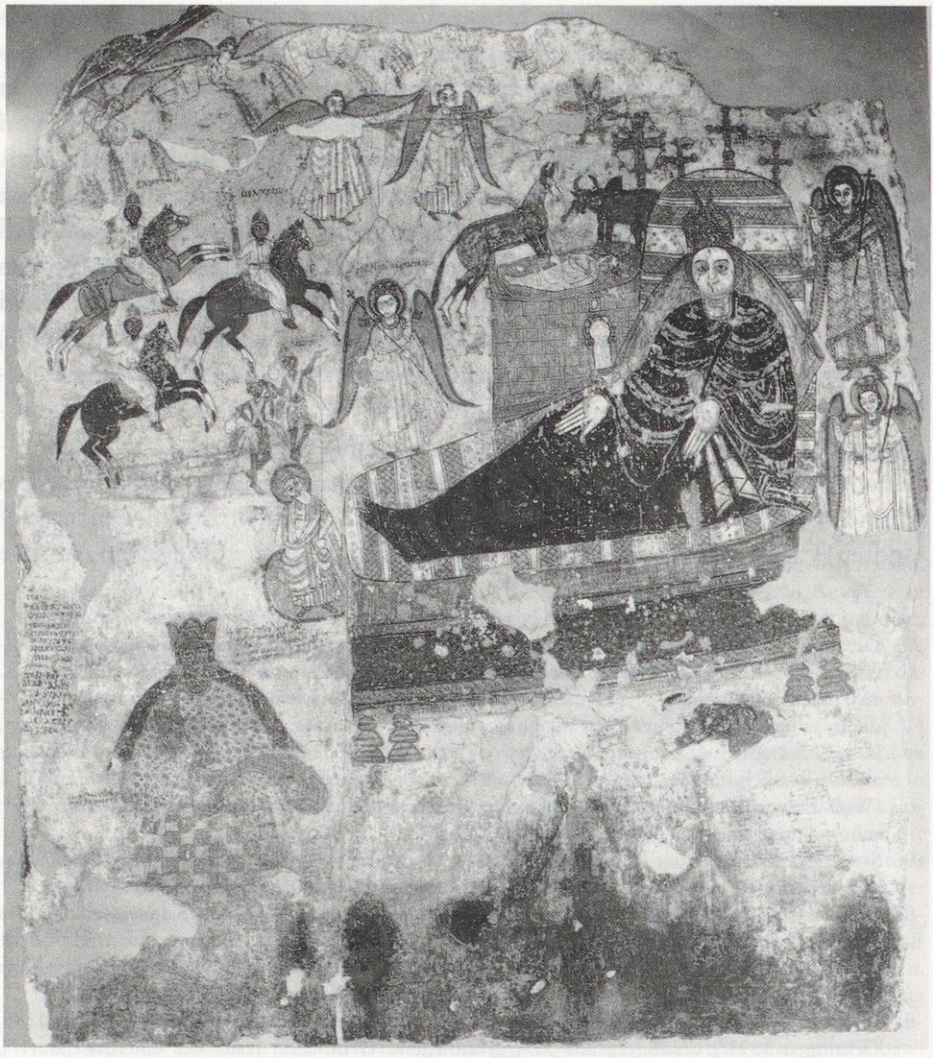


Abb. 17: Das monumentale Wandgemälde (erhaltene Fläche von 400×350 cm) der »Geburt Christi« und der Anbetung aus Faras, datiert in den Übergang vom 10. in das 11. Jh., heute im NM Khartoum [Mich./Kath. 63-69].

im Kreuznimbus ὁ ὤν (Abb. 18), und nicht ein neugeborenes Jesuskind (Abb. 17) dar.[100]

Eine solche Sicht verstärkt sich, wenn man bereit ist, in dieser Komposition auch das Fortleben der Idee des altägyptischen Geburtsmythos des Gott-Königs zu sehen und diese Idee als ikonologisches Modell der neutestamentlichen Erzäh-

100 Grillmeier, Fragmente, 147; Ders., Jesus Christus [A. 47], 288ff.

Abb. 18: Der künftige und geoffenbarte Christus mit Kreuznimbus und der apokalyptischen bestimmenden Inschrift ὁ ὢν, (Alt-)Dongola (in situ).

Abb. 19a

Abb. 19b: Die gleichzeitig spinnende und stillende, halb auf einem Lager sitzende Theotokos visualisiert die Simultanität der verkündeten Erfüllung der Offenbarung, (Alt-)Dongola, Umzeichnung.

lung (Lk 2, 1 ff.) anzunehmen.[101] Die Sprache des Mythos ist insoweit eindeutig, sowohl literarisch, was schon Emma Brunner-Traut gezeigt hat[102], als auch theologisch im Sinne der Untersuchung von Joachim Kügler[103] und ikonologisch, was ich in meiner Monographie *„Geburt Christi aus Faras/Pachoras. Ein ikonologischer Vergleich mit dem altägyptischen Geburtsmythos des Gott-König" (1985/1997)* ausgeführt habe[104].

Die Christologie – um die intensiv gestritten wurde – spielte in Nubien eine dominierende, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle.[105] Deshalb fand sie ihren Niederschlag in der nubischen Ikonizität, wofür die Marienbilder mit Christus-»Kind«, das kein Kind ist, beispielhaft sind (Abb. 17). Hier scheint sich die alte hathorische Tradition[106] durchgesetzt zu haben: Maria ist (Abb. 9, 15), wie die *mwt nttr*, (ⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ) die Gottesmutter/Theotokos/Gottesgebärerin[107] des Gott-Königs (Kyrios), zu dem auch Christus wurde[108].

Das Verkündigungsbild (Abb. 19) aus Dongola beinhaltet – in einer schlecht erhaltenen Darstellung (deshalb in Umzeichnung) – kompositorisch eine interessante Kumulation von neutestamentlichen und apokryphen Ereignissen. Der Verkündete – Erschienene – wird gleichzeitig zum Gestillten: *und das Wort ward Fleisch ... (Joh. 1:14)*. Damit scheint eine Transsubstantiation des Wortes bzw. der göttlichen Strahlung stattzufinden (im fragmentarisch erhaltenen Bild

101 Das Problem der Relation Bild und Text (s. oben A. 88, 94) offenbart sich kunstgeschichtlich als höchst beachtenswert für die Analyse von religiöser Ikonizität (Volp, Kunstwerk, [A. 45]); als Beispiel verweise ich auf die neueste Veröffentlichung von Wolfram Prinz (mit einigen Beiträgen von Iris Marzik), Die Storia oder die Kunst des Erzählens in der italienischen Malerei und Plastik des späten Mittelalters und der Frührenaissance 1260-1460, Mainz 2000, besonders 15-29, 472-655 – die zwar abendländische Kunst betrifft, aber methodologisch mehrere Ansätze für die Bildbetrachtung bietet, die sich auch in der nubischen Malerei finden bzw. die Unterschiede deutlich ausmachen, die auch *mentalgeschichtlich* beachtenswert sind.

102 Emma Brunner-Traut, Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschung, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 97-111.

103 Joachim Kügler, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (BBB 113), Bodenheim 1997.

104 Eine Zusammenfassung meiner Thesen: Nativity from Faras and *Geburtsmythos* in the sacral Kingship of ancient Egypt, Nubica III, 2 (im Druck).

105 Grillmeier, Jesus der Christus [A. 47], besonders 285-295.
Es ist nicht zu übersehen, daß die beiden aus Faras bekannten Darstellungen der Geburt Christi (heute in Khartoum, die »Drei Magier« aus diesem Bildprogramm in Warschau) das Christusbild unterschiedlich wiedergeben. In der älteren Darstellung (8. Jh.) sind die Züge des Neugeborenen jugendlicher, wenn nicht sogar kindhaft, was man in dem späteren monumentalen Bildprogramm der Geburt Christi nicht mehr erkennen kann. Hierzu könnte sich die Frage eines Konfessionswechsels in Nordnubien/Nobadien stellen.

106 Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie [A. 47].

107 G. A. Wellen, Theotokos, eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit, Utrecht 1961; Theodor Klauser, Gottesgebärerin, RAC XI (1981) 1071/1103 (und dort zitierte Literatur), Langener, Isis [A. 47] 120-147.

108 Immer noch beachtenswert Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglauben von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen 19212, 4f., 213f., 345f.

kaum noch feststellbar). Es ist der Augenblick – wie Martin Burckhardt in seinen *Metamorphosen von Raum und Zeit*[109] treffend formuliert hat –

> größter Zeitdichte, unauflösbarer Verschränkung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, von Endlichkeit und Ewigkeit, es ist der Augenblick, wo die Prophetie des ATs sich einlöst und dadurch, daß sie sich einlöst, einem neuen Bund Platz macht; es ist der Augenblick, da der Geist in die Welt tritt – /.../ in Gestalt jenes Wortes, das, indem es sich ausspricht, Fleisch werden wird: logos spermatikos. (S. 138).

Die an den Wänden sakraler Räume verewigte nubische Ikonizität kann nur als Ausdruck von Lehre und geglaubter Wahrheit begriffen werden, sowohl im Sinne der apotropäischen Funktion der Bilder im mythischen Kontext des Heilsgeschehens, als auch der damaligen Gegenwart in ihrem *Sitz im Leben*.[110] Hierzu sei auf das künstlerisch qualitätvolle Beispiel der *Drei Jünglinge im Feuerofen* (Dn. 3) hingewiesen (Abb. 3, 20), in dem die Standhaftigkeit im Glauben nicht nur die Hilfe Gottes, sondern auch den ewigen Schutz der himmlischen Mächte manifestiert.[111]

Sinn und Wesen der Malereien war nicht eine Ausschmückung, eine Dekoration der Kirchen, was viele Untersuchungen des Warschauer-Kreises hervorheben (*les éléments décoratifs ... ; ... interior decoration ... usw.*)[112], sondern ihr *Sitz im Leben*, der von einer theologischen Signifikanz als einer Notwendigkeit ausgeht.

Es ist interessant zu beobachten, daß auch Kunsthistoriker, wenn sie mit der Bestimmung und Analyse der ikonischen Zeichen Probleme haben, dazu neigen, von Dekoration zu sprechen, und dabei vergessen, daß es in der sakralen Ikonizität niemals nur um eine bloße Dekoration im Sinne eines *l'art pour l'art* gegangen ist.[113]

109 Martin Burckhardt, Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung, Frankfurt/New York 1994/1997.

110 Das Gunkelsche Postulat des *Sitzes im Leben* kann nicht genug gewürdigt werden (Hermann Gunkel, Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 33). Es ist nicht nur Grundlage der heute so breit rezipierten Mentalitätsgeschichte aus dem Kreise der *Annales* (Peter Burke, Offene Geschichte. Die Schule der ›Annales‹, Berlin 1991), sondern es enthält auch die bewußte Frage nach der Mnemosyne (Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992), nach der Tradition und ihrer Geschichte.

111 Michałowski, Die Kathedrale [A. 9], Abb. 60/61, dazu 138 ff.; auch Giovanni Vantini, The Faras mural of the Three Youths in the Fiery Furnace, in: Genf 1990 [A. 48], 255-258; an diesem Beispiel wird noch einmal deutlich, daß die frühchristliche und mittelalterliche Ikonographie fest an einen ikonischen Kanon gebunden ist, der in diesem Fall zu dem ältesten gehört, der uns bekannt ist (Lexikon der christlichen Ikonographie 2 [1970] 464/66 von Ott, mit dem Hinweis auf Faras; s. auch RAC Lfg. 148/1999, 346/88, v. Frederike Maria Kulczak-Rudiger u. a.).

112 Martens-Czarnecka, Faras VII. Les éléments décoratifs sur les peintures de Faras, Warszawa 1982.

113 Deshalb müssen Erwägungen wie z. B. die von Leibundgut, ›Koptischer‹ Einfluß [A. 31] 145 f., zu einseitig erscheinen, obwohl die Verfasserin eigentlich nur den Versuch unternahm, die Methoden der klassischen Archäologie für die »Stilentwicklung« der nubischen Malereien als sehr

Abb. 20: (a.) Drei Jünglinge im Feuerofen (vgl. o. Abb. 3); hier wird die traditionelle Ikonizität dieser für das Frühchristentum populären Komposition fortgesetzt; sie tragen die in Dan. 3:21 beschriebene parthische Bekleidung; (Alt-)Dongola, Fragment (a. in situ) und die (b.) Umzeichnung der Gesamtkomposition

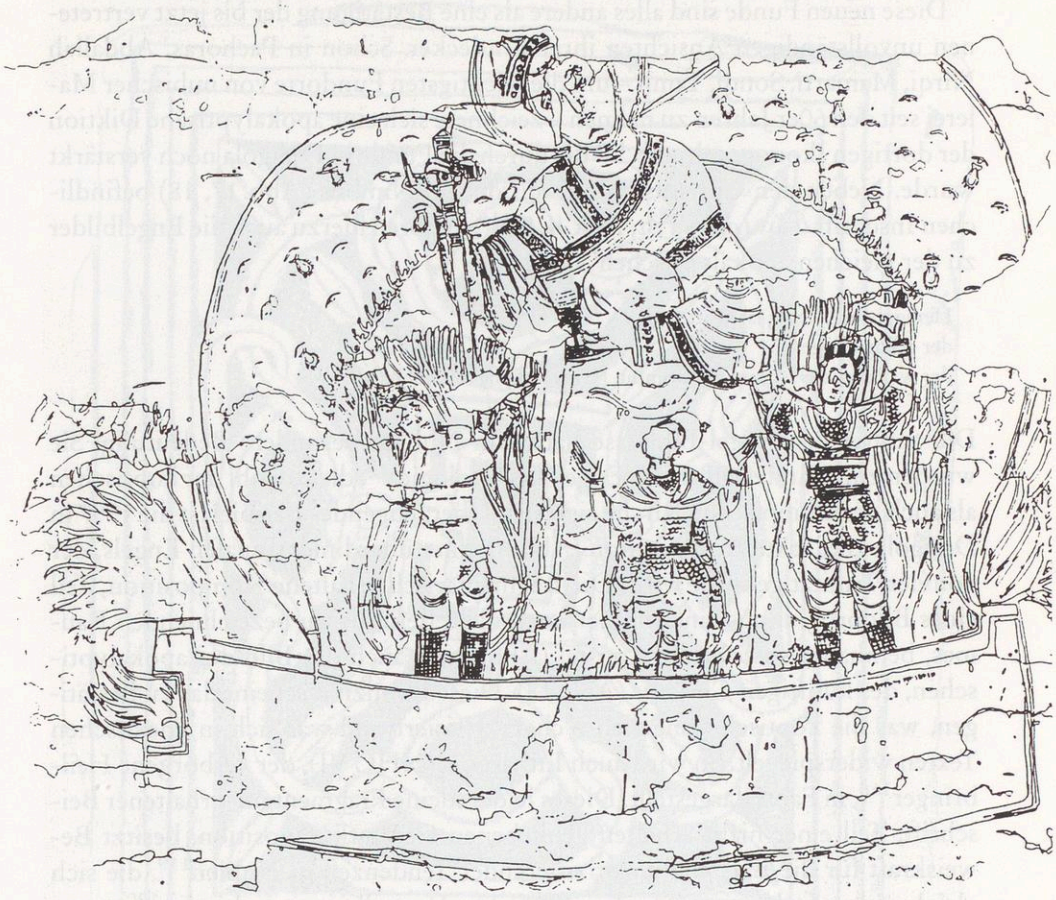


Abb. 20b

Die christologische Signifikanz (Aussage) der nubischen Ikonizität wurde schon früh als solche erkannt (s. oben S. 206 f.), ohne daß die Ausgräber daraus die notwendigen Konsequenzen für Forschungswege und -ergebnisse gezogen hätten, auch nicht angesichts ihrer spektakulären Funde in (Alt-)Dongola, die das ikonographische, aber auch architektonische, keramische (Abb. 21) und schriftliche Material um vieles erweitert haben.[114]

problematisch zu erweisen (S. 141). Die Untrennbarkeit von Form (Stil) und Inhalt läßt ihre isolierte Betrachtung in der christlichen Ikonizität nicht zu, vgl. oben die *Violett-Stil* Frage (A. 61). S. auch Belting, Bild [A. 81], 125-207.

114 Marten-Czarnecka, New mural paintings, in: Lille1994 [A. 61], mit Pl. 25 ff.; Dies., Mural paintings [A. 14]; Bogdan Żurawski, The early church on Kom E near Old Dongola, Lille 1994 [A. 61], 181-194; Ders., The cementaries of Dongola. A preliminary report, ebenda, 195-210; Krzysztof Pluskota, Old Dongola. Recent pottery finds, ebenda, 235-242; Stefan Jakobielski,

Diese neuen Funde sind alles andere als eine Bestätigung der bis jetzt vertretenen unvollständigen Ansichten ihrer Entdecker. Schon in Pachoras, Abdallah Nirqi, Mainarti, Sonqi, Tamit – um die wichtigsten Fundorte von nubischer Malerei seit den 60er Jahren zu nennen – zeichnete sich eine apokalyptische Diktion der dortigen Ikonographie ab,[115] die durch die Funde in Dongola noch verstärkt wurde. Neben den Christusbildern mit der im Nimbus (Abb. 17, 18) befindlichen Inschrift ὁ ὤν (*der da ist*, Apk. 4, 8)[116], gehören hierzu auch die Engelbilder zu der gleichen apokalyptischen Vision:

> Heilig, heilig, heilig ist Gott
> der Allmächtige,
> der war und der ist und der kommt. [Übersetzung Walter Jens]

Die zahlreichen Engel-Bildnisse hatten in Nubien besondere Bedeutung. Sie wurden zur Manifestation der Engel-Christologie[117], die sowohl der koptischen als auch der äthiopischen Kirche eigen ist. Überzeugendes Beispiel ist die 1997 in Dongola entdeckte Komposition (Abb. 4) eines überdimensionalen Engels, der von der Trinität gekrönt wird. Die fragmentarisch erhaltene Komposition, Teil eines Bildprogramms eines immer noch nicht definitiv zu bezeichnenden Raumes, beinhaltet sowohl die Apostel (Abb. 7) als auch das Bild des apokalyptischen, des künftigen Christus (Abb. 18). Diese Ikonizität scheint das zu bestätigen, was die koptische Engellehre charakterisiert und was sich in gnostischen Texten widerspiegelt. So wird auch Lithargoél (NHC VI), der verborgene Heilbringer[118], in Faras dargestellt. Dieses leider kleine Fragment mit erhaltener Beischrift, Teil einer nicht erhalten gebliebenen Gesamtkomposition, besitzt Beweiskraft für die Existenz gnostizisierender Tendenzen in Nubien[119], die sich gleichzeitig mit den magisch-apotropäischen Vorstellungen verbinden[120].

The monastery in Old Dongola: excavation of the western annexe 1995-1997, in: Gdańsk [A. 14], 55-62; Adam Łajtar, Psalm 22, 1-2 nebst der invocatio dei auf einem Ostrakon aus Old Dongola (Sudan), Journal of Juristic Papyrology 17 (1997) 55-60.

115 Michałowski, Kathedrale [A. 9] Abb. 69, 95b; Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 24ff.; Kühnel, Kreuz [A. 33], 190f.

116 Dinkler, ebenda, 24; Jacques Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes. Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1981 (franz. Original 1975), 240.

117 Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern – Tübingen 1953², 302-349; Johann Michl, RAC 5 (1962) besonders 148f. (mit Literatur); Grillmeier, Fragmente, 60f.

118 Müller, Engellehre [A. 32], 239; Scholz, Das Christusbild [A. 37], 582ff. (und dort zit. Lit.).

119 Scholz, ebenda, besonders 577; Ders., Das nubische Christentum und seine Wandmalereien, in: Dongola-Studien [A. 54].

120 Bogdan Żurawski, Magica et ceramica: magic and ceramics in Christian Nubia, Archaeologia Polona, 30 (1992) 87-106; grundlegend zum Verständnis der Magie in der koptischen Kirche C. Detlef G. Müller, Von Teufel, Mittagsdämonen und Amuletten, JbAC 17 (1974) 91-102; Ders., Geister (Dämonen) C IV. Volksglaube, RAC IX (1976) 761/797.

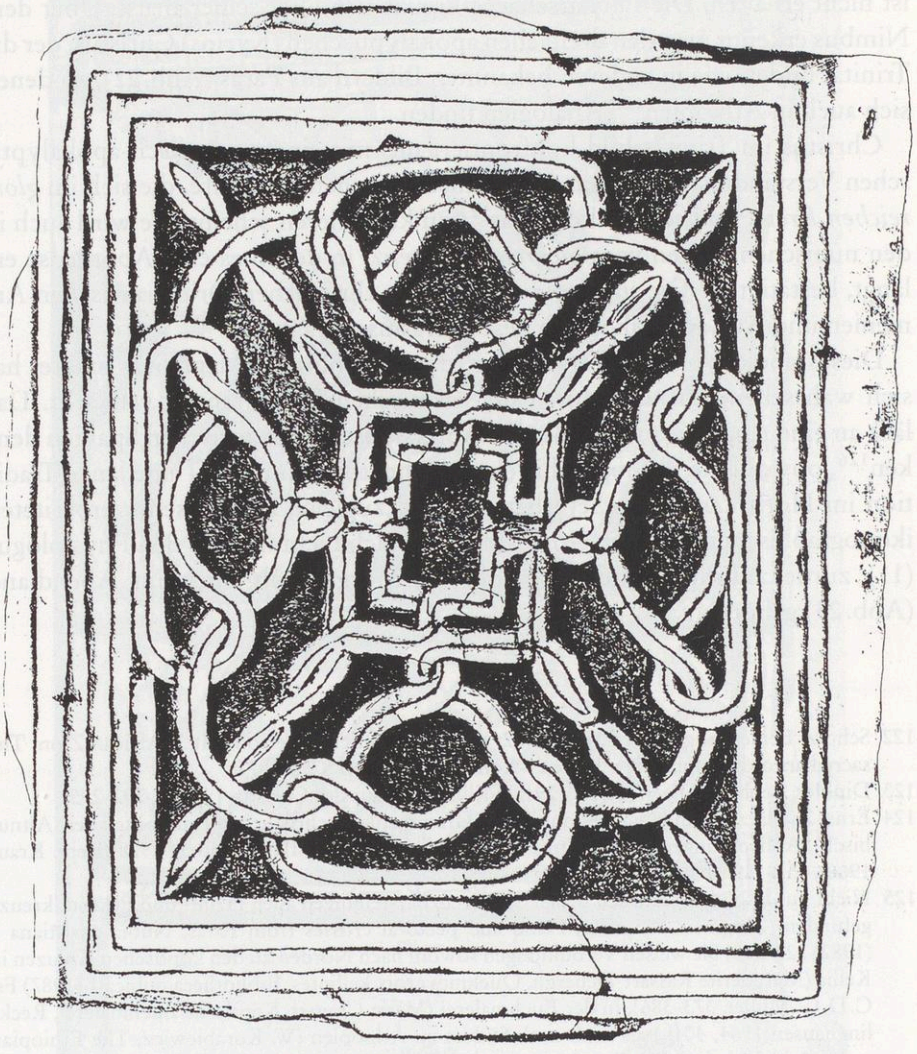


Abb. 21: Fenstergitter: geometrisch-abstrakte Vorstellung einer Kreuztheophanie als mögliche Synthese der christlichen Kosmographie, (Alt-)Dongola, Umzeichnung nach der Zusammensetzung der erhaltenen zerbrochenen Teile.

In Dongola findet sich eine demgegenüber viel besser erhaltene Komposition, in der ein gekrönter Engel von ca. 2, 5 m Höhe (Abb. 4) – möglicherweise als Visualisierung der präexistenten Logos-Christus (Justin, Dial 56ff.) als Engel JHWH – zu sehen ist[121], der in seiner rechten Hand ein Zepter hält, seine Linke

121 Erstveröffentlichung bei Jakobielski, Klasztor [A. 9], Abb. S. 7 (3); s. auch NBL 1 (1991) 539f.

ist nicht erhalten. Die Purpurschärpe kreuzt sich über seiner Brust. Über dem Nimbus erkennt man den dreifachen apokalyptischen (Kyrios) Christus, der die Trinität bildet, wie in anderen bekannten Bildern aus Faras (Abb. 22), zu denen sich auch in Äthiopien[122] Analogien finden.

Christus im Trinitätsbild konfrontiert uns mit einem gnostisch-apokalyptischen Verständnis, sogar mit einer dementsprechenden Lehre, die sich im *glorreichen Kreuz* und seiner Ikonizität[123] zu kumulieren scheint. Sie wird auch in den nubischen Texten vom *glorreichen Kreuz*, in denen es eine Apotheose erlangt, bestätigt.[124] Die *theologia crucis* ist im christlichen Orient zwischen Armenien und Äthiopien ikonisch besonders ausgeprägt.[125]

Dieses apokalyptische Verständnis, das die nubische Mentalität prägte, hat sich wahrscheinlich noch durch die islamischen Bedrohungen verstärkt. Das läßt an eine Analogie zu den Beatus-Apokalypsen im maurischen Spanien denken[126], obwohl die Ikonographie des Drachentöters im Niltal eine lange Tradition im Horuskampf mit Seth hatte[127] und zugleich zu den sehr verbreiteten ikonographischen Motiven – die wahrscheinlich nicht nur auf den Physiologus (11) zurückzuführen sind – sowohl im Morgen- als auch im Abendland (Abb. 23) gehörte.[128]

122 Scholz, Bemerkungen [A. 73], Abb. 62; s. auch Roderick Grierson (Hg.), African Zion. The sacred art of Ethiopia, New Haven – London 1993, Cat. 87; S. 187 f.

123 Dinkler, Beobachtungen [A. 33], 29 f.; Grillmeier, Jesus der Christus [A. 47], 292-295.

124 Ernst Zyhlarz, Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII/1, Leipzig 1928 (Repr. Kraus 1966), 155-169.

125 Nicht nur in Nubien wurden neben den Kreuzdarstellungen auch Hand- und Pektoralkreuze gefunden (Zbigniew Ratyński, Hand and pectoral crosses from Faras, Nubia christiana 1 (1982) 223-282) Sie weisen Verbindungen sowohl nach Norden zu den koptischen Kreuzen in Kellia (Marguerite Rassart-Debergh, Quelques croix kelliotes, Bibliotheca nubica 1 (1987) Fs. C. D. G. Müller, 373-386), in der Buchmalerei (Maria Cramer, Koptische Buchmalerei, Recklinghausen 1964, 40 ff.) als auch nach Südost zu Äthiopien (W. Korabiewicz, The Ethiopian cross, Addis Ababa 1973; Eine Moore, Äthiopische Kreuze, in: Ausstellungskatalog Religiöse Kunst Äthiopiens, Stuttgart 1973, 66-90 + Katalogabb. 35-81) auf. Auch in anderen Räumen des christlichen Orients hat das Kreuz einen besonderen Stellenwert (so in Armenien, s. z. B. Jean-Michel Thierry (Dokumentation Patrick Donabédian), Armenische Kunst, Freiburg im Br. 1988, Abb. 362-374, s. Reg.), was für ein gemeinsames Verständnis dieses Zeichens spricht.

126 Beispielhaft John Williams (& Barbara A. Shailor), Beatus-Apokalypse der Pierpont Morgan Library, Stuttgart-Zürich 1991; s. auch Peter K. Klein, Beatus-Kodex Vitr. 14-1 der Biblioteca Nacional zu Madrid, Studien zur Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jh., Hildesheim-New York 1976.

127 Josef Strzygowski, Der koptische Reiterheilige mit Horus als Reiter, der mit dem Speer das Krokodil tötet, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 40 (1903) 49 ff.; Scholz, Remarques sur l'iconographie du cavalier chez les coptes, Le monde Copte, 1990, N° 18, 19-26.

128 Peter Paulsen, Drachenkämpfer, Löwenritter und die Heinrichsage. Eine Studie über die Kirchentür von Valthjofsstad auf Island, Köln-Graz 1966, 59 f., 115 f. Zum Physiologus s. die Übertragung und Erläuterung von Otto Seel, Der Physiologus, Zürich 1960, 12, 77 f.

Abb. 22: Trinität aus Faras; sie visualisiert durch drei Bildnisse des künftigen und geoffenbarten Christus (Spuren der Inschrift ὁ [ὢν] sind im rechten Kreuznimbus noch sichtbar), dessen Bedeutung durch die drei Kreuztheophanien (im unteren Teil der in das 11. Jh. datierten Komposition) verstärkt wird, heute im NM Khartoum [Mich./Kath. 84f.].

Die ikonographischen Quellen der Apokalypsenbilder auf der iberischen Halbinsel, deren geistig verwandte Darstellungen bis Irland reichen[129], dürfen angesichts der nachgewiesenen historischen Kontakte zwischen den Christenheiten am Rande Europas und Nordostafrikas nicht außer acht gelassen werden. Sie bedürfen jedoch weiterer Untersuchungen[130].

Das nubische Christentum mit seiner Frömmigkeit und seinen religiösen Bräuchen, dem Monastizismus und den Herrschaftsstrukturen, spiegelt sich wider und offenbart sich im Lichte seiner Wandmalereien. Sie sind eine von vielen programmatischen Manifestationen von Glauben und Lehre – deren *Sitz im Leben* stark mit lokalen Traditionen verwachsen war.[131] Sie entstanden fern ikonoklastischer Auseinandersetzungen auf dem Boden einer eigenen, nicht melkitischen Christologie. Bilder von Engeln, Christus und Maria, Bischöfen und Königen, aber auch ein erkennbares Bildprogramm, das in die architektonische Struktur (Abb. 24) eingebettet ist[132], sind seine nicht zu übersehenden Charakteristika. Heilige Ereignisse, Christi Wundertaten, Apostel und die von Christus beschützte Herrschergestalt (Abb. 11) zeugen von der Kontinuität eines sakralen Königtums[133]; sie sind zugleich ikonische Manifestationen einer religiös geprägten Mentalität, die eine Kultur bestimmte, die sich bis ins 16. Jh. als eine christliche zu behaupten versucht hat. Wie Christus den Blinden am Teich vom Siloam (Mt. 9: 27-31; 20: 29-34, Mk. 10: 46-52; Lk. 18: 35-43, Joh. 9: 1-34) sehend

129 Paulsen, Drachenkämpfer [A. 128], 49ff.; Scholz, Christlicher Orient und Irland, Bibliotheca nubica 1 (1987), Fs. C.D.G. Müller, 387-444, besonders 412ff. (und dort zitierte Literatur).

130 Die Untersuchungen der skandinavischen Schule – die m.E. in Anlehnung an J. Strzygowski (Hg., Der Norden in der bildenden Kunst Westeuropas, Wien 1929²) entstanden sind – besonders W. Holmqvist, Kunstprobleme der Merowingerzeit, Stockholm 1939; Åberg, The occident and the orient in the art of the seventh century, 3 Bände, Stockholm 1943-1947. Ihre Fortsetzung, heute leider in Form von Einzeldisziplinen, scheint sich in der Erforschung des Keltentums, aber auch der Zeit der Völkerwanderung widerzuspiegeln (zusammenfassend mit weiterführenden Literaturangaben Herwig Wolfram, Das Reich und die Germanen, Berlin 1990).

131 Der weitverbreitete Monastizismus (Piotr Jeuté, Monasteries in Nubia – an open issue, Nubica III/1 (1989-1993)59-97; Stefan Jakobielski, Monastery of the Holy Trinity at Old Dongola – a short archaeological report, in The Spirituality of ancient monasticism, Acts of the Intern. Colloquium Cracow-Tyniec, 1994, 35-45), die Volksfrömmigkeit (C. Detlef G. Müller, Grundzüge der Frömmigkeit in der nubischen Kirche, in: Chantilly 1975, 209-224) und der mit ihr verbundene Hang zu Magie und Aberglauben (s. oben A. 120) bedingten auch die spezifisch nubischen Strukturen. S. auch Bogdan Żurawski, The monastery on Kom H in Old Dongola. The monks' graves. A preliminary report, Nubica et Æthiopica IV-V (1994-1995) 1999, 201-253, besonders 248ff.

132 Richtig ist, daß Włodzimierz Godlewski in seinen Beiträgen (s. oben A. 61) die Architektur gemeinsam mit den Malereien zu behandeln sucht, obwohl er es im Gegensatz zu S. Jakobielski (Remarques [A. 61], 148f.) bzw. Karel Innemée (A handlist of Nubian wall-paintings, Leiden 1994, betreffend Kirche in Abdallah-n-Irqi) nicht für erforderlich hält, die genaue Lage des jeweiligen Bildes im Raum anzugeben, wodurch die ikonologische Konzeption des Raumes nicht deutlich ausgedrückt wird.

133 Scholz, Kusch [A. 1], 136ff.; s. auch Żurawski, Nubian and Ethiopian [A. 14], 121f.

Abb. 23: Christus als Drachen- und Löwenbezwinger, möglicherweise im Sinne der Apk. 13:2, Psalter um 830-40 (Württ. LaBi, Bibl. 2° 23, Stuttgart)

Abb. 24: Modell der ausgegrabenen Kathedrale in Pachoras (Faras), NM Warschau

werden ließ (Abb. 25), so mögen auch uns die Augen für eine richtige Sinndeutung der nubischen Malerei geöffnet werden, damit ein neues Kapitel der christlich-orientalischen Kunstgeschichte geschrieben werden kann.

Trotz anderslautender Tendenzen in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung über Nubien ist festzuhalten, daß sich der Untergang des nubischen Christentums nur sehr langsam vollzog (s. o. A. 4). Im Kataraktenniltal hielten sich immer noch christlich regierte Inseln, so auch die Königliche Dotawo und Kokka. De facto erfolgte die Ausrottung des autochthonen Christentums erst in der Zeit der Mahadija (1881-1885). Diese Tatsachen scheinen Kirchenhistorikern immer noch nicht beachtenswert zu sein; so schreibt u. a. Wolfgang Hage[134], daß der Islam in Nubien schon im 15. Jh. »vollständig siegte«; auch sein katholischer Kollege Jean Richard[135] setzt den Untergang des Christentums in Nubien in das 14. Jh. an und sagt kaum etwas über die nubische Kirche aus. Damit drängt sich die entscheidende Frage auf: wie lange Zeit benötigen neugewonnene historische Dokumente, die durch archäologische Forschungen bekannt geworden sind, um zur Kenntnis genommen zu werden?

P. S. Die hier angegebenen Datierungen der abgebildeten Wandmalereien und ihrer Fragmente – ohne sie in allen Fällen voll zu teilen – folgen den Angaben der Ausgräber und den Erstveröffentlichungen.[136] Dabei werden die hier abgebildeten (Alt-)Dongola Wandmalereien in die Zeit zwischen dem 12. und 14. Jh. datiert. Eine die Problematik behandelnde ikonologisch ausgerichtete und erweiterte Abhandlung »Das nubische Christentum und seine Wandmalereien« wird in den (Alt-)Dongola Studien [A. 54] – in denen übrigens auch hier nicht veröffentlichtes, z. T. erst nach 1997 bekannt gewordenes Bildmaterial zusammengestellt und publiziert wird – erscheinen. An dieser Stelle möchte ich meinen polnischen Kollegen, Hr. Dr. Stefan Jakobielski, für die Aufnahmen und Hr. Wojciech Chmiel für die Umzeichnungen aus (Alt-)Dongola, die Sie mir zur Verfügung gestellt haben, herzlichst danken. Andere Aufnahmen stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir bzw. aus meinem Archiv.

134 Das Christentum im frühen MA, Göttingen 1993, 34.

135 Die Geschichte des Christentums, hg. v. Jean-Marie Mayeur u. a., Bd. VI: Die Zeit der Zerreissproben (1274-1449), Freiburg i. Br. 1991, 237f.

136 Angaben in [ ] beziehen sich auf die vollständigen Erstveröffentlichungen der Faras-Beispiele, lt. den Nrn. in: (Michałowski, Kathedrale [A. 9]) und in (Michałowski, Katalog). Die bis dato bekannten Wandmalereien aus (Alt-)Dongola sollen in den Dongola-Studien [A. 54] veröffentlicht werden.

Abb. 25: Wundertat Christi; die Heilung des Blinden am Teich von Siloam, (Alt-)Dongola (in situ)