

Maria als Vermittlerin und Fürbitterin

Zum Marienbild in der spätantiken und frühbyzantinischen Kunst Ägyptens

Das Thema dieses Beitrags* umfaßt zwei Aspekte: einen theologisch-kirchengeschichtlichen und einen archäologisch-kunsthistorischen. In theologischer Hinsicht geht es um die Entwicklung der Marienverehrung und den Anteil, den Ägypten daran hatte.¹ Auf diesem Gebiet bin ich nicht kompetent und werde mich daher mit eigenen Urteilen zurückhalten. Im Bereich der spätantik-frühbyzantinischen Kunst soll die Aufmerksamkeit den in Ägypten entstandenen Marienbildern gelten, wobei ihre jeweiligen Bedeutungen und ihre spezifisch ägyptischen Eigenheiten herauszustellen sind. Mit Blick auf den Typus der Maria Galaktotrophousa ist dem Problem der ikonographischen Abhängigkeit von Darstellungen der stillenden Isis (Isis lactans) erneut nachzugehen.² Schließlich bleibt zu prüfen, in welchen Bildern sich die Funktion Marias als Vermittlerin und Fürbitterin nachweisen läßt. Zwar ist die Zahl der aus Ägypten erhaltenen und bekannten, inzwischen aber vergangenen Darstellungen der Gottesmutter aus dem privaten, sepulkralen, kirchlichen und monastischen Bereich eher gering, wobei die Denkmäler – Zufall der archäologischen Überlieferung oder nicht – überwiegend erst seit dem 6. Jahrhundert nachweisbar sind, doch besteht kein Zweifel, daß die Marienverehrung im Nilland weit verbreitet war und seit dem 4. Jahrhundert auch bildlichen Niederschlag gefunden hat. Da die in Alexandria und im ägyptischen Hinterland geschaffenen Mariendarstellungen nicht losgelöst von der Entwicklung des spätantik-frühbyzantinischen Marienbilds in West- und Ostrom entstanden sind,³ sollen im ersten Teil zunächst einige außerägyptische Bildwerke betrachtet werden. Auf dem Hintergrund der hierbei gewonnenen Erkenntnisse wird sich der zweite Teil den ägyptischen Bildzeugnissen widmen.⁴

In der mariologischen Forschung der vergangenen vier Jahrzehnte nahmen die Entstehung der Marienlehre und die frühe Entwicklung des Marienkults einen zentralen Platz ein.⁵ Doch hat Leena Mari Peltomaa darauf hingewiesen, daß eine wissenschaftlich objektive, von religionswissenschaftlichen Ableitungstheorien oder konfessionellen Vorgefaßtheiten unabhängige Erforschung der Marienverehrung besonders für die ersten vier Jahrhunderte noch immer zu den vordringlichen Aufgaben gehört.⁶ Dies betrifft – neben der Rolle Marias im Neuen Testament und in den Apokryphen⁷ sowie im patristischen Diskurs⁸ – vor allem die Klärung zweier Fragen:

* Für mancherlei Hilfe und wichtige Hinweise danke ich Heinzgerd Brakmann (Bonn), Wolfram Brandes (Frankfurt am Main), Beat Brenk (Basel), Johannes G. Deckers (Altenmünster), Cäcilia Fluck (Berlin), Jochem Kahl (Berlin), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Berlin), Klaus Ohlhafer (Münster i. Westf.), Rainer Warland (Freiburg i. Br.), Gabriele Winkler (Tübingen). Andreas Külzer und Leena Mari Peltomaa danke ich für die Einladung zur Mitarbeit an diesem Band. Bianca Kühnel gewährte mir Einblick in ihren noch nicht erschienenen Aufsatz (Kühnel, Ascension), wofür ihr ebenfalls gedankt sei.

¹ Grundlegend für Ägypten immer noch Giamberardini, Culto; siehe auch Müller, Theotokos 125–134; Brakmann, Kopten 9–29.

² Trotz der verdienstvollen Arbeit von Langener, Isis lactans; ihre Ergebnisse noch einmal zusammenfassend: Langener, Untersuchungen 224–229.

³ Das Material bei Wellen, Theotokos; Freytag, Theotokosdarstellung; Lechner, Maria.

⁴ Es versteht sich von selbst, daß hierfür nur eine Auswahl an Kunstwerken und eine beschränkte Zahl an Abbildungen geboten werden kann. Zahlreiche gute Abbildungen findet man in neueren Werken wie Gabra, Monasteries; Zibawi, Kunst; Gabra – Eaton-Krauss, Treasures. Auch ist es nicht meine Absicht, alle in Ägypten vorkommenden Marientypen und szenischen Darstellungen zu behandeln. Zur Verkündigung siehe Al-Rawi-Kövari, Verkündigungsszene. Meine zeitliche Grenze ist das 8. Jahrhundert, die nur im Falle der Galaktotrophousa überschritten wird.

⁵ Söll, Mariologie 41–99; Klauser, Gottesgebärerin 1071–1103; De Fiores, Maria 99–266. Zur Entwicklungsgeschichte der deutschsprachigen Mariologie siehe Görg, Mariologie. Siehe auch die neueren Beiträge in folgenden Sammelwerken: Swanson, Church; Boss, Mary; Maunder, Origins; dal Covolo – Serra, Mariologia; Brubaker – Cunningham, Cult. Zum Marienbild in der byzantinischen Kunst ist auf die Aufsätze im Kat. Athen und im Folgeband (Vassilaki, Images) hinzuweisen. Die für mein Thema relevanten Beiträge in den genannten Publikationen werden *suo loco* zitiert.

⁶ Peltomaa, Origins 75–86.

⁷ Mimouni, Vies 75–115; Förster, Transitus 158–160; Maunder, Mary 11–49; Maunder, New Testament 23–39; Elliott, Mary 57–70.

⁸ Beattie, Mary 75–105.

Lassen sich bereits vor dem Ausbruch der Theotokos-Kontroverse (428–431) bzw. vor dem Konzil von Ephesos (431)⁹ Formen einer offiziellen Verehrung Marias nachweisen? Oder war die Marienfrömmigkeit bis dahin lediglich auf den privaten Bereich beschränkt? Im Zentrum der Diskussionen standen insbesondere die Aussagen alexandrinischer Theologen des 3./4. Jahrhunderts wie Origenes († 253/54), Alexandros (312–328) und Athanasios († 373), die im Kontext ihrer christologischen Überlegungen einen entscheidenden Anteil an der Einbürgerung der Bezeichnung Marias als θεοτόκος (Gottesgebälerin) hatten.¹⁰ Allein für die Zeit bis zum Beginn des nestorianischen Streits ließen sich an die 70 Nachweise beibringen, die zeigen, daß der Titel θεοτόκος von Theologen unterschiedlicher Lehransichten benutzt wurde und zunächst nichts anderes gewesen sein soll „que une simple appellation“.¹¹ Hingegen ist für John A. McGuckin die Hervorhebung Marias als θεοτόκος „an ancient Alexandrian *theologoumenon*“, wozu er präzisierend ausführt:¹² „The *Theotokos* title is a case in point, of a *theologoumenon* of Egypt which was indeed accepted as a valid universal dogma at the Council of Ephesus – since it moved from being a devotional title of Mary to a summatic expression of Christology“. Das Protoevangelium des Jakobos, das nach Ansicht der Forschung im 2. Jahrhundert in Ägypten entstand,¹³ muß in weiten Kreisen Alexandrias und des Nillandes ebenso bekannt gewesen sein wie anderswo im römischen Imperium,¹⁴ was auf eine bereits entwickelte Marienfrömmigkeit zumindest unter gebildeten Christen schließen läßt.¹⁵ Die fundamentale Bedeutung dieser Schrift für die Ikonographie der spätantiken und byzantinischen Kunst ist hinlänglich bekannt.¹⁶ Problematisch bleibt jedoch die Beurteilung der nur bruchstückhaft überlieferten Anrufung der Theotokos Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν θεοτόκε (*Sub tuum praesidium*) auf dem griechischen Papyrus Rylands 407, zumal dessen Datierung nach wie vor umstritten ist.¹⁷ Der Text, der in der Sekundärliteratur wahlweise als Gebet, Hymnus, Antiphon oder Troparion bezeichnete wird, soll nach Meinung etlicher Forscher eine in Ägypten seit Längerem praktizierte Verehrung Marias als Gottesgebälerin belegen.¹⁸ Hier wäre allerdings zu fragen, wo die Anrufung Marias als θεοτόκος und Schützerin so früh eine liturgische Einbindung erfahren haben könnte. Wie Hans Förster überzeugend dargelegt hat, kann der Papyrus – in der vorliegenden materiellen Form vermutlich ein „Schutzamulett – aufgrund der Paläographie und der Verwendung von brauner Tinte erst „zwischen dem 6. und dem 7. Jh.“ entstanden sein, weshalb „eine Datierung in das 3. bzw. 4. Jh. als sehr unwahrscheinlich zu gelten“ habe.¹⁹ Nun sagt zwar die Niederschrift eines Textes nichts über dessen Alter

⁹ Zum Ereignisverlauf siehe McGuckin, St. Cyril 20–53; Peltomaa, Image 54–114; Constatas, Proclus 7–124; Faisse-Coué, Diskussion 570–626.

¹⁰ Die Belegstellen zu den zentralen mariologischen Themen liegen in mehreren Publikationen gesammelt vor, so daß hier auf die wichtigsten verwiesen werden kann: Delius – Rosenbaum, Texte; Alvaros Campos, Corpus; Bianchi, Maria; Gharib, Testi mariani; Cappozzo, Vergine (mir nicht zugänglich). – Speziell zum Theotokostitel: Giamberardini, Titolo 324–363; Söll, Mariologie 41–99; Klauser, Gottesgebälerin 1075–1077; Starowieyski, Titre 236–242; De Fiores, Maria 118–119; Peltomaa, Image 54–62, 135–139; Price, Theotokos I, 55–74; Price, Theotokos II, 89–100. – Eher für ein breiteres Publikum: Gambero, Maria (Gambero, Mary).

¹¹ Starowieyski, Titre 239.

¹² McGuckin, Paradox 12, mit Anm. 22. – Origenes als frühester Zeuge oder Urheber des Theotokostitels ist allerdings zweifelhaft, siehe Söll, Mariologie 48; Klauser, Gottesgebälerin 1076–1077 (anders noch Klauser, Rom 120); De Fiores, Maria 118, Anm. 77; hingegen bewerten Starowieyski, Titre 236 mit Anm. 4, 240–241 und McGuckin, Early Cult 9–10 und Anm. 22 die Belege als authentisch.

¹³ Cullman, Protoevangelium 277–279; Schneider, Kindheitsevangelien 21–34 (Einleitung), 95–145 (griechischer Text und Übersetzung); De Fiores, Maria 104–106; Maunder, Mary 39–40; Elliott, Mary 59–60.

¹⁴ Zur Kenntnis bei den Kirchenvätern (Justin, Klemens, Origenes und Theologen des 4. Jahrhunderts) siehe De Fiores, Maria 104.

¹⁵ Cothenet, Protoévangile 4263–4265; McGuckin, Paradox 9 („Marian devotion in an extraordinarily developed form“); zur Rezeption in der koptischen und koptisch-arabischen Literatur siehe Horn, Mary 509–538.

¹⁶ Für die Kindheitsgeschichte Marias siehe Lafontaine-Dosogne, Iconographie; Horn, Mary 523–529; Hennessy, Children 179–212.

¹⁷ Manchester, The John Rylands University Library, P. Ryl. III 407. – Hier nur einige Beispiele aus der umfangreichen Sekundärliteratur: Roberts, Catalogue 46–47 (zweite Hälfte 4. Jahrhundert); Stegmüller, Bemerkungen 76–82 (frühestens Anfang des 4. Jahrhunderts); Giamberardini, Titolo 324–363 (3. Jahrhundert); Giamberardini, Culto 69–97 (3. Jahrhundert); Klauser, Gottesgebälerin 1078 (3./4. Jahrhundert); Starowieyski, Titre 237 (vers le milieu du III^e siècle); Gemmiti, Echi 292–295 (secolo III o IV); Förster, Überlieferung 183–192 (6./7. Jahrhundert); De Fiores, Maria 118 (3. Jahrhundert); McGuckin, Paradox 10 (latter half of the third century); Price, Theotokos I, 56–57 (third-century) und Price, Theotokos II, 89–90 (the style of the lettering ... pointed to a date in the third century); Shoemaker, Marian liturgies 130–131 und Shoemaker, Cult 72–73 (latter part of the fourth century).

¹⁸ Stegmüller, Bemerkungen 80: „liturgisches Gebet“; Peretto, Sub tuum praesidium 797: „It was prob[ably]. part of the troparia of the office of Christmas, a feast celebrated with a Marian emphasis in Egypt from the 3rd c. date“.

¹⁹ Förster, Überlieferung 186, 192; siehe auch Förster, Fehldatierung 106–109, der hier sogar für eine noch spätere Entstehung des Papyrus (8./9. Jahrhundert) plädiert.

aus, doch hatte schon Hans Quecke festgestellt:²⁰ „Ob das »Sub tuum praesidium ...« als isolierter Text in der ägyptischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert ununterbrochen bekannt war, können wir heute nicht mehr feststellen. Hierüber haben wir keinerlei Zeugnisse. Nachweisbar ist der Text erst wieder in relativ später Zeit, und zwar nur im Rahmen einer ganz bestimmten Gruppe von Vesper-Troparien, die ihre Abhängigkeit vom byzantinischen Horologion nicht verleugnen kann.“²¹ Und Gabriele Giamberardini urteilte, obgleich er die häufig vertretene Frühdatierung in das 3. Jahrhundert akzeptierte:²² „Sull’ultima osserviamo che il papiro prova semplicemente l’origine egiziano della preghiera, e nulla più. Nulla sull’inserzione nella liturgia, e nulla sull’uso tradizionale. In seguito i copti, contrariamente ai greci e ai latini, avrebbero potuto dimenticarla“. Das einzige sichere Zeugnis für ein Mariengebet, dessen Wortlaut leider nicht mitgeteilt wird, finden wir erst bei Gregorios von Nazianz (um 379).²³ Dies spricht zumindest dafür, „daß die Anrufung Mariens in den Kreisen der frommen Jungfrauen in dieser Zeit schon selbstverständliche Übung war“. ²⁴ Spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts muß die Bezeichnung *Marias* als *θεοτόκος* allgemein verbreitet gewesen sein, wie Kaiser Julians pauschaler Vorwurf an die „Galiläer“ belegt.²⁵

Averil Cameron hat zu Recht gefragt, „what constitutes a »cult«, und verwies auf die große Popularität der bereits im 4. Jahrhundert etablierten Verehrung der hl. Thekla in Seleukia Isauria (Silifke), wobei sie die Ansicht vertrat, daß „traces of real cult of the Virgin before the late fourth century are sparse or non-existent“. ²⁶ Obwohl es weder von Maria noch von Thekla leibliche Reliquien gab, erfreute sich der Theklakult besonders unter Frauen großer Popularität,²⁷ wohingegen über *Marias* Verehrung keinerlei sichere Berichte vorzuliegen scheinen. Unlängst hat Stephen J. Shoemaker die Mitteilungen des Epiphanius aus Eleutherupolis, des nachmaligen Bischofs von Salamis (366–403), über die „Sekte“ der Kollyridianerinnen und deren angebliche Verehrung *Marias* als Göttin²⁸ als rhetorische Polemik entlarvt und mit Epiphanius’ genereller Ablehnung des in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts aufblühenden Heiligenkults begründet.²⁹ Gleichwohl dürfte außer Zweifel stehen, daß spätestens zu dieser Zeit eine zunächst im privaten Bereich verankerte Marienverehrung sich längst etabliert hatte.

Marias vermeintliches Grab im Kidrontal am Fuß des Ölbergs war leer,³⁰ über ihren Tod scheint man nichts gewußt zu haben. Epiphanius ist der erste Autor, der den Marien Tod thematisierte (um 374/77), doch äußerte er sich hierzu in seiner Auseinandersetzung mit der Häresie der Antidikomarianiten sehr zurückhaltend: Man wisse weder, ob Maria gestorben ist oder nicht, noch, ob sie begraben wurde oder nicht; daher sage er nicht, daß sie unsterblich geblieben sei, noch möchte er entscheiden, ob sie gestorben ist.³¹ Gleichwohl räumte er an anderer Stelle ihren Tod und ihr Begräbnis ein, auch die Möglichkeit, Gott könnte sie am Leben erhalten haben, doch wisse über ihr Ende niemand Bescheid.³² Möglicherweise wollte Epiphanius mit diesen Bemerkungen und seinem vorgeblichen „Nichtwissen“ anderslautenden Ansichten über *Marias* Ende und Verbleib entgegenzutreten, die es

²⁰ Quecke, *Horologion* 17.

²¹ Soweit ich sehe, scheint außer Constatas, Proclus 245–246, Anm. 1 nur Shoemaker, *Marian Liturgies* 131, Anm. 7 (Shoemaker, *Cult* 86, Anm. 9) Försters Arbeit wenigstens als „dissenting opinio“ zur Kenntnis genommen zu haben, freilich auf der Ansicht beharrt: “written in the latter part of the fourth century at the latest”.

²² Giamberardini, *Culto* 91.

²³ *Oratio* 24,11 (PG 35,1181A); Grégoire, *Discours* (60/61 Mossay).

²⁴ Stegmüller, *Bemerkungen* 78; siehe auch Söll, *Mariologie* 66; Peltomaa, *Image* 75; Shoemaker, *Marian Liturgies* 131 (Shoemaker, *Cult* 73).

²⁵ Julian, *Contra Galilaeos*, Fragment 65 (161,1–3; 234–236, 273 Masaracchia); vgl. Klauser, *Gottesgebärerin* 1077; De Fiores, *Maria* 118–119.

²⁶ Cameron, *Cult* 5–6; siehe auch Cameron, *Early Cult* 3–10. – Eine weitaus differenziertere Ansicht vertreten Shoemaker, *Traditions*; Shoemaker, *Marian Liturgies* 130–141 (Shoemaker, *Cult* 71–83); Shoemaker, *Epiphanius* 371–401; McGuckin, *Early cult* 1–7.

²⁷ Davis, *Cult* 36–80; Johnson, *Thekla passim*.

²⁸ Epiphanius, *Panarion* 79 (475,26–484,21 Holl – Dummer); Williams, *Panarion* 620–629; siehe dazu Dölger, *Marienverehrung* 107–142; Benko, *Virgin Goddess* 170–195; Mimouni, *Question* 269–287.

²⁹ Shoemaker, *Epiphanius* 371–401, hier 375–385 (Shoemaker, *Cult* 76–83); siehe auch Price, *Theotokos* II, 102, Anm. 8 zur Historizität der „Sekte“.

³⁰ Bagatti, *Discoveries* 11–55 *passim*, dazu kritisch Mimouni, *Histoire* 53–60. – Zur Mariengrabkirche siehe Bieberstein – Bloedhorn, *Jerusalem* 251–256; Mimouni, *Dormition* 549–584; Shoemaker, *Traditions* 98–107.

³¹ Epiphanius, *Panarion* 78,11,2–4 (462,2–11 Holl – Dummer); Williams, *Panarion* 609. – Siehe dazu Söll, *Mariologie* 6–70; Förster, *Transitus* 163–168; Mimouni, *Question* 310–318; Shoemaker, *Epiphanius* 389–392.

³² Epiphanius, *Panarion* 78,23,9 (474,4–10 Holl – Dummer); Williams, *Panarion* 619. – Zu diesem „Sinneswandel“ des Epiphanius siehe Shoemaker, *Epiphanius* 392–397.

demnach schon gegeben haben müßte.³³ Auch kann ihm aufgrund seiner palästinensischen Herkunft die Existenz des Mariengrabs in Jerusalem nicht verborgen geblieben sein, wenngleich unbekannt ist, ob dort bereits im späteren 4. Jahrhundert eine dem Kult an den Märtyrergräbern³⁴ vergleichbare Marienverehrung praktiziert wurde.³⁵ Der Archidiakon Theodosios (zwischen 518 und 530) erwähnt im Tal Josaphat (Kidrontal) nur eine Marienkirche, nicht aber ein Grab,³⁶ wohingegen das Jerusalem-Brevier (um 550) zwar das Grab nennt, aber mit einer anderen Marienkirche vermengt.³⁷ Der Pilger von Piacenza (um 570) besuchte eine Marienkirche im Tal Josaphat, „die ihr Haus gewesen sein soll, in welchem sie starb“, wobei unklar ist, ob er damit auch ihr Grab gemeint hat.³⁸ Lediglich Adamnanus, der Verfasser der Pilgerreise des Arkulf (um 680), gibt eine genaue Beschreibung der Unterkirche und des leeren Mariengrabs.³⁹ Sicher ist nur, daß unter Kaiser Maurikios (582–602) eine Kirche über dem Hypogäum errichtet wurde, doch könnte an dieser Stelle bereits ein Vorgängerbau existiert haben.⁴⁰

Die erste Bauphase der von einer Witwe namens Ikelia gestifteten Kathismakirche an dem Ort auf halbem Wege zwischen Jerusalem und Bethlehem, wo Maria von der Eselin absaß, als ihre Wehen begannen,⁴¹ wird um die Mitte des 5. Jahrhunderts datiert.⁴² Im 6. Jahrhundert wurde der Zentralbau erneuert und zu einem Pilgerzentrum ausgebaut.⁴³ An diesem Ort muß es schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Heiligtum gegeben haben, denn nach dem Armenischen Lektionar (entstanden zwischen 417 und 439) wurde am 15. August (später 13. August) beim Kathisma ein allein Maria in ihrer Bedeutung als θεοτόκος vorbehaltenes Fest gefeiert.⁴⁴ Es ist dies das älteste Marienfest im Heiligen Land. Ansonsten wurde Maria seit dem späteren 4. Jahrhundert in Jerusalem nur in Verbindung mit Christus verehrt.⁴⁵

Für Konstantinopel läßt sich noch vor dem Amtsantritt des Nestorios (10. April 428) ein bereits bestehendes Fest der Verkündigung Marias nachweisen, das am 26. Dezember in der Großen Kirche im Zusammenhang mit der Geburt Christi begangen wurde.⁴⁶ Doch erst durch das Konzil von Ephesos wurde Maria in ihrer Rolle als Gottesgebärerin zu einem kanonischen Bestandteil der Christologie,⁴⁷ was ihr für künftige Zeiten einen herausragenden Platz im kirchlichen Kult sicherte. Es nimmt daher nicht wunder, wenn im Zuge der seither forcierten Marienverehrung nun plötzlich Gewandreliquien der Theotokos mit reichlich verworrenen Legenden auftauchten und nach Konstantinopel gelangten, wo sie in den beiden wichtigsten Marienheiligtümern – der Blachernen- und

³³ Shoemaker, Traditions 13–14, 25–57, 205–256; ausführlich. Shoemaker, Epiphanius 385–400; anders Mimouni, Histoire 1–74 und Mimouni, Traditions IX–XXXIX (zwischen Mimouni und Shoemaker bestehen grundsätzliche Differenzen in der Beurteilung der frühen Dormitio-Assumptio-Quellen). – Förster, Transitus 214–224, sieht in der postulierten griechischen Vorlage der Erzählung des Wiener Papyrus K 7589 eine möglicherweise in Ägypten in der zweiten Hälfte des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts entstandene „Marien-Apokalypse“ als Vorstufe der späteren Transitus-Mariae-Berichte.

³⁴ Hierzu grundlegend Brown, Cult 1–49.

³⁵ Die Pilgerin Egeria (383) berichtet jedoch nichts über eine Marienverehrung in Jerusalem; vgl. Shoemaker, Marian Liturgies 140–141 (Shoemaker, Cult 76).

³⁶ *Theodosii de situ terrae sanctae* § 10: Donner, Pilgerfahrt 200, zu Theodosios 181–188; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 109.

³⁷ *Breviarium de Hierosolyma* § 7: Donner, Pilgerfahrt 224, zum Jerusalem-Brevier 214–218; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 121.

³⁸ *Antonini Placentini Itinerarium* § 17: Donner, Pilgerfahrt 259; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 138.

³⁹ *Adamnani de locis sanctis libri III*, Buch I,XII,1–5: Donner, Pilgerfahrt 332–333; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 177–178.

⁴⁰ Nach dem georgischen Kalender (Garitte, Calendrier 302–303) wurde hier am 15. August die Koimesis Marias gefeiert; weitere Heiligungsgedächtnisse in der Mariengrabkirche des Maurikios: 250 (13. Juni), 278 (14. Juli), 365–366 (23. und 24. Oktober); vgl. Mimouni, Dormition 440–443; Avner, Initial Tradition 20–22.

⁴¹ Protoevangelium des Iakobos 17,3: Cullman, Protoevangelium 287; Schneider, Kindheitsevangelien 124/125–126/127. – Beschreibung des Felsens, an dem Maria angeblich niedersaß, durch den Archidiakon Theodosios (§ 28): Donner, Pilgerfahrt 210–211; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 114–115; vgl. Avner, Initial tradition 14–15, 27–28.

⁴² Shoemaker, Traditions 78–98; jetzt Avner, Initial Tradition 9–29, hier 12–15, Abb. 1.2.

⁴³ Avner, Initial Tradition 15–17, 24–29, Abb. 1.3.

⁴⁴ Renoux, Codex arménien 51–52, 69, 216–217; vgl. Mimouni, Dormition 382–386, 429–431, 433–438; Avner, Initial Tradition 19–20. – Zu den kirchenpolitischen Hintergründen siehe Sivan, On the Way.

⁴⁵ Mimouni, Dormition 371–373; Shoemaker, Traditions 115–141; Avner, Initial Tradition 19–24.

⁴⁶ Constatas, Proclus 57–59, vgl. 194–195, 245–248; zur Bedeutung des Patriarchen Attikos (406–425) als Promotor der Marienverehrung in Konstantinopel ebenda 25–39. – Zur Datierung der ersten Marienpredigt des Proklos siehe Peltomaa, Marien-Predigt 78–82, hier 82: „wahrscheinlich am Sonntag vor dem Fest der Geburt Christi im Jahr 428“.

⁴⁷ Antanassova, Mariology 105–120.

der Chalkopratenkirche – deponiert wurden.⁴⁸ Offensichtlich konnte nur durch fiktive Sekundärreliquien der Mangel an „echten“ *λείψανα* kompensiert werden.⁴⁹

Ein in der Forschung häufig diskutiertes Problem betrifft das Verhältnis zwischen Marienverehrung und Isiskult, das sich – grob vereinfacht – mit einem Apodiktum von Reinhold Merkelbach umreißen läßt:⁵⁰ „Eine göttliche Mutter gewährt Trost. Hier lag eine Stärke der Religion um Isis. Die Christen haben im Konzil von Ephesos 431 den Marienkult eingeführt, um diese Lücke zu schließen“. Die von vielen Autoren geteilte Auffassung, wonach zwischen dem Marienkult und der Isisverehrung (wie überhaupt zwischen Maria und antiken Muttergottheiten) gewisse Gemeinsamkeiten bestanden haben, bringt lediglich die eine Position einer seit Langem schwelenden Auseinandersetzung zum Ausdruck.⁵¹ Ebenso umstritten ist die Frage nach der ikonographischen Abhängigkeit der Theotokos Galaktotrophousa vom Bild der Isis lactans.⁵² Gegen die Ableitung der Marienverehrung vom Kult paganer Muttergöttinnen hatte von theologischer Seite schon Georg Söll den Grundsatz betont:⁵³ „Analogie ist nicht Genealogie«, d. h., die Ähnlichkeit in der Erscheinungsform bedeutet nicht Gleichheit des Ursprungs.“ Noch entschiedener ablehnend urteilte unlängst McGuckin.⁵⁴ Die durchaus erkennbaren Assoziationen zwischen dem Marienkult und der Isisreligion seien nur Bestandteile aller archetypischen Formen von Religion wie Mutterschaft und Weiblichkeit, „entirely understood by the Christians from the outset within their own cultural syntax, and used by them for missionary strategic reason“.⁵⁵ Sein Fazit lautet:⁵⁶ „the Marian cult uses incidental motifs from the iconography of the Isis cult, but the substantial connections are simply not here. The Marian iconography is driven exclusively by biblical symbols, and coloured by Byzantine imperial theory“. Das mag im Kern zwar zutreffen, versagt jedoch im Bereich der künstlerischen Transformations- und Aneignungsprozesse, deren Mechanismen wir zunächst ergründen müssen, wenn es um Ikonographie geht. Die erhaltenen frühen christlichen Denkmäler, die in erster Linie die Religiosität des „Laienvolkes“ widerspiegeln, zwingen jedenfalls zu einer differenzierteren Betrachtungsweise.⁵⁷

Unbestreitbar sind in das „autonome“ Marienbild, wie es vor allem im Typus der thronenden Gottesmutter mit dem Kind auf ihrem Schoß vorliegt, Züge der imperialen Ikonographie eingeflossen. Doch bereits die kaiserlichen Repräsentationsbilder speisten sich aus den Hoheitsformeln des Götterbildes, und beide Komponenten gingen später in die Darstellungen des thronenden Christus mit seinem himmlischen „Hofstaat“ und der thronenden Maria ein.⁵⁸ Und ebenso steht außer Zweifel, daß die Evangelien einschließlich der apokryphen die Textgrundlagen z. B. für Darstellungen der Geburt Christi bieten. Wenn aber in einige Geburtsszenen ikonographische Details der Götter- und Heroengeburt (Dionysos, Apollon, Achilleus, Alexander) wie das Bad des Neugeborenen eingeflossen sind,⁵⁹ dann zeigt dies nur, wie selbstverständlich die Künstler bei der Ausformung einer christlichen Syntax auf

⁴⁸ Siehe dazu Cameron, *Virgin's Robe* 42–56; Mimouni, *Dormition* 599–652; Mango, *Origins* 61–76; Weyl Carr, *Threads* 61–68; Mango, *Theotokoupolis* 19–20; Wortley, *Marian Relics* 171–187; Shoemaker, *Cult of Fashion* 53–74; Krausmüller, *Making* 219–245. – Auf die umstrittene Beurteilung der Rolle Pulcherias sowohl als Promotorin der Marienverehrung in Konstantinopel als auch als Gründerin der beiden genannten Marienkirchen gehe ich hier nicht ein.

⁴⁹ Zur Entwicklung des Marienkults besonders im 6. Jahrhundert in Konstantinopel siehe Cameron, *Theotokos* 79–108; Meier, *Zeitalter* 502–528.

⁵⁰ Merkelbach, *Isis Regina* 317, § 551.

⁵¹ Müller, *Isis* 34; Müller, *Gottesmutter* 6; Witt, *Isis* 272–281; Langener, *Isis lactans*. – Benko, *Virgin Goddess* 83–262, sah die Wurzeln der Marienverehrung in einer allgemein verbreiteten „classical Mediterranean devotion to the goddesses of fertility and motherhood“ (232).

⁵² Siehe hierzu den forschungsgeschichtlichen Überblick bei Langener, *Isis lactans* 1–6.

⁵³ Söll, *Mariologie* 68; ebenso De Fiores, *Maria* 140–142. – Ablehnend auch Peltomaa, *Origins* 78–80.

⁵⁴ McGuckin, *Early Cult* 7–14.

⁵⁵ McGuckin, *Early Cult* 11. – Missionarische Strategie sieht McGuckin, *Influence* 291–299 (vgl. McGuckin, *Paradox* 22–25) vor allem in den Maßnahmen des Kyrillos von Alexandria gegen den Isiskult von Menouthis und dessen Ablösung durch den Kult der hll. Abbakyros und Ioannes. Zu deren Heiligtum bei Kanopos siehe Takács, *Magic* 489–507; Montserrat, *Pilgrimage* 257–279, hier 261–266 (Datum des Kultendes); Watts, *Winning* 437–464, hier 442 und 456–459 (zur Zerstörung durch pachomianische Mönche 489); Grossmann, *Architektur* 216–221; Holman, *Rich and poor* 103–124. – Zu den Hauptquellen (*Sophronios, Laus SS. martyrum Cyri et Ioannis*: PG 87,3, 3387–3422; *Narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis*: PG 87,3, 3423–3676) siehe Gascou, *Origines* 241–281; Gascou, *Miracles*; Brin-gel, *Sophrone* (Neuedition der *Miracula*).

⁵⁶ McGuckin, *Early Cult* 12.

⁵⁷ Zum Methodischen siehe Engemann, *Deutung*.

⁵⁸ Deckers, *Göttlicher Kaiser* 3–16.

⁵⁹ Kötzsche-Breitenbruch, *Geburt* 189–192, 208. – Siehe das Textilfragment in New York, The Metropolitan Museum of Art, Inv. 90.5.11 a–c (5./6. Jahrhundert): Hermann, *Bad* 61–81; Kat. Athen 273, Nr. 8 (Eunice Dauterman Maguire – Henry Maguire).

vorgeprägte Muster der paganen Ikonographie im Sinne von allgemeinverständlichen Chiffren zurückgegriffen haben. Die Ausbildung des christlichen Kanons mit feststehenden ikonologischen, das heißt allegorischen, metaphorischen oder symbolischen Konnotationen der Bilder, war ein langer Prozeß. Im Milieu der Künstler und ihrer Auftraggeber bewegen wir uns zunächst auf der Ebene der privaten Frömmigkeit, die von den theologischen Diskussionen der kirchlichen Oberschicht meilenweit entfernt war und ihren eigenen religiösen Auffassungen und Praktiken – nicht selten auch magischen – folgte. Selbst nach der offiziellen Anerkennung des Christentums seit Konstantin und der Entstehung einer kirchlicherseits beauftragten und geleiteten Kunst lebte der private Sektor der Kunstproduktion durch die Jahrhunderte fort, unterwarf sich freilich mehr und mehr den in der offiziellen Ikonographie ausgebildeten Regeln.

Für die spätantike Archäologie stellt sich ohnehin die grundsätzliche Frage, seit wann in der christlichen Kunst Mariendarstellungen auftreten, welchem sozialen Umfeld sie zuzuordnen sind und was sie über eine bereits bestehende Marienverehrung sowie die Art und Weise ihrer bildlichen Umsetzung aussagen. Seit dem 3. Jahrhundert begegnet zunächst in der Katakombenmalerei, später auch auf Sarkophagen, das Bild der Magierhuldigung.⁶⁰ Die in künstlerischer Hinsicht eher bescheidenen Darstellungen haben im Matthäusevangelium (2,11) und im Protoevangelium des Iakobos⁶¹ ihre textlichen Grundlagen. Die Bilder bringen zweierlei zur Anschauung: zum einen die Epiphanie Christi in der Gestalt des Kindes, hier ausgedrückt durch die zunächst allein den Magiern vorbehaltene Erkenntnis seiner wahren (göttlichen) Natur, zum anderen die durch Maria ermöglichte Inkarnation des Gott-Logos. Gemäß der in den Katakomben- und Sarkophagbildern obwaltenden soteriologischen Paradigmatik ist es vor allem die Verheißung, daß dieses Kind sein Volk von den Sünden befreien und aus dem Tode erretten werde.⁶²

Beat Brenk hat unlängst auf die fundamentale Bedeutung des stadtrömischen Sarkophags der Adelfia (um 340–350) für die Geschichte der Marienverehrung aufmerksam gemacht (**Abb. 1**).⁶³ In der rechten Hälfte der Deckelstirnwand sind die Ankunft der Magier und die Geburt Christi samt einem Hirten sowie die ein wenig abseits sitzende Maria dargestellt.⁶⁴ Die drei Szenen in der linken Hälfte des Deckels interpretierte Brenk als „Annunciation to the Virgin“ (**Abb. 2a**), „the Virgin and the women“ (**Abb. 2b**) und „the Virgin seated on the throne“ (**Abb. 2c**).⁶⁵ Daß es sich hierbei um Episoden aus dem Marienleben handelt, die auf apokryphe Anregungen zurückgehen, hatte bereits Anton de Waal erkannt.⁶⁶ Die einzelnen Bilder sind demzufolge in narrativer Weise von links nach rechts zu lesen und stellen den ältesten erhaltenen Marienzyklus dar. Der Entwerfer hatte die völlig neue Aufgabe, für drei Ereignisse aus dem Marienleben prägnante Bildformeln zu erfinden.⁶⁷ Die Magierhuldigung erscheint hingegen abgesondert von den Marienszenen des Deckels unterhalb der Muschel mit den Porträtbüsten der beiden Sarkophaginhaver und behielt so ihre eigenständige Aussage (**Abb. 1**). Die mehrzonigen stadtrömischen Sarkophage des 4. Jahrhunderts mit ihren komplexen, aus alt- und neutestamentlichen sowie apokryphen Szenen zusam-

⁶⁰ Deckers, Huldigung 20–32; Jastrzębowska, Marienleben 9 *passim*; Utro, Iconografia 367–377; Brenk, Apse 61–63. – Einige angebliche frühe „Mariendarstellungen“ in der Katakombenmalerei (Utro, Iconografia 356–360) müssen freilich ausscheiden, siehe Parlbj, Marian Art 115–122; Parlbj, Origins 41–56.

⁶¹ Protoevangelium des Iakobos 21,2, nur hier mit ausdrücklicher Erwähnung Marias: Cullman, Protoevangelium 289; Schneider, Kindheitsevangelien 138/139.

⁶² Mt. 1,21; Protoevangelium des Iakobos 11,3; Cullman, Protoevangelium 284; Schneider, Kindheitsevangelien 116/117.

⁶³ Syrakus, Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi: Dresken-Weiland, Repertorium 8–10, Nr. 20, Taf. 9–10 (mit Bibliographie); Brenk, Apse 64–66, Abb. 63, 64, 69–71.

⁶⁴ Köttsche-Breitenbruch, Geburt 198–199, mit weiteren Belegen zu diesem Typus der Geburtsszene mit dabei sitzender und sich gelegentlich abwendender Maria.

⁶⁵ Brenk, Apse 65–66, 74, Abb. 69–71. – Jastrzębowska, Marienleben 12–15 *passim*, 116–121, Katalog 176–177 (A.b.5), trennte die zweite und dritte Szene nicht und erkannte hier „Verkündigung“ und „Maria unter den frommen Jungfrauen“, räumt 14 jedoch ein, daß in der zweiten Szene Maria „zum Tempel geführt wird“.

⁶⁶ de Waal, Apokryphen 391–393, insbesondere de Waal, Evangelien; Jastrzębowska, Marienleben 117–121. – Skeptisch: Deckers, Musen 217–218, der in den Begleitfiguren „musenartige Gestalten“ erkennt: „Ob diese traditionellen Bildmotive hier adaptiert sind, um die Auserwähltheit Marias zu veranschaulichen, oder ob mit ihnen zugleich ein assoziativer Bezug zu Adelfia hergestellt wird, muß offen bleiben“.

⁶⁷ Brenk, Apse 64–65 wies darauf hin, daß sich für die einzelnen Bilder bzw. Details keine direkten textlichen Quellen finden lassen. Deutlich wird das besonders am Bild der Verkündigung: Maria schöpft hier mit einem Krug Wasser aus einer Quelle, über der ein bärtiges Haupt erscheint. Dieses könnte gemäß Protoevangelium des Iakobos 11,1 (Cullmann, Protoevangelium 284; Schneider, Kindheitsevangelien 114/115) als die „Stimme“ gedeutet werden, die zu Maria am Brunnen sprach. – Die Zweifel von McNally, Syncretism 154–157 mit A. 30 und 31 an der Deutung der ersten Szene als Verkündigung scheinen mir unbegründet. Ich sehe hier keine Verbindung zu Moses (Ex. 17, 1–17). Gleichwohl ist ihr zuzustimmen, daß auf der um 400 entstandenen Marienseide in der Abegg-Stiftung (unten 70, Abb. 8) die älteste eindeutige Darstellung der „Virgin at the Spring“ überliefert ist.

mengesetzten Bildprogrammen wurden von Angehörigen einer zum Christentum konvertierten und wirtschaftlich potenten Oberschicht in Auftrag gegeben.⁶⁸ Als Zeugnisse der Grabeskunst werfen sie ein deutliches Licht auf die private Frömmigkeit und die Heilserwartungen ihrer Besteller. Die Marienszenen des Adelfiasarkophags weisen jedenfalls darauf hin, in welchem Maße der mariologische Diskurs jetzt auch für theologisch gebildete Laien zunehmend an Bedeutung gewann und nach Verbildlichung drängte. Insofern läßt sich weder beweisen noch widerlegen, daß die Auftraggeber des Adelfiasarkophags in Maria vor allem die *θεοτόκος*, die Gottesgebärerin im Sinne hatten.⁶⁹ Man darf hier unbefangen eine Feststellung von Hilda Graef zitieren:⁷⁰ „Weil Christus wahrer Gott und wahrer Mensch war, darum ist Maria Gottesgebärerin. Schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts sind Christologie und Mariologie eng miteinander verknüpft“.

Wie das Beispiel des Adelfiasarkophags zeigt und weitere belegen werden, sind bildliche Darstellungen historische Primärquellen ersten Ranges. Die archäologischen Denkmäler erhellen jene Hälfte der real-existierenden Lebens- und Glaubenswelten, die in den schriftlichen Quellen keinen Niederschlag gefunden haben, zumal sich die frühen Kirchenväter zu Bildinhalten der älteren christlichen Kunst und zu den Praktiken der Künstler eher selten und zumeist ablehnend geäußert haben.⁷¹ Wie verbreitet die private Marienfrömmigkeit im 4. Jahrhundert gewesen sein muß, und zwar im Westen wie im Osten des Reiches, geht aus einem bislang wenig beachteten Zeugnis hervor: Auf einem 1959 in Istanbul gefundenen Bruchstück eines Säulensarkophags aus der Zeit um 400 ist fragmentarisch die Gottesmutter mit dem in ihrem linken Arm liegenden Kind erhalten (**Abb. 3**).⁷² Maria sitzt auf einem *faldistorium*. Sie trägt einen Chiton, von dem nur der Saum des Halsausschnitts unbeschädigt geblieben ist, sowie eine Palla, deren Überschlag ihr Haupt bedeckt. Immerhin erkennt man, daß ihr Oberkörper ein wenig zu ihrer linken Seite gewendet und ihr Haupt dem Kind zugeneigt war. Der Kopf des Kindes, dessen vordere Hälfte mit dem Antlitz ursprünglich mittels zweier Dübel angesetzt war,⁷³ ragt ein stückweit über den Schulterkontur Marias hinaus. Demnach saß das Kind nicht aufgerichtet auf dem linken Knie der Mutter, sondern lag quer über ihrem Schoß. Die ausladende Anordnung des Kindes ist typisch für bestimmte Darstellungstypen der Isis lactans.⁷⁴ Hierbei umfaßt die Göttin mit der rechten Hand ihre linke Brust und bietet sie dem Horusknäblein im „Intentionsgestus“ an.⁷⁵ Das Kind trinkt jedoch nicht, da sein Kopf weit von der Mutterbrust entfernt ist. Wegen der zerstörten Reliefoberfläche kann nur vermutet werden, daß Marias rechte Hand auf dem Oberkörper des Kindes lag (Reste des abgetragenen linken Unterarms?), doch gibt es keinen Anhaltspunkt für eine entblößte linke Brust. Gleichwohl spricht der große Abstand zum Kopf des Kindes gegen aktives Stillen. Ich bin davon überzeugt, daß in der Darstellung eine Vorstufe der Theotokos Galaktotrophousa zu erkennen ist,⁷⁶ die das mittlere der fünf Interkolumnien der Sarkophagfront eingenommen hatte.⁷⁷ Maria ist zwar ohne Nimbus wiedergegeben, doch kann

⁶⁸ Zur Sozialstruktur der stadtrömischen christlichen Besteller zusammenfassend: Dresken-Weiland, Sarkophagbestattungen 199–202.

⁶⁹ Von Brenk, Apse 63 allerdings bezweifelt. Mit Blick auf die allgemeine Verbreitung des Theotokostitels (oben 56) und den Vorwurf Julians (oben 57) kann man das kaum ausschließen; siehe auch Mimouni, Aspects 275–293.

⁷⁰ Graef, Maria 54.

⁷¹ Die bekannten Beispiele, auf die hier nicht näher eingegangen werden muß, sind Tertullian von Karthago (Verbot jeglicher bildnerischer Betätigung durch Christen; Ablehnung des Schaftträgerbildes auf Bechern) und Klemens von Alexandria (Zulassung bestimmter „unverfänglicher“ Motive auf Siegelringen von Christen); siehe die immer noch grundlegenden Arbeiten von Koch, Bilderfrage und Elliger, Stellung.

⁷² Istanbul, Arkeoloji Müzeleri, Inv. 5639: Deichmann, Sarkophag-Probleme 292–295, Abb. 1; Severin, Plastik 240, Abb. 18; Firatlı, Sculpture 48, Nr. 84 (Bibliographie), Taf. 31; Koch, Sarkophag 59, 383, 406, Abb. 115; Deckers, Sepulkralplastik 39–40 (stillende Maria); Peschlow, Überlegungen 824, 827, Anm. 21 (Magierhuldigung?). – Höhe noch 47,5 cm, Breite noch 35 cm. Aus diesen Maßen errechnen sich ein mittlerer Säulenabstand von ca. 42 cm und eine Gesamtlänge bei fünf Jochen von ca. 217 cm, was der Regel entspricht. Da der Kopf Marias vor dem Muschelschloß sitzt, war auch auf der fehlenden linken Seite der Abstand zwischen ihrem Körperkontur und der linken Säule etwa so groß wie zwischen Kopf des Kindes und erhaltener Säule.

⁷³ Diese Technik ist in der Konstantinopeler Skulptur nicht selten anzutreffen, vgl. etwa das Thronrelief und das Petrusrelief in Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. 3/72 und 3234: Kat. Berlin 108–109, Nr. 32 (Hans-Georg Severin) und 112–113, Nr. 34 (Arne Effenberger).

⁷⁴ Siehe z. B. die Statuette in München, Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, Inv. ÄS 4201, abgebildet: Kat. Hamm 77, Nr. 8 (Sylvia Schoske); vgl. auch die in manchen Details verfälschte Isis lactans-Statuette in Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. 19/61: Kat. Hamm 76, Nr. 7 (Arne Effenberger).

⁷⁵ Langener, Isis lactans *passim* benutzte den Terminus „Intentionsgestus“ im Unterschied zu direktem Stillen, siehe die Beispiele unten 82–83.

⁷⁶ So auch Pesarino, Contributo 645, Anm. 18, mit Verweis auf ihre ungedruckte Dissertation.

⁷⁷ Die Beschreibung bei Firatlı, Sculpture 48 drückt sich betont unbestimmt aus: „une femme assise dans un fauteuil dont on voit une partie du siège saillante à droite. Elle est vêtue d’un manteau dont un pan est relevé sur la tête. A droite, à la place de son bras, il reste

das gegen die Deutung nicht geltend gemacht werden, denn auch die Christusfigur auf einem der beiden Scheinsarkophage von Taşkasap – um ein weiteres Konstantinopeler Beispiel etwa derselben Zeitstufe zu nennen – hat keinen Nimbus.⁷⁸ Was in den vier übrigen Interkolumnien dargestellt gewesen sein könnte (Engel, Apostel, Heilige?), muß Spekulation bleiben.

Seit Bekanntwerden des Bruchstücks wurde für die Sarkophagforschung immer deutlicher, daß einige der in Ravenna (seit 402 weströmische Kaiserresidenz) erhaltenen christlichen Sarkophage Exportstücke aus Konstantinopel gewesen sein müssen.⁷⁹ Auf dem bald nach 400 datierten Pignattasarkophag im Braccioforte zu Ravenna thront auf der Hauptseite Christus zwischen zwei Aposteln in einer durch zwei Palmen angedeuteten paradiesischen Landschaft.⁸⁰ Auf der rechten Nebenseite ist – erstmals in der Kunst faßbar – die Verkündigung mit der auf einem Kasten sitzenden und gemäß dem Protoevangelium des Iakobos den Wollfaden spinnenden Maria sowie dem geflügelten Erzengel Gabriel dargestellt (**Abb. 4**).⁸¹ Die linke Seite zeigt die Begegnung zweier männlicher Personen, flankiert von zwei Zypressen.⁸² Auf der Rückseite trinken zwei Hirsche an einem Kanthrosbrunnen. Die auf die Menschwerdung des Logos vorausweisende Szene der Verkündigung steht in enger Beziehung zu dem in seiner himmlischen Herrlichkeit gegenwärtigen Christus auf der Front. Den Quellen läßt sich zwar nicht mehr entnehmen, für welche ravennatische Persönlichkeit des 5. Jahrhunderts der Pignattasarkophag bestimmt gewesen sein könnte,⁸³ doch ist sowohl für diesen als auch für den Konstantinopeler Säulensarkophag (**Abb. 3**) an hochgestellte und theologisch gebildete Auftraggeber zu denken, die auf die Wahl der Bildprogramme Einfluß genommen haben werden.

Alle bisher angeführten Denkmäler entstammen dem sepulkralen Bereich. Ihre Bilder rufen in vielfältiger Weise Ereignisse des Heilsgeschehens auf. Sie argumentieren durch Gleichnisse oder durch Hinweise auf die Menschwerdung Christi, sein irdisches Wirken und sein Erlösungswerk zugunsten der Verstorbenen und waren nicht für ein „kunsstinniges Publikum“ bestimmt. In ein intellektuelles christliches Milieu führen hingegen die 48 Tetrasticha in den *Tituli historiarum* des spanischen Dichters Prudentius.⁸⁴ Lange Zeit war umstritten, ob die Epigramme auf einen nur vorgesehenen oder tatsächlich ausgeführten kirchlichen Bilderzyklus der Zeit um 400 zu beziehen sind, doch neigt die Forschung heute dazu, in den *Tituli* ein Lehrgedicht zu sehen, das einem bestimmten literarischen Konzept folgte.⁸⁵ Doch unabhängig davon lassen sich zu den meisten Epigrammen bildliche Belege nachweisen, die eine bereits voll ausgeformte, den Hörern oder Lesern wohlvertraute christliche Ikonographie zur Voraussetzung hatten.⁸⁶ Im 27. Tetrastichon (Verse 105–108) wird die Magierhuldigung folgendermaßen beschrieben:⁸⁷

*Hic pretiosa magi sub virginis ubere Christo
dona ferunt puero myrraeque et turis et auri;
miratur genetrix tot casti ventris honores
seque Deum geniusse, hominem, regem quoque summum.*

une trace elliptique avec deux trous, ce indique que le relief a été réparé dans l'antiquité“. Was anderes als ein Kind sollte die weibliche Gestalt wohl im linken Arm gehalten haben, und was könnte dann anderes als eine Maria dargestellt sein?

⁷⁸ Istanbul, Arkeoloji Müzeleri, Inv. 5423: Firatlı, Sculpture 55–56, Nr. 96 und 97, Taf. 37.

⁷⁹ Deichmann, Sarkophag-Probleme 201–307; Koch, Sarkophage 379–443, hier 383–386, 440 geht vom Export fertiger konstantinopolitanischer Sarkophage nach Ravenna aus.

⁸⁰ Kollwitz – Herdejürgen, Sarkophage 54–55, Kat. B 1; 106–114, 135–137, 140, Taf. 24, 25, 26, 1–3, 27; Dresken, Repertorium 118, Nr. 376, Taf. 108, 1–4 („Anfang 5. Jahrhundert Ravennatische Werkstatt“); Koch, Sarkophage 382, 414, 440, Abb. 95.

⁸¹ Protoevangelium des Iakobos 11,1–2: Cullmann, Protoevangelium 284; Schneider, Kindheitsevangelien 114/115. – Siehe Proverbio, Figgura 69–70, Abb. 26; Arbeiter, Entwicklung 18–19, Abb. 11.

⁸² Die Szene der beiden Männer läßt sich nicht deuten. Jastrzębowska, Marienleben 24–26 dachte an die Heimsuchung. Koch, Sarkophage 199: „Ungedeutet (Begegnung von zwei Männern? Christus – Judas?).“

⁸³ Dresken, Sarkophagbestattungen 151–160.

⁸⁴ Pillinger, Tituli.

⁸⁵ Gegen den von zahlreichen Forschern vertretenen Bezug auf einen realen kirchlichen Bilderzyklus hat Lehmann, Bilder 99–126 m. E. überzeugende Argumente beigebracht (dort auch die inzwischen angeschwollene Literatur zu beiden Positionen); zum literarhistorischen Konzept der *Tituli historiarum* siehe Kaesser, Text 151–165 und Smolak, Symmetria 169–188. – Zur umstrittenen Frage, ob typologische Bezüge zwischen alt- und neutestamentlichen Themen bestehen, siehe Davis-Weyer, Komposition 19–29; Schrenk, Typus 156–164.

⁸⁶ Pillinger, Tituli 15–17 und Kommentare zu den einzelnen Epigrammen. – Engemann, Deutung 23–34 vertritt einen skeptischen Standpunkt hinsichtlich der Verständnissfähigkeit der zeitgenössischen Betrachter in Bezug auf die Bildinhalte der frühchristlichen Kunst. Ich halte das für überspitzt.

⁸⁷ Text und Übersetzung nach Pillinger, Tituli 73, Kommentar 73–74.

(Hier bringen die Magier dem Christusknaben an der Brust der Jungfrau wertvolle Geschenke, und zwar Myrrhe, Weihrauch und Gold; die Mutter staunt über so viele Ehren der Frucht ihres keuschen Leibes und daß sie Gott, den Menschen und auch obersten König geboren hat).

In Szenen der Magierhuldigung sitzt das Kind üblicherweise auf dem Schoß der seitlich oder frontal thronenden Mutter und wird von dieser den Magiern präsentiert (**Abb. 1**).⁸⁸ Zwar läßt sich aus *sub virginis ubere* nicht zwingend ableiten, daß Marias Brust entblößt war und das Kind von ihr gestillt wurde, gleichwohl könnte Prudentius eine Kourotrophos im Sinn gehabt haben und ihm die Vorstellung der Maria Galaktotrophousa vertraut gewesen sein. Dies müßte ebenso für seine Leser oder Hörer angenommen werden. Ohne Zweifel ist Maria für Prudentius die *Dei genetrix*, womit im lateinischen Sprachgebrauch Maria in ihrer Bedeutung als θεοτόκος bezeichnet wird.⁸⁹

Das älteste bekannte Apsismosaik einer thronenden Maria mit dem Kind auf ihrem Schoß befand sich einst in der Kirche Santa Maria Maggiore in Capua Vetere/Kampanien (1743 zerstört).⁹⁰ Stifter der Basilika und ihres Mosaiks war Bischof Symmachus (400–430). Sicher ist das Mosaik nicht Zeugnis für einen bereits bestehenden kirchlichen Marienkult, sondern Ausdruck einer seit Langem verbreiteten Marienfrömmigkeit, doch ist es kaum Zufall, wenn Maria nunmehr neben Christus im kirchlichen Raum erscheint und die Marienverehrung sich so allmählich in die Öffentlichkeit verlagerte.⁹¹ Mit Blick auf die ausdrückliche Hervorhebung Marias als *Dei genetrix* im zitierten Epigramm des Prudentius kann wohl kaum infrage gestellt werden, daß in Darstellungen Marias mit dem Kind vor allem die Theotokos gesehen wurde.

In Rom begegnet der erste offizielle Marienzyklus in den Mosaiken des Triumphbogens der von Papst Sixtus III. (432–440) vollendeten und am Sonntag, dem 5. August 434 geweihten Kirche Santa Maria Maggiore.⁹² Die ungewöhnliche und einzigartige Ikonographie, insbesondere die Darstellungen der nach Art einer *femina clarissima* in prächtige Gewänder gehüllten Maria und des allein auf einer Thronbank sitzenden Christuskindes sind in der Kunst ohne Nachfolge geblieben.⁹³ Die Deutung des Gesamtprogramms ist nach wie vor Gegenstand der Diskussion, die vor allem von der Datierung der Mosaiken und von der Beurteilung des Anteils Sixtus' III. an ihrer Planung, Ausführung oder Vollendung abhängt: Einerseits sieht man hier eine gegen die Christologie des Nestorios gerichtete Hervorhebung der Gottheit Christi ohne jeglichen Bezug auf die Theotokoslehre von Ephesos,⁹⁴ andererseits eine durch den römischen Bischof inaugurierte und in theologischer Hinsicht höchst eigenwillige Reaktion auf die dogmatischen Festlegungen des Konzils,⁹⁵ die sowohl das vollkommene Mensch- und Gottsein Christi als auch die besondere Rolle Marias als Theotokos im Blick hatte.⁹⁶ Ob mit der Stiftung der Kirche die Einführung eines regulären Marienkults verbunden war, ist eher auszuschließen,⁹⁷ zumal Marienpredigten, vergleichbar den Homilien des Patriarchen Proklos von Konstantinopel (434–446),⁹⁸ für diese Zeit in Rom nicht nachweisbar sind und Marienfeste erst seit dem späten 7. Jahrhundert im Rahmen der römischen Stationsgottesdienste begangen wurden.⁹⁹

⁸⁸ Siehe die Bildbeispiele bei Deckers, Huldigung 20–32, Abb. 1, 3b, 8, 17.

⁸⁹ Wright, God-Bearer 27.

⁹⁰ Ihm, Programme 55–56, 177–178, Kat. XXXIV, Fig. 10; Korol, Apsismosaik 138–143, Abb. 5 (neue Rekonstruktion); Brenk, Apse 75–77, Abb. 81 (nach Korol).

⁹¹ Brenk, Apse 77 spricht hier von "visual worship".

⁹² Aus der umfangreichen Literatur zitiere ich außer dem grundlegenden Werk von Brenk, Mosaiken 9–52 an neueren Arbeiten, wo man die weitere Literatur findet, nur: Steigerwald, Aspekte 161–203; Steigerwald, Rolle 137–151; Brenk, Apse 71–74.

⁹³ Siehe die Analyse von Brenk, Apse 72–74.

⁹⁴ Klauser, Rom 126–135; zuletzt Steigerwald, Rolle 148–150. – Die Argumentation von Steigerwald ist reichlich spitzfindig. Zudem findet sich ein in sprachlicher Hinsicht so fataler Satz (147): „Papst Xystus weihte die Basilika der Jungfrau Maria. Doch damit ist Maria für ihn nicht das primäre Objekt der Weihe. Sein Weihgeschenk, das Gotteshaus, soll nicht ihrer Person, sondern ihrer Leibesfrucht, also ihres Kindes, würdig sein“. Also ist die Kirche Marias unwürdig?

⁹⁵ Brenk, Mosaiken 50–52 (vorsichtig); Brenk, Apse 74: "The mosaics of the triumphal arch of S. Maria Maggiore are the first official ecclesiastical monument which reflects simultaneously official theological debates and popular devotion towards the Virgin". Siehe auch Folgerø, Sistine mosaics.

⁹⁶ Eine weitere Interpretation sieht einen primär christologisch-heilsgeschichtlichen Gehalt unter dem Aspekt des sich herausbildenden päpstlichen Primatsanspruchs, so zuletzt Martin, Weg 109–132, 145–171.

⁹⁷ Brenk, Apse 74: "Nothing speaks in favour of a cult of the Virgin, although the church was dedicated by Sixtus III to the Virgin"; vgl. 77.

⁹⁸ Homilien 1–5: Constat, Proclus 125–272.

⁹⁹ So soll Papst Sergius (687–701) die Feste Hypapante (2. Februar), Verkündigung (25. März), Entschlafen (15. August) und Geburt (8. September) eingeführt haben, siehe Klauser, Rom 126; Baldovin, Worship 122, 125, 137, 160, 164 (mit Nachweisen).

In den kirchlichen Bereich, und zwar in den eher praktischen der Ausstattung, gehört das folgende Denkmal: Auf einem ca. 82 cm hohen, henkellosen Krater aus schwarzem Marmor im Thermenmuseum zu Rom ist auf der einen Seite in Relief der thronende Christus inmitten der zwölf Apostel dargestellt. Die Gegenseite zeigt die in wichtigen Details leider arg beschädigte Gottesmutter mit dem Kind, die ursprünglich von jeweils drei herannahenden Magiern an jeder Seite umgeben wurde (**Abb. 5**).¹⁰⁰ Wie auf dem İstanbuler Sarkophagfragment (**Abb. 3**) und den erwähnten Scheinsarkophagen (oben 63) haben Christus und Maria keinen Nimbus. Maria sitzt frontal auf einem Thron mit hoher Lehne und Fußschemel. Sie trägt einen hochgegürteten Chiton sowie eine Palla, die ihren Schoß und die Knie bzw. die Unterschenkel umhüllt, während der rückwärtige Teil über ihr Haupt gezogen ist. Der nackte Knabe liegt auf seiner rechten Körperseite quer über dem Schoß Marias. Die Hand seines ursprünglich hochgestreckten linken Arms griff vermutlich in den Halsbausch ihres Gewandes. Sein weitgehend beschädigter Kopf befand sich den Spuren zufolge neben der entblößten linken Brust der Mutter (*sub ubere*), doch läßt sich nicht mehr sagen, ob die Lippen des Kindes die freiliegende Mamilla berührt haben.¹⁰¹ Maria umfaßt den Leib des Knäbleins mit ihrer Rechten und stützt es mit der Linken unter dem Rücken. Ihre Sitzhaltung ist merkwürdig gebrochen: Der Oberkörper neigt sich vom Betrachter aus nach links, ihr Kopf war anscheinend geradeaus gerichtet, ihre Oberschenkel sind gespreizt, die gespannten, von ihrem linken Knie ausgehenden Falten fallen nach links ab, wohingegen die vordere Kante des Fußschemels nach links oben ansteigt, obwohl das linke Knie Marias höher aufgestellt ist.¹⁰²

Hans-Georg Severin schlug eine Datierung des Kraters in die Zeit des Valens (364–378) sowie eine Entstehung in Konstantinopel vor.¹⁰³ Die oströmische Herkunft begründete er überzeugend durch stilistische Vergleiche mit den beiden Fragmenten eines um 390 in Konstantinopel entstandenen Weihwasserbeckens in Berlin¹⁰⁴ und eines weiteren theodosianischen Gefäßbruchstücks in Budapest.¹⁰⁵ Für den Krater in Rom wird zu Recht angenommen, daß er aufgrund seiner Größe und seiner Darstellungen ebenfalls als Weihwasserbehälter diente.¹⁰⁶ Unterhalb der Szenen sind die beiden Zonen des Gefäßkörpers mit Akanthus-Ranken-Blattwerk und einer Ranke verziert. Hier waren ohne Bezugnahme auf die Geometrie des Akanthus-Ranken-Blattwerks vier Blattmasken (nur zwei sind erhalten) angebracht. Sie sind Relikte der Silensköpfe an den Henkelattaschen der häufig mit dionysischen Szenen geschmückten, spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Marmorkratere.¹⁰⁷ Demnach müßte sich der Bildhauer an noch vorhandenen Vorbildern orientiert haben und sah keinen Grund, auf das dionysische Motiv zu verzichten. Ohnehin waren Gefäßformen wie Krater und Kantharos längst als symbolische Lebensbrunnen, als Hinweis auf das *refrigerium*, in der christlichen Ikonographie etabliert.¹⁰⁸ Daneben mögen es praktische Gründe gewesen sein, weshalb man für ein Weihwasserbecken die Form des Kraters gewählt hat.

¹⁰⁰ Rom, Museo Nazionale delle Terme, Inv. 67629: Severin, Plastik 211–252, Abb. 1–6, hier Abb. 5; Severin, Reliefs 33–34 *passim*, Abb. 47; Alborino, Silberkästchen 77–80, Abb. 64; Wessel, Gottesmutter 186, Taf. XLII; Deckers, Huldigung 26, Abb. 10; Freytag, Theotokosdarstellung 300–301 u. ö., Katalog 36, Nr. K 7, Abb. 65; Cutler, Cult 336–337; Dresken-Weiland, Tischplatten 4–5, 36, 176–176; Ihm, Programme 52; Jastrzębowska, Marienleben 21–22, Kat. B.b.2; Langener, Isis lactans 207–234, Abb. 7; Warland, Ambo 376–377, Abb. 7; Knipp, Christus Medicus 127–128; Severin, Frühdatierungen 322–324, Abb. 4–5; Brenk, Apse 78–79, Abb. 82. – Zur Gruppe der Marmorkratere siehe Grassinger, Marmorkratere.

¹⁰¹ Hingegen meinen Alborino, Silberkästchen 78 und Langener, Isis Lactans 221, daß das Kind trinke, also direktes Stillen dargestellt sei.

¹⁰² Ein ähnliches Kompositionsschema mit breitbeinig auf einem Thron sitzender, das nackte Kind frontal auf ihrem Schoß haltender Maria zwischen zwei Magiern begegnet auf dem um 382 entstandenen Silberreliquiar aus San Nazaro in Mailand, das einen weiteren bildlichen Beleg für die Gottesmutterverehrung im fortgeschrittenen 4. Jahrhundert bietet: Buschhausen, Metallschrinia 223–234, B 11, Taf. 38–42; Alborino, Silberkästchen 162–163 (datiert um 374/386); Noga-Banai, Trophies 34–35 *passim*; 155, Kat. 1, Abb. 29.

¹⁰³ Severin, Plastik 226, 240–250; Severin, Frühdatierungen 322, Anm. 40 (vortheodosianisch). – Die Datierungen schwanken jedoch: Dresken-Weiland, Tischplatten 4 mit Anm. 22 (theodosianisch); Warland, Ambo 377 (frühes 6. Jahrhundert); Brenk, Apse 78: “seems to have imported from Constantinople between 380 and 430”.

¹⁰⁴ Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, ohne Inv.: Severin, Plastik 219–223, 237, Abb. 7 (Magier), 8, 10 (Jüngling, Apostel); Severin, Reliefs 32 *passim*, Abb. 45–46; Kat. Berlin 105–105, Nr. 30 (Hans-Georg Severin): „Westkleinasiatischer (?) dunkelgrauer Marmor“.

¹⁰⁵ Budapest, Ungarisches Nationalmuseum der Bildenden Künste, Skulpturensammlung, Inv. 4840: Severin, Plastik 223–224, 234–237, Abb. 12 („aus grauem Marmor“); Severin, Reliefs 29–46, Abb. 43–44.

¹⁰⁶ Brenk, Weihwasserbecken 76; Brenk, Apse 78.

¹⁰⁷ Grassinger, Marmorkratere 40–43, Abb. 218–227.

¹⁰⁸ Siehe z. B. die Kantharosbrunnen auf der Rückseite des Pignattasarkophags (oben Anm. 80) oder in den Mosaiken des sog. Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna: Deichmann, Bauten Abb. 26 und 27. Der Krater im Thermenmuseum hatte keine Wasserzuleitung.

In der Szene der Magierhuldigung (**Abb. 5**) erkannte Severin die bislang älteste erhaltene Darstellung der Theotokos Galaktotrophousa und widersprach der generellen Herleitung des Bildes der Maria lactans aus Ägypten.¹⁰⁹ Der Gottesmutter des Kraters fehlt jedoch ein charakteristisches Merkmal der Isis lactans- bzw. der Galaktotrophousa-Ikonographie, nämlich das Umfassen und Anbieten der linken Brust mit der rechten Hand (**Abb. 10**),¹¹⁰ und zwar unabhängig davon, ob der „Intentionsgestus“ oder direktes Stillen gemeint ist. Stattdessen umfaßt sie mit beiden Händen den Leib des Kindes. Insofern und mit Blick auf die später zu behandelnden ägyptischen Darstellungen (Teil II) konfrontieren uns der Krater, das Sarkophagfragment in Istanbul (**Abb. 3**) und das 27. Tetra-stichon des Prudentius erneut mit der Frage, wo und in welchem sozialen bzw. künstlerischen Milieu das Bild der Theotokos Galaktotrophousa letztlich seinen Ursprung hatte.

Die symmetrisch komponierte Magierhuldigung mit der im Zentrum auf einem Thron sitzenden Maria findet ihre Vorläufer in der kaiserzeitlichen Münzprägung und in der Katakombenmalerei aus konstantinischer Zeit.¹¹¹ Das Motiv der sitzenden Fecunditas mit einem Kind auf dem Schoß und zwei oder mehreren Kinder zu beiden Seiten läßt sich bereits auf Münzen seit antoninischer und severischer Zeit nachweisen.¹¹² Ein 324 in Trier ausgegebener Doppelsolidus Konstantins des Großen zeigt die thronende und nimbierte Augusta Fausta in Vorderansicht, flankiert von zwei stehenden und akklamierenden weiblichen Personifikationen, die als Felicitas und Pietas zu deuten sind (**Abb. 6**).¹¹³ Hier finden wir bereits wesentliche Züge der Maria des Kraters vorgebildet (**Abb. 5**): Der Säugling ist nackt und liegt quer auf Faustas Schoß, sein Kopf befindet sich neben bzw. wenig unterhalb ihrer verhüllten (!) linken Brust (*sub ubere*). Mit seinem linken Arm greift er nach oben in das Gewand der Mutter. Fausta stützt das Kind mit ihrer Linken unter dem Rücken, ihre Rechte weist in Abwandlung des „Intentionsgestus“ auf den Säugling hin.¹¹⁴ Wie die Münzbeispiele zeigen, bedurfte es keines großen Erfindungsreichtums, um die thronende Maria mit dem auf ihrem Schoß sitzenden oder liegenden Kind zwischen zwei oder mehr Magiern darzustellen.

Somit besitzen wir aus dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts für Konstantinopel gleich zwei Bildzeugnisse der Theotokos im Typus der Fecunditas bzw. der Galaktotrophousa, davon eines aus dem sepulkralen (**Abb. 3**) und eines aus dem kirchlichen Bereich (**Abb. 5**).¹¹⁵ Dies zeigt, daß Ostrom entgegen der lange Zeit vorherrschenden Meinung einen selbständigen Anteil an der Ausbildung des Typus der Maria lactans hatte.¹¹⁶ Für das Konstantinopeler Sarkophagfragment konnte trotz des schlechten Erhaltungszustands direktes Stillen ausgeschlossen werden, nicht

¹⁰⁹ Severin, Plastik 238, vgl. Severin, Skulptur 252, Abb. 289: „Das christliche Bildthema ist jedoch nicht, wie häufig angenommen, typisch ägyptisch bzw. eine koptische Erfindung“. – Die Abhängigkeit von Isis lactans-Darstellungen lehnten ebenfalls ab: Klauser, Gottesgebä-rerin 1099; van Moorsel, Galaktotrophousa 531; Blanc-Ortolan, Virgo Lactans 243–244.

¹¹⁰ Severin, Plastik 238.

¹¹¹ Z. B. Katakombe der hll. Petrus und Marcellinus, „Cubiculum della Madonna con i due Magi“: Deckers, Huldigung 26, Abb. 9; Deckers – Seeliger – Mietke, Katakombe 327, Nr. 69, Wand 2, Taf. 49b.

¹¹² Siehe z. B. Fittschen, Bildnistypen 41, Taf. 3,7 (Fausta minor, 152 n. Chr.), 42, Taf. 5,8 (Fausta minor, 161 n. Chr.), 70–75, Taf. 6, 13 und 14 (Lucilla, 165–170 n. Chr.); Schmidt-Dick, Typenatlas 44–46, Taf. 16.

¹¹³ (1) Berlin, Staatliche Museen, Münzkabinett, ACC. 1873/393: Kat. Trier Nr. I.9.16 (Bernhard Weiser). – (2) Wien, Kunsthistorisches Museum, Münzkabinett, Inv. 35.276: Kat. Trier Nr. II.5.2 (Günter Dembski). Faustas linke Hand liegt auf dem Leib des Kindes, dieses greift zur rechten Schulter der Mutter. – (3) Das Stück in London, British Museum (Deckers, Huldigung 26, Abb. 11), das den Münzty-pus etwas abwandelt (nur zwei Kranzhalter anstatt der zwei gemeinsam einen Kranz haltenden Putti) ist der Kopf des Kindes näher an die linke Brust herangerückt. – Weitere Münzen zeigen die stehende Fausta mit einem oder zwei Kindern.

¹¹⁴ Langener, Isis Lactans 219 beschreibt die Darstellungen folgendermaßen: „das nackte Kind in Seitenlage und Linksprofil dirigiert mit ausgestreckter Linker die rechte Brust zu sich hin, wobei Fausta die rechte Hand auf dem Leib des Kindes ruhen läßt.“ Das ist sicher falsch.

¹¹⁵ Der Krater besteht aus schwarzem Marmor mit weißer Äderung, die Berliner Fragmente aus einem dunkelgrauen Marmor. Severin, Plastik 251, Anm. 163 hält eine Herkunft des Gesteins aus Bithynien für wahrscheinlich. Bergmann, Chiragan 32, Anm. 169 verweist auf ein „anspruchsloseres Exemplar dieser Gattung mit glattem Oberteil und Zungenmuster im Unterteil“, das in Aphrodisias gefunden wurde und aus blauem Marmor besteht. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die beiden Weihwassergefäße entweder aus den Werk-stätten von Aphrodisias stammen oder von Künstlern aus Aphrodisias in Konstantinopel gefertigt wurden; zur Frage der Herkunft der Chiraganstücke und ihrer Bildhauer siehe Bergmann, Chiragan *passim*.

¹¹⁶ Ausführlich hat Langener, Isis lactans 207–234 alternativ Rom, Konstantinopel oder Alexandria als mögliche Entstehungsorte des Kraters diskutiert und sich für Rom entschieden. Vor allem hat sie die einzelnen ikonographischen Komponenten der Galaktotrophousa – sitzen-de oder thronende Kourotrophoi (weibliche Personifikationen oder Göttinnen) über Akanthusranken bzw. Akanthusblattkelch, Stillen oder Darreichen der linken Brust mit der rechten Hand, nackter Knabe, Emporlangen des Kindes in das Gewand der Mutter oder Umfassen des Handgelenks ihres darreichenden rechten Arms – auf kaiserzeitlichen römischen Monumenten zusammengestellt (siehe auch Pesari-no, Contributo 643–645). Konstantinopel als Entstehungsort des Kraters schloß sie aus, da es ihrer Meinung nach vor dem 7. Jahrhundert

aber der Einfluß eines bestimmten ikonographischen Typus der Isis lactans. Auf dem Krater liegt das Kind *sub ubere*, doch fehlt hier die Geste des Anbietens der entblößten Brust. Die Magierhuldigung des Kraters ließe sich gleichwohl als Bildbeleg für den 27. Titulus des Prudentius anführen, d. h., dem Dichter scheint eine derartige Szene vorgeschwebt zu haben. Maria ist sowohl auf dem Krater als auch auf dem Sarkophag die Theotokos, als die man sie zu dieser Zeit in Konstantinopel längst kannte. Dies wird zumindest durch die dritte, wohl 380 in der Anastasiskirche gehaltene theologische Rede des Gregorios von Nazianz bezeugt.¹¹⁷

Chorikios von Gaza beschreibt in seinem ersten Enkomion auf Bischof Markianos (vor 536) das Marienbild in der Apsis der Sergioskirche von Gaza mit folgenden Worten:¹¹⁸ τοῦ Σωτῆρος ἐν μέσῳ δέικνυσσι τὴν μητέρα τὸν υἱὸν ἐνθεμένῃν τοῖς κόλποις ἄρτι τεχθέντα (in der Mitte zeigt es die Mutter des Erlösers, den neugeborenen Sohn an die Brust gelegt). Will man dieser Deutung von κόλπος folgen, dann wäre eine monumentale Apsisdarstellung der Galaktotrophousa bereits für das zweite Viertel des 6. Jahrhunderts im syro-palästinensischen Raum bezeugt. In derselben Kirche befanden sich innerhalb eines christologischen Gemäldezyklus auch die ersten nachweisbaren monumentalen Darstellungen der Kreuzigung Christi und der Himmelfahrt.¹¹⁹ Auf die Palästina möglicherweise zukommende Brückenfunktion bei der Vermittlung bestimmter ikonographischer Modelle nach Ägypten ist später zurückzukommen.

II

Es wäre kaum vorstellbar, daß Alexandria und die gräko-ägyptischen Städte des Nillandes von den künstlerischen Entwicklungen in West- und Ostrom unberührt geblieben sein sollten. Freilich läßt sich der Anteil Ägyptens an der Genese des „autonomen“ Marienbilds und des Typus der Maria Galaktotrophousa wegen fehlender Denkmäler nicht mehr lückenlos nachzeichnen. Doch gab es in Alexandria zweifellos spätestens im 4. Jahrhundert Mariendarstellungen. Sie begegnen wieder im sepulkralen Bereich und etwa gleichzeitig in der häuslichen Sphäre und lassen unterschiedliche Formen der zunächst noch privaten Marienverehrung erkennen. Das älteste bekannte Beispiel aus spätkonstantinischer Zeit befand sich in der zerstörten „Wescher-Katakombe“ von Kôm el-Shoqafa (Karmûz) in Alexandria.¹²⁰ In der linken Szene der nur aus einer Aquarellkopie bekannten Wandmalerei einer Exedra waren Christus, Maria mit der Beischrift ἡ ἁγία Μαρία¹²¹ sowie eine Gruppe sitzender männlicher und weiblicher Personen vermutlich in einer Darstellung der Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1–12) wiedergegeben. Auch die Hauptszene mit Christus im Zentrum zeigte ein neutestamentliches Ereignis, die Vermehrung der Brote und Fische. Maria ist hier also Teil in einer Folge von Bildern, in denen Christus als Wundertäter erscheint.

Ein herausragendes Beispiel der Grabmalerei ist das (ebenfalls zerstörte) Fresko der Lünette eines Grabbaus in der Nekropole von Antinoë (Sheik Ibada).¹²² Im Zentrum der Komposition steht die Verstorbene in reicher Gewandung, durch Beischrift als Theodosia bezeichnet (**Abb. 7**). Sie hat ihre Hände im Typus einer Orans erhoben, an ihrer rechten Seite steht der Hl. Kollouthos, der Wunderheiler und Hauptheilige von Antinoë. Maria mit Beischrift ΟΓΙΑ (sic) ΜΑΡΙΑ, ganz in Purpurgewänder gehüllt und wie Kollouthos nimbiert, nimmt den Platz zur Linken

im byzantinischen Kulturkreis noch keine Darstellungen der Theotokos Galaktotrophousa gegeben habe, doch ist diese Annahme jetzt hinfällig.

¹¹⁷ *Oratio* XXXIX,4 (PG 36,80C): Sieben, Reden 177/178. – Siehe auch seinen Brief an Kledonios von Nazianz: *Epistula* 101,5 (PG 37,177C): Delius – Rosenbaum, Texte 25, Nr. 28 (um 383/384); englische Übersetzung: McGuckin, St. Cyrill, Appendix 2, 390–399, hier 391–392. – Zur Marienverehrung in der Anastasiskirche zur Zeit Gregors siehe auch Shoemaker, Marian Liturgies 131–132 (Shoemaker, Cult 73–74).

¹¹⁸ *Laudatio Marciani* I § 29: Choricius Gazaeus, Opera (10,9–10 Foerster – Richtsteig). – Thümmel, Sergioskirche 52 übersetzte: „in der Mitte die Mutter des Erlösers, den jüngst geborenen Sohn an die Brust gesetzt“. Ihm, Programme 193: „den neugeborenen Sohn im Schoß haltend“.

¹¹⁹ *Laudatio Marciani* I § 75: Choricius Gazaeus, Opera (21,13–16 Foerster – Richtsteig). – Thümmel, Sergioskirche 60.

¹²⁰ de Rossi, Ipogeo 57–61, Taf. 5 (Aquarellkopie). – Zur „Wescher-Katakombe“ siehe Grossmann, Architektur 345; Venit, Tombs 183–186, 199 (Bibliographie), Abb. 158–159 (de Rossi, Ipogeo); Pasi, Catacomba 169–187; Zibawi, Kunst 17–18, Abb. 2; Pasi, Affreschi 247, Abb. 7.

¹²¹ Schon Strzygowski (Bauer – Strzygowski, Weltchronik 155) hatte darauf hingewiesen, daß ἡ ἁγία Μαρία in ägyptischen Darstellungen der Theotokos stets das bevorzugte *nomen sacrum* ist. Auch die Monogramme in einigen Malereien von Bawit (z. B. Saal 6, unten Anm. 221, hier Abb. 19) sind in ἡ ἁγία Μαρία aufzulösen. Hingegen findet sich niemals der Titel θεοτόκος.

¹²² Aquarellkopie in Florenz, Istituto Papirologico G. Vitelli: Salmi, Dipinti 163–169, Taf. H und XXVIII („prima metà del secolo VI“); Rassart-Debergh, Peinture 236–237; Kat. Florenz 29–31, Nr. 1, Abb. (Loretta Del Francia Barocas); Zibawi, Kunst 21–22, Abb. 9; Pasi, Affreschi 253–255, Abb. 11.

Theodosias ein und hält auf ihrer linken Hand einen stilisierten Kranz mit dem eingeschriebenen Zeichen Christi, dem Kreuz. Zwei Palmen deuten den paradiesischen Ort an, in den Theodosia entrückt und in die Gemeinschaft des Heiligen sowie der Jungfrau Maria versetzt ist. Beide haben hier die Funktion von Geleitern und Fürbittern für die verstorbene Theodosia, was die eher ungewöhnliche Anordnung Marias erklärt. Obwohl das Bild nur in einer Aquarellkopie vorliegt,¹²³ ist die außerordentliche künstlerische Qualität noch erkennbar. Das Fresko wird nach überwiegender Meinung der Forschung in das frühere 6. Jahrhundert datiert.¹²⁴ Auf den ersten Blick scheinen Vergleiche mit stadtrömischen Fresken diesen Zeitansatz zu bestätigen.¹²⁵ Hier ist jedoch zu beachten, daß die großformatigen gewirkten Wandbehänge, auf denen zunächst pagane mythologische Szenen und Figuren in „hellenistischer“ Manier dargestellt wurden (unten 71, 76), nur auf der Grundlage von im Maßstab 1:1 gemalten Vorlagen angefertigt werden konnten.¹²⁶ Es muß also auf dem Gebiet der monumentalen Figurenmalerei eine bis weit in die Kaiserzeit zurückreichende künstlerische Tradition in Ägypten gegeben haben, und zwar in denselben städtischen Zentren, in denen diese Behänge gewirkt wurden. Den Malern dürfte es nicht schwergefallen sein, auch Figurengruppen mit christlichen Themen zu entwerfen. Insofern spräche nichts dagegen, das Theodosiafresko bereits in das 5. Jahrhundert zu datieren.¹²⁷ Zwar ist Theodosia nicht annähernd so prächtig gekleidet wie Maria im Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore, doch findet die Szene von Antinoë dort ihre engsten stilistischen Parallelen.

Schließlich besitzen wir in der sog. Marienseide der Abegg-Stiftung, die Teil einer Tunika war und somit dem säkularen Lebensbereich zuzuweisen ist, einen wohl in Ägypten oder im östlichen Mittelmeerraum in der Zeit um 400 gewebten Zyklus mit Darstellungen aus der Geschichte Marias (**Abb. 8**).¹²⁸ Die Fragmente lassen noch vier Register des Musterrapports erkennen. Die Bildfolge ist unvollständig, die ursprüngliche Breite der Stoffbahn läßt sich daher nicht mehr bestimmen. Dargestellt sind (von links nach rechts) Maria im Tempel, Erwählung Josephs, Verkündigung an der Quelle und Geburt Jesu in Bethlehem. Die einzelnen Bilder werden durch kurze griechische Beischriften erklärt. Rechts folgt nach einer größeren Lücke ein tempelartiges Gebäude mit der Beischrift „Synagoge“ sowie die Gruppe einer gelagerten Quellnymphe und einer männlichen Figur, die eine Schale (?) hält. Dieses Fragment erwies sich als zum Rückteil der Tunika gehörig, weshalb man auf dem Rücken die umgekehrte Abfolge der seitenverkehrten Szenen und die Spiegelung der Beischriften „in Kauf genommen“ haben mußte.¹²⁹ Für die inhaltliche Zuordnung dieses Fragments zum Marienzyklus ergeben sich zwar mehrere Varianten, doch führt keine zu einer befriedigenden Lösung.¹³⁰ Die Marienszenen basieren überwiegend auf dem apokryphen Protoevangelium des Jakobos,¹³¹ wohingegen die Quellnymphe wieder dem antiken Repertoire entlehnt ist.¹³²

Erhaltene Fragmente von großen, reservetechnisch bedruckten Leinenbehängen, die gewöhnlich in das 5. Jahrhundert datiert werden, überliefern neben alttestamentlichen Szenen ebenfalls Bilder aus dem Marienleben wie Verkündigung, Geburt Christi und Anbetung der Magier, die in Registern angeordnet und mit Beischriften versehen

¹²³ Einige Originalaufnahmen vor der Zerstörung bei Breccia, Ricerche Abb. 5–9.

¹²⁴ Diskussion der Datierungsfrage bei Pasi, Affreschi 253–255.

¹²⁵ Siehe das Fresko der Witwe Turtura in der Basilika der hll. Felix und Adauctus in der Commodillakatakomben (um 530): Bisconti, Dekoration 106, Abb. 121 und 145 (6. Jahrhundert); Brenk, Apse 92, Abb. 97.

¹²⁶ Allerdings sind Vorlagen im Maßstab 1:1 nur für kleinformatige Wirkereien erhalten, siehe Stauffer, Wirkereien 48–52; Stauffer, Musterblätter.

¹²⁷ So auch Russo, Contributo 53–60.

¹²⁸ Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 3100b: Flury-Lemberg, Textil-Konservierung 367–369, 502, Kat. 94, Abb. 787–792; Kötzsche, Marienseide 183–194, Abb. 1 (Rekonstruktionszeichnung); McNalley, Syncretism 145–164; Schrenk, Textilien 185–189, Nr. 62 („Östlicher Mittelmeerraum oder Ägypten, 2. Hälfte 4. bis Mitte 5. Jahrhundert). – Kötzsche, Marienseide 188 datierte die Marienseide wegen des noch ungeflügten Engels in der Verkündigungsszene m. E. zutreffend um 400.

¹²⁹ Schrenk, Textilien 187–188, mit Abb. der Musterrekonstruktion (meine Abb. 8). – Auf der Abb. bei Rutschkowskaya, Textiles 222, Abb. 168 wurde die Tempelarchitektur weggelassen, wodurch der Gesamteindruck verfälscht ist.

¹³⁰ Schrenk, Textilien 189, die eine Deutung als erstes Bad des Kindes ausschließt.

¹³¹ Zu den einzelnen, dem Protoevangelium des Jakobos entlehnten Szenen siehe Kötzsche, Marienseide 186–191. – Die offenen ikonographischen Detailprobleme können hier nicht diskutiert werden; siehe McNalley, Syncretism 149–164; Schrenk, Textilien 188–189.

¹³² Kötzsche, Marienseide 191 war der Ansicht, daß die Vorlagen für die Marienseide „sicher auf die Monumentalmalerei“ zurückgehen, und verwies in diesem Zusammenhang auf die Fresken von Deir Abu Hennis (Rassart-Debergh, Peinture 238–240). Da die beiden Zyklen erst aus dem 6./7. Jahrhundert stammen (Zibawi, Kunst 58–66, Abb. 54–66; Pasi, Affreschi 251–253; van Loon – Delattre, Cycle 119–135), muß man wohl eher davon ausgehen, daß dem Weber auch hier Musterblätter mit entsprechenden biblischen Themen vorgelegen haben.

sind.¹³³ Da in derselben Technik gearbeitete Behänge pagane Darstellungen aufweisen,¹³⁴ wurden derartige großformatige Exemplare offenkundig für Besteller ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit angefertigt und sekundär zu Bestattungszwecken wiederverwendet. Auch die Marienseide gelangte zusammen mit dem Riggisberger Dionysosbehang aus dem 4. Jahrhundert erst nachträglich in ein Grab.¹³⁵ Beide Textilien werden sich demnach schon längere Zeit zuvor in ein und demselben privaten Haushalt befunden haben.¹³⁶

Die im Zusammenhang mit der Marienseide, dem Josephstoff in Sens¹³⁷ oder den Seidenfragmenten in Chelles¹³⁸ häufig zitierte Passage aus der ersten Homilie des Asterios von Amaseia († vor 431) belegt in der Tat den Kleiderluxus der Reichen, die sich nicht scheuten, selbst Christus und Wunderszenen aus den Neuen Testament auf ihren Gewändern abzubilden und öffentlich zur Schau zu tragen.¹³⁹ Doch taten dies ebenso ihre heidnischen Zeitgenossen, was zwei im 4. Jahrhundert entstandene Seidenstoffe in Riggisberg belegen, deren Musterrapporte die immer gleichen Bilder wiederholen.¹⁴⁰ Wie die Verzierungen zahlreicher spätantik-frühbyzantinischer Tuniken aus ägyptischen Grabfunden zeigen, waren im weitesten Sinne „pagane“ Themen ein beliebter Kleiderschmuck, wohingegen biblische eher selten vorkommen.¹⁴¹ Die Bedeutung paganer und christlicher Darstellungen für die Träger solcher Gewänder scheint mir noch keineswegs geklärt zu sein.¹⁴² Der Musterrapport der Seidengewebe bedingte eine ständige Wiederholung derselben Bild- oder Szenenfolge, was – bezogen auf die Marienseide und die genannten christlichen Beispiele – letztlich zu einer Banalisierung der Bildaussage führen mußte und auf einen eher laxen Umgang mit der biblischen Thematik hinweist. Daß die Träger solcher Gewänder die Hoffnung gehegt hätten, hierdurch „to win God’s favour“,¹⁴³ halte ich für wenig überzeugend.

¹³³ Illgen, Leinenstoffe 18–22, Nr. 2 (Geburt Christi: London, Victoria and Albert Museum, 721-3-1897); 23–26, Nr. 3 (Verkündigung: London Victoria and Albert Museum, 1103-1900); 49–51, Nr. 9 (Magieranbetung: Cleveland Museum of Art, John L. Severance Fund, 51.400). – Siehe auch Kat. New York 433–434, Nr. 390: Magieranbetung Cleveland (Lieselotte Kötzsche); 435–336, Nr. 392: Geburt London (Lieselotte Kötzsche); Rutschkowskaya, Tissus 132, Abb.; Rutschkowskaya, Textiles 219–220, Abb. 165 (hier als „Annunciation“ bezeichnet); Kat. London 419, Nr. 160, Farbabb.: Geburt London (Liz James).

¹³⁴ „Voile d’Antinoé“, Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes, Inv. E 11102: Illgen, Leinenstoffe 57–58; Rutschkowskaya, Tissus 28–29, mit zwei Abb. (H. noch 130 cm, B. noch 347 cm). – Artemisbehang Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 1397: Flury-Lemberg, Textil-Konservierung 358–363, 480, Kat.-Nr. 43, Abb. 764–770; Schrenk, Textilien 83–88, Nr. 19 und weitere Beispiele.

¹³⁵ Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 3100a: Flury-Lemberg, Textil-Konservierung 364–367, 502, Kat.-Nr. 93, Abb. 772–786; Schrenk, Textilien 26–34, Nr. 1 (H. ca. 210 cm, L. ca. 700 cm).

¹³⁶ Die zahlreichen Fragen, die die sich aus der Vergesellschaftung des „heidnischen“ Dionysosbehangs mit der „christlichen“ Marienseide in ein und demselben Grabzusammenhang für das Problem „heidnisch-christlicher Synkretismus in Ägypten“ ergeben, waren Gegenstand des Riggisberger Kolloquiums 1991; siehe Willers, Begegnung 11–19 und weitere Beiträge in: Begegnung von Heidentum und Christentum; zur Frage siehe auch McNally, Syncretism.

¹³⁷ Kat. Paris 152, Nr. 101 (Marielle Martiniani-Reber); Kötzsche, Marienseide 191–192, Abb. 2.

¹³⁸ Kat. Paris 153, Nr. 102 (Marielle Martiniani-Reber); Kötzsche, Marienseide 191–192, Abb. 3.

¹³⁹ Asterius of Amaseia, Homilies 1,3–4 (8,17–9,28 Datema). – Siehe dazu Maguire, Garments 220; Maguire, Magic 52, 60–61, 65; McNally, Syncretism 149–150; Speck, Asterios 361–372; Davis, Christology 172–173, 178–181. – Speck, Asterios 361–372, hier 366–372, sah in den mit $\mu\eta$ γράφει τὸν Χριστὸν beginnenden Ausführungen (9,10 Datema) eine Interpolation der Akten der Konzilien von 754 und 787, und stellte damit das Zeugnis des Asterios in Frage, doch scheint mir das nicht überzeugend.

¹⁴⁰ Nilseide, Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 2187: Flury-Lemberg, Textilkonservierung 412–420, 491, Kat.-Nr. 72, Abb. 852–878; Schrenk, Textilien 122–125, Nr. 40 (H. 81,5 cm, B. 111 cm). – Erotentunika, Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 3945: Schrenk, Textilien 180–184, Nr. 61 (H. 154,5 cm, B. 100,5 cm).

¹⁴¹ Beispiele bei Maguire, Garments 219–224, Abb. 19, 21, 22, 24, 25, 29, 31, 33–36; Davis, Christology 154–165; Marinis, Wearing mit Taf. 16.

¹⁴² Maguire, Magic 60 sieht in den mit christlichen Bildern verzierten vorikonoklastischen Textilien „several features that the early church fathers had already condemned as characteristic of magical or deviant practices within the Christian community. Their production was unofficial and unsanctioned by the church“ und betont ihren magisch-apotropäischen Charakter, siehe schon Maguire, Garments 218–223. Davis, Fashioning und Davis, Christology 154–180 haben *in extenso* die Ansicht vertreten, daß die Träger von Kleidern mit neutestamentlichen Szenen eine Art Selbstassimilation zur Inkarnation Christi vorgenommen hätten. Sätze wie (177) „Ancient Coptic tunics with scenes from the life of Christ were a form of ‘ritualized dress’ in that they marked the bodies of their wearers differently from bodies dressed in everyday wear. In the end, what was produced was sacralized bodies – bodies that visually identified themselves with the Incarnation of the Word“ werfen schon aus methodischen Gründen die Gegenfrage auf: Welche Bedeutung hatten dann die unzähligen paganen oder nilotischen Bilder „in everyday wear“ für deren Träger, wenn man nicht alles unter „Magie“ subsumieren will? Abgesehen davon, daß wir nur wenig darüber wissen, wie der spätantik-frühbyzantinische Kleiderschmuck außerhalb Ägyptens beschaffen war und welche Motive hier vorkamen (mit Ausnahme der durch Asterios bezeugten Bilder), halte ich solche Behauptungen für reine Spekulationen.

¹⁴³ Maguire, Garments 220; in dieselbe Richtung geht Marinis, Wearing 105–107.

Wie verbreitet mit christlichen Darstellungen und erläuternden Beischriften verzierte Stoffe gewesen sein müssen und selbst fromme Wüstenväter ihren Anblick ertragen konnten, geht aus einer um 455 gehaltenen Predigt des Shenute von Atripe hervor:¹⁴⁴ „Hört, nun laßt uns entziffern diese Zeichnungen, die durch uns entstanden sind und die auf Leinengewebe gezeichnet wurden. »Dieses Bild ist dasjenige der Apostel; und dasjenige ist das der Propheten und jenes Gerechten«. Wir kommen zu dem des Erlösers und dem der heiligen Maria, wobei geschrieben steht: »Maria, welche Gott geboren hat«. Ich habe zu den Brüdern, die um mich waren, als wir sie (= die Bilder) entzifferten, gesagt: »Hört, was sagen die magakin (?)¹⁴⁵ und die Sticker und die Buntwirker? Sie sagen: »Maria, die Gott geboren hat«. Gemäß dem Fleisch aber und gemäß seiner Göttlichkeit, ist er es, der sie in dieser Art geschaffen hat“. – Daraus kann man immerhin schließen, daß Behänge ähnlich den bedruckten Leinentüchern mit alt- und neutestamentlichen sowie durch Beischriften bezeichneten Darstellungen auch in koptischen Klöstern vorhanden waren. Durch die Anschaulichkeit ihrer Bilder erfüllten sie zumindest den theologisch-didaktischen Zweck, den Shenute in seiner Predigt verfolgte.

Vor allem stellt sich die Frage, seit wann Maria auch in der Kirche von Ägypten offizielle Verehrung fand. Nach Athanasios von Alexandria wurde die unter Bischof Theonas (282–300) im äußersten Westteil der Stadt errichtete Gemeindekirche durch Bischof Alexandros (312–328) erweitert.¹⁴⁶ Athanasios als frühester Gewährsmann für die Existenz der Theonaskirche sagt nichts über ihr Patrozinium aus, doch waren alle frühen Kirchen Alexandrias nur nach ihrem Erbauer (Dionysios, Theonas, Pierios, Serapion, Annianos, Quirinus, Alexandros) oder nach ihrer Lokalität (Mendideion, Baukalis-Boukolon, Kaisareion) benannt.¹⁴⁷ Sophronios von Jerusalem († um 638) zufolge feierten die Alexandriner am 25. Dezember in der Marienkirche des Theonas (ἐν τῇ ἐπωνύμῳ Θεωνᾶ τῆς ἁγίας Παρθένου Μαρίας καὶ Θεομήτορος) den städtischen Hauptgottesdienst.¹⁴⁸ Sophronios ist somit der älteste sichere Zeuge, der das Marienpatrozinium für die Theonaskirche belegt. Erst späte Quellen (Severus von Ashmunein, 10. Jahrhundert;¹⁴⁹ Abū l-Makārim, † nach 1190¹⁵⁰) behaupten, daß unter Theonas eine Marienkirche errichtet worden sei. Gleichwohl glaubte Giamberardini, das Marienpatrozinium bereits für die Zeit des Theonas annehmen zu dürfen.¹⁵¹ Wenn das zuträfe, dann wäre nicht Santa Maria Maggiore in Rom (erbaut 430–434) die erste, von einem Bischof errichtete Marienkirche, als die sie allgemein gilt, sondern müßte schon über ein Jahrhundert früher ein Marienheiligtum in Alexandria vorhanden gewesen sein. Das aber würde einen spätestens im dritten Viertel des 3. Jahrhunderts bestehenden kirchlichen Marienkult voraussetzen, wobei (wie im Falle des Gebets *Sub tuum praesidium*) eher zweifelnd zu fragen ist, wie dieser in den praktizierten Gottesdienst eingebunden war. Vermutlich wurden wie in Jerusalem bestimmte Ereignisse aus dem Leben Marias nur im Zusammenhang mit Christusfesten kommemoriert.¹⁵² Von der baulichen Beschaffenheit der angeblich in vorkonstantinischer Zeit entstandenen Kirchen des Dionysios (247–264) und des Theonas können wir ohnehin keine Vorstellung mehr gewinnen. Möglicherweise handelte es sich um Versammlungsräume in der Art der Hauskirche von Dura Europos.¹⁵³ Ebenso ist unbekannt, wie diese frühen Kirchen die diokletianische Verfolgungszeit überstanden haben. Der melkitische Patriarch Eutychios von Alexandria (935–940) behauptet in seinem Annalenwerk, daß auch Bischof

¹⁴⁴ Lefort, Catéchèse 41–43 (koptischer Text), 43–45 (französische Übersetzung); siehe dazu Emmel, Shenoute 665–666, 854; Davis, Christology 170–171, 286–289, hier 287–288 (englische Übersetzung). – Die hier gebotene deutsche Übersetzung verdanke ich Cäcilia Fluck.

¹⁴⁵ Davis, Christology 288 übersetzte mit *braiders*.

¹⁴⁶ Athanasius, *Apologia contra Constantium* 15 (118,13–17 Szymusiak). – Zu den alexandrinischen Kirchen des 3.–5. Jahrhunderts siehe Martin, Premiers siècles 213–219; Martin, Athanase 142–153; Martin, Alexandrie 12–17; Gascou, Églises 23–33; Grossmann, Architektur 16 mit Anm. 1; zu den angeblichen Säulen der Theonaskirche 17 mit Anm. 4.

¹⁴⁷ Siehe die Liste bei Epiphanius, Panarion 69,2 und 4 (153,17 und 23–26 Holl – Dummer): Kaisarion, Dionysios, Theonas, Pierios, Serapion, Persaia, Dizya, Mendidios, Annianos, Baukalis „und andere“; Williams, Panarion 326.

¹⁴⁸ Sophronios, *Narratio miraculorum SS. Cyri et Ioannis*: PG 87,3, 3460C; siehe Martin, Premiers siècles 214, Nr. 2; 220, 221; Brakmann, Σύναξις 82–83.

¹⁴⁹ Evetts, History 206.

¹⁵⁰ Abū l-Makārim (213–214 Samuel), mir nicht zugänglich, zitiert nach Grossmann, Architektur 16, Anm. 1: „Nach einer unverdächtigen Notiz bei Abū l-Makārim (...) wurde hier von dem späteren Bischof Theonas (282–300) in der Zeit des Kaisers Aurelian (250–275) die erste selbständige Kirche gegründet“.

¹⁵¹ Diskussion der Quellen bei Giamberardini, Culto 97–105. – In der neueren Literatur wird das Marienpatrozinium unkritisch mit Theonas (Atiya, Theonas 2245; Pellegrino-Roncaglia, Theotokos 2255) oder mit der Erweiterung durch Bischof Alexandros (Kiss, Alexandria 188) verbunden.

¹⁵² Oben Anm. 45.

¹⁵³ Zu dieser siehe Kraeling, Christian Building; Hopkins, Discovery 106–117; Brenk, Christianisierung 65–70; Mell, Hauskirche.

Theophilos (385–412) eine Marienkirche erbaut habe.¹⁵⁴ Selbst wenn diese die erste Gottesmutterkirche in Alexandria gewesen sein sollte, wäre sie dann immer noch das älteste bekannte Marienheiligtum.

Über christliche Darstellungen in den Kirchen von Alexandria und in den Klöstern Ägyptens aus der Zeit zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert wissen wir so gut wie nichts. Doch soll es schon um 400 in Alexandria eine wunderwirkende Marienikone gegeben haben, wie aus einer angeblich von Theophilos am Fest der Analepsis Marias (16. Mesore) gehaltenen Homilie hervorgeht.¹⁵⁵ Die Begebenheit, die im Zentrum der Predigt steht, ist in mehrerlei Hinsicht höchst aufschlußreich:¹⁵⁶ Zunächst wird berichtet, daß eine Holztafel mit dem Bild der „Jungfrau“ sich im Besitz eines Christen befand, der in einem Speicher wohnte. Der Besitzer des Speichers, ein Hebräer, erhöhte die Miete und warf den Christen mitsamt seinen kleinen Kindern hinaus. In der Eile vergaß der Christ das Gemälde mitzunehmen. Die Arbeiter, die den Speicher reinigen sollten, grüßten das Bild höchst ehrerbietig, umarmten es und küßten die Hände und Füße der Jungfrau. Als der Hebräer von ihnen erfuhr, daß es sich um eine Mariendarstellung handle, wurde er zornig, zerbrach die Tafel und legte die Bruchstücke in einen Korb mit Asche. Der Arbeiter, der die Reste im Fluß entsorgen sollte, wurde unterwegs aufgegriffen und des Mordes beschuldigt, weil aus dem Korb Blut tropfte. Man brachte den Mann zum Bischofspalast, Theophilos und der Klerus erkannten am traurigen Blick der Dargestellten die Jungfrau, trugen die Bruchstücke in die Kirche Christi, wo sich das Volk zum Fest des Entschlafens Marias versammelt hatte, wuschen die Fragmente mit Wasser und wohlriechendem Öl, setzten sie wieder zusammen und befestigten das Bild an der Wand über dem Altar, von wo aus es nun Heilungswunder bewirkte. Es folgt, wie kaum anders zu erwarten, die Bekehrung und Taufe des Hebräers. Sodann findet sich ein bemerkenswerter Satz:¹⁵⁷ Der Prediger weist hier auf das Bild des Kaisers auf der Agora hin, der zwar nur ein sterblicher Mensch sei, jedoch jeden beschütze, der zu seinem Bildnis gehe; erst recht solle man das Bild Marias ehren. Mit dieser Bemerkung wird auf die Asylfunktion des Kaiserbildes hingewiesen¹⁵⁸ und damit indirekt die Verehrung des Marienbildes sanktioniert.¹⁵⁹ Den Speicher ließ der Bischof abreißen und im Kaisareion ein Xenodochion errichten, wo Kranke bei dem Bild der Jungfrau fortan Heilung fanden.

Tito Orlandi zufolge entstand der Text „probably in the first period of the forgeries produced under the Arabs, when (some of) the Copts hoped to convert them to Christianity”,¹⁶⁰ also frühestens im fortgeschrittenen 7. Jahrhundert. Dies mag zwar die Erzählung von der Bekehrung des Hebräers erklären, nicht aber unbedingt die Ikonenlegende, es sei denn, die Zerstörung des Bildes ist als gleichnishafte Anspielung auf die Bilderfeindlichkeit der Araber zu verstehen.¹⁶¹ Auch wenn Theophilos nicht als Verfasser der Predigt infrage kommt, ist die Geschichte doch gut erfunden und setzt historisches Wissen voraus. Der Bischof nennt sich selbst namentlich und erwähnt seinen Neffen Kyrillos als Mitglied des Patriarchalklerus.¹⁶² Kyrillos' kirchliche Karriere begann 403 in Alexandria zunächst als Lektor.¹⁶³ Es wird also der Anschein erweckt, als sei nicht nur die Predigt nach 403 und vor 412 gehalten worden, sondern auch die Auffindung der Marienikone und die Bekehrung des Hebräers hätten sich in dieser Zeitspanne ereignet.

¹⁵⁴ Breydy, *Annalenwerk* 70,34; Martin, *Premiers siècles* 224, Nr. 7. – Sicher erst nach 431 erhielt auch die Märtyrerkirche des Bischofs Petros (300–311) das Theotokospatrozinium: Martin, ebenda, 219, Nr. 13 und 224; unter Justinian wurde eine weitere Theotokoskirche beim Angelion errichtet: Martin, ebenda, 224, Nr. 6.

¹⁵⁵ Der Text ist enthalten in: 1.) London, British Library, Or. 6780, Or. 7028 und Washington, Smithsonian Museum, Freer Collection, Ms. Nr. 2, datiert 974 (Merkurioskloster bei Edfu). – 2.) New York, Pierpont Morgan Library, M 600, 9. Jahrhundert (Kloster des Erzengels Michael, Hamouli/Fayyum) – 3.) Utrecht, Universitätsbibliothek (Weißes Kloster bei Sohag): Worrell, *Manuscripts* 249–321 (koptischer Text nach dem Ms. in der Freer Collection), 359–380 (englische Übersetzung); Müller, *Predigt* 195–199 (Textparaphrase); Orlandi, *Omèlie* 110–120 (italienische Übersetzung). – Siehe dazu Mimouni, *Dormition* 206–210; Orlandi, *Overview* 37–38 (MERC.AH) und 39–40 (MICH.AP), 73–74 (Clavis cc0396).

¹⁵⁶ Worrell, *Manuscripts* 369–375.

¹⁵⁷ Worrell, *Manuscripts* 375.

¹⁵⁸ Zur Geltung der Asylfunktion des Kaiserbildes siehe noch das Reskript Theodosios I. an den Konstantinopeler Stadtpräfekten Kyros vom 6. Juli 386 (*De his, qui ad statuas confugit*): Cod. Theod. 9.44.1 (518–519 Mommsen); vgl. Gamauf, *Untersuchungen* 138–139; Derlien, *Asyl* 278–283; Dreher, *Kirchenasyl* 165–167.

¹⁵⁹ Kitzinger, *Cult of Images* 124–125.

¹⁶⁰ Orlandi, *Overview* 74, siehe auch Orlandi, *Omèlie* 96, 108; Gascou, *Églises* 32. – Bereits Kitzinger, *Cult of Images* 99, 101, Anm. 59 hatte die Ähnlichkeit der Geschichte mit der Legende der blutenden Christusikone von Beirut beobachtet.

¹⁶¹ So Orlandi, *Omèlie* 108.

¹⁶² Worrell, *Manuscripts* 369.

¹⁶³ McGuckin, *St. Cyrill* 5.

Gleichwohl darf gefragt werden, ob in dem Bericht über das Bild der „Jungfrau“ nicht doch einen Funken historischer Wahrheit bewahrt sein könnte. Die fingierte Glaubwürdigkeit hing schließlich davon ab, daß eine solche und offenbar als besonders alt geltende Marienikone im Xenodochion von Alexandria wirklich (noch) existierte.¹⁶⁴ Welche ikonographischen Merkmale das Gemälde dazu prädestiniert hatten, für eine Darstellung Marias gehalten zu werden, erfahren wir nicht. Wollte man die Worte des Verfassers, wonach die Arbeiter Hände und Füße der Jungfrau auf dem Bild geküßt haben,¹⁶⁵ auf die Goldwaage legen, müßte es sich um eine ganzfigurige Darstellung gehandelt haben. Insofern spricht nichts gegen den Verdacht, daß hier ein älteres, auf eine Holztafel gemaltes Bildnis einer Frau oder einer Göttin (Isis mit dem Horuskind?) kurzerhand – mit einer entsprechenden Blutlegende und Heilungswundergeschichte versehen – zu einer Marienikone erklärt worden war. Die Geschichte böte so ein Lehrstück, wie ein paganes Tafelbildnis durch die kirchlicherseits betriebene Verchristlichung “for missionary strategic reason” (McGuckin oben 60) genutzt werden konnte. In der Amtszeit des Theophilos wäre eine solche Aktion durchaus denkbar gewesen.

In Ägypten sind Zeugnisse der thronenden Gottesmutter mit dem Kind auf ihrem Schoß bzw. linken Oberschenkel erst aus dem 6. Jahrhundert archäologisch überliefert. Die wichtigsten Beispiele sind das monumentale Marienfresco in Haus D von Kôm el-Dikka in Alexandria (**Abb. 9**)¹⁶⁶ und der Marienbehang in Cleveland.¹⁶⁷ Die wenigen Fragmente der Wandmalerei erlaubten nur eine Rekonstruktion mit einem Erzengel links und einer kleiner gebildeten Figur zwischen Maria und dem Engel, in der wohl der Stifter des Gemäldes zu erkennen ist.¹⁶⁸ Auf dem Marienbehang thront im unteren Feld Maria mit dem Christuskind zwischen einer durch Säulen angedeuteten Architektur, flankiert von den Erzengeln Michael und Gabriel; zwölf Medaillons mit den Brustbildnissen der Apostel sind zuseiten und unterhalb Marias in den mit Blüten-Frucht-Ranken durchwirkten Rahmen eingefügt. Im oberen Abschnitt sitzt der bärtige und segnende Christus auf einem Gemmenthron in einer Aureole, die von zwei Engeln über das gestirnte Firmament zum jenseitigen Himmel empor getragen wird. Dasselbe Motiv begegnet auf den etwa gleichzeitigen palästinensischen Pilgerampullen im Rahmen des Himmelfahrtsbildes (unten 88). Mit der zweizonigen Anordnung von Maria und Christus nimmt der Marienbehang die Kompositionen einiger Bildprogramme in den Gebetsräumen des Apollonklosters von Bawit und des Jeremiasklosters von Saqqara zeitlich um mindesten ein halbes Jahrhundert vorweg (**Abb. 16** und **17**), wenngleich dort sehr viel reicher ausgestattete Darstellungen der Theophanie Christi begegnen (unten 88–91). Die Vorlage des Wickers dürfte ein gemalter „Karton“ gewesen sein, doch könnte dieser selbst schon auf eine in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts existierende monumentale Malerei zurückgehen.

Die Wandmalerei von Kôm el-Dikka (**Abb. 9**) ist ein Glücksfall, denn sie belegt für das 6. Jahrhundert definitiv die Existenz von christlichen Verehrungsbildern im häuslichen Bereich, wenngleich es sich hierbei um eine stationäre Ikone handelt. Auch für den Marienbehang muß nicht unbedingt eine kirchliche Verwendung vorausgesetzt werden. Dies wird schon durch Vergleich mit dem Hestiabehang in Washington aus dem 5./6. Jahrhundert nahegelegt, der unzweifelhaft der häuslichen Sphäre angehörte und als pagane „Ikone“ verehrt wurde.¹⁶⁹ Gerade bei der frontal auf einem Thron sitzenden Hestia Polyolbos („reich an Segen“) ist die ikonographische Nähe zur thronenden Maria offenkundig, was nun keineswegs bedeuten muß, daß hierfür eine christliche Thronszene Pate gestanden hatte.¹⁷⁰ Die großformatigen Wandbehänge mit paganen Themen sind gewissermaßen von solchen mit christlichen Darstellungen abgelöst worden. Dafür stehen ebenso der Eliasbehang in Riggisberg (5./6. Jahrhundert)¹⁷¹

¹⁶⁴ Auf den topographischen Widerspruch über den Aufbewahrungsort der Ikone – zuerst über dem Altar der Kirche, dann im Xenodochion – hatte schon Worrell, Manuscripts 371, Anm. 48 und 375, Anm. 56 hingewiesen. Nach der Vita des Ioannes Eleemon § 19 (Festugière, Vie 366, 378) habe erst dieser das Xenodochion im Kaisarion eingerichtet, vgl. Gascou, Églises 32, Anm. 58. Ioannes war von 609 bis 619 Patriarch von Alexandria. Die Ikone könnte sich zuvor also durchaus in der besagten Kirche befunden haben.

¹⁶⁵ Worrell, Manuscripts 370.

¹⁶⁶ Rodziewicz, Habitations 194–208, Abb. 228–230, 232–238 (236 Rekonstruktion); Mathews – Muller, Isis 4, Abb. 1.1. – H. über 120 cm.

¹⁶⁷ The Cleveland Museum of Art, Inv. 67.144: Shepherd, Icon 90–120; Kat. New York 532–533, Nr. 477, Farbtafel XIV (Susan A. Boyd); Rutschowskaya, Tissus 136, Abb., 137 (H. 178 cm, B. 110 cm).

¹⁶⁸ Auf der Rekonstruktion (oben Anm. 166) ist die Figur mit Nimbus ergänzt, doch gibt es dafür keinerlei Anzeichen im erhaltenen Bestand.

¹⁶⁹ Washington, Dumbarton Oaks Collection, BZ 1929.1: Friedländer, Documents 1–26, Frontispiz. – H. noch 114 cm, B. noch 135,5 cm).

¹⁷⁰ Wie Rutschowskaya, Tissus 118, Bildbeischrift, meint.

¹⁷¹ Riggisberg, Abegg-Stiftung, Inv. 2439. 2638: Flury-Lemberg, Textilkonservierung 396–401, 490, Kat.-Nr. 70, Abb. 817–831; Schrenk, Textilien 47–50, Nr. 7 (H. 309 cm, B. 344 cm).

oder der Wandbehang in Genf mit Maria Orans zwischen den Erzengeln (8. Jahrhundert?).¹⁷² Für diese und weitere großformatige Behänge mit christlichen Darstellungen kann eine primär kirchliche Zweckbestimmung allenfalls vermutet,¹⁷³ jedoch in keinem Falle sicher nachgewiesen werden.¹⁷⁴ Das zweifellos anspruchsvolle theologische Programm des Eliasbehangs¹⁷⁵ ist kein hinreichendes Argument für die Verwendung in einer Kirche.

Die oft beklagte Lücke zwischen den spätesten Darstellungen der Isis lactans – z. B. in Karanis, Haus B 50, Südwand von Raum E, 3./4. Jahrhundert¹⁷⁶ (**Abb. 10**) – und dem ältesten erhaltenen Bild der Galaktotrophousa auf einem Florentiner Papyrusblatt aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (**Abb. 11**), dessen Kontext leider unbekannt ist,¹⁷⁷ läßt sich einstweilen nur durch hypothetische Überlegungen schließen. Damit berühren wir zugleich ein generelles Problem der spätantiken Kunstgeschichte, nämlich die Frage nach der Entstehung des christlichen Bilderkults und der Ikone. Die Forschung geht mehrheitlich davon aus, daß erst im 6. Jahrhundert eine Intensivierung der Bilderverehrung einsetzte.¹⁷⁸ Wie Marguerite Rassart-Debergh¹⁷⁹ und vor allem Thomas F. Mathews dargelegt haben,¹⁸⁰ sind die Parallelen zwischen dem häuslichen Kult ägyptischer Gottheiten und Heroen, deren auf Holzgrund gemalte Bildnisse in schreinartigen Nischen aufgestellt oder – wie die Isis lactans von Karanis (**Abb. 10**) – auf die Wand gemalt waren, und den oben behandelten ägyptischen Beispielen für die Marienverehrung im privaten Bereich unübersehbar (**Abb. 9**).¹⁸¹ Zwar haben sich Zeugnisse für den paganen häuslichen Bilderkult aus klimatischen Gründen allein in Ägypten erhalten können, doch werden vergleichbare Wand- und Tafelmalereien in den Privathäusern der gesamten spätrömischen Oikume gang und gäbe gewesen sein.¹⁸² In einem Raum von Hanghaus 2 in Ephesos befand sich ein paganes Hausheiligtum, in dem außer einer Wandmalerei (Agathos Daimon in Gestalt einer Schlange) ein Thymiaterionständer und drei als Spolien wiederverwendete Totenmahlreliefs gefunden wurden.¹⁸³ Noch ein von Arkadios und Honorius erlassenes Gesetz vom 8. November 392 verbot neben jeglicher Art heidnischer Kultausbübung insbesondere brennende Kerzen vor den Laren und wohlrie-

¹⁷² Genf, Musée d'Art et d'Histoire, Inv. AD 4447: Flury-Lemberg, Textilkonservierung 402–405, 490, Kat.-Nr. 71, Abb. 832–844; Martini-Reber, Tissus 68, Nr. 186, Taf. 50–51 (H. 285 cm, B. 455 cm).

¹⁷³ In Kirchen aufbewahrte und von Pilgern verehrte Textilikonen sind allerdings durch den Pilger von Piacenza für Memphis (*Antonini Placentini Itinerarium* § 44: Donner, Pilgerfahrt 290–291; Wilkinson, Jerusalem pilgrims 149) und durch Arkulf (*Admanni de locis sanctis libri III*, I,X,1–2: Donner, Pilgerfahrt 330–331; Wilkinson Jerusalem pilgrims 176) für Jerusalem belegt. – Bei der textilen Christusikone in Memphis könnte es sich um ein männliches Porträt auf einem wiederverwendeten römisch-ägyptischen Grabtuch gehandelt haben, siehe Kessler, Configuring 136.

¹⁷⁴ Entgegen Auth, Intarsia 143–146 zu Abb. 1, ist eine kirchliche Verwendung auch für das vermutlich in Alexandria im 4. Jahrhundert entstandene Glaspaneel mit Darstellung des Thomas neben einem Kreuz (New York, The Corning Museum of Glass, Inv. 86.1.1) nicht zwingend vorauszusetzen.

¹⁷⁵ Schrenk, Typus 132–137.

¹⁷⁶ Boak – Peterson, Karanis 34, Abb. 49; Müller, Isis 32–32, Nr. 14, Abb. 29; Tran Tam Tinh, Isis Lactans 33, 41, 72–73, Kat. A-24, Abb. 48; Mathews – Muller, Isis 5–6, Abb. 1.2.

¹⁷⁷ Florenz, Istituto Papirologico G. Vitelli, PSI XV 1574: Bartoletti, Madonna 29–31, Taf. 10a; Leroy, Manuscripts 45; Langener, Isis lactans, Katalog 158–159, KN 255a; Kat. Florenz 116, Nr. 130, 5./6. Jahrhundert (Giovanna Menci); Pesarino, Contributo 640–646, Taf. XVI, 1 (erste Hälfte 6. Jahrhundert); Rubin, Mother of God, 64, Abb. 5. – Die wenigen koptischen Buchstaben erlauben keine Bestimmung der ursprünglichen Zugehörigkeit und Funktion des Blattes.

¹⁷⁸ Den eigentlichen Durchbruch zu einem öffentlich sanktionierten christlichen Bilderkult erkennt Meier, Zeitalter 528–569 *passim* m. E. zu Recht in der Zeit Justinians als Reaktion auf die zahlreichen Katastrophen. Eine gegenteilige Auffassung (Bilderkult nicht vor dem 7. Jahrhundert) vertritt Brubaker, Icons; vgl. Brubaker – Haldon, Byzantium 32–68.

¹⁷⁹ Rassart-Debergh, Icône paienne 81–100.

¹⁸⁰ Mathews, Clash 177–190; Mathews, Emperor 163–177; Mathews – Norman Muller, Isis 3–11; Mathews, Early Icons 39–55; siehe auch Sörries, Malibu-Triptychon (abgeschlossen 1997, erschienen 2003; ohne Berücksichtigung der Arbeiten von Rassart-Debergh und Mathews). – Einwände gegen Mathews kamen von Johannes G. Deckers, in: BZ 94 (2001) 736–741, hier 736–738, Sande, Pinakes 81–100 und Niewöhner, Sinnbild 163–165. Im Unterschied zu Mathews vertrat Sande, Pinakes 81–100 (siehe schon Sande, Icon) eine Herleitung der Ikone vom Kaiserbild.

¹⁸¹ Vielleicht ein wenig zu suggestiv sind die von Mathews, Early Icons 49 aufgezeigten ikonographischen Merkmale, die Isis und Maria verbinden: Der Thron “is a proper attribute of Isis. Isis’s name seems to have meant throne, her hieroglyph was a throne, and she was protector of the pharaoh’s throne. Mary’s acquisition of this royal furniture can be read as evidence that she was every bit the equal of ancient divine mother whom she had replaced”. Mathews geht sogar so weit, die auf das Kind hinweisende Geste des rechten Arms des Hodegetriatypus als ikonographisches Relikt der an die linke Brust geführten rechten Hand der Isis lactans zu interpretieren (“offering her breast to her child”).

¹⁸² Quellen für den paganen Bilderkult bei Mathews, Emperor 168–169.

¹⁸³ Quatember, Frömmigkeit.

chende Düfte vor den Penaten sowie Weihrauch und Kränze.¹⁸⁴ Dies spricht dafür, daß in den Wohnhäusern nach wie vor Larenschreine vorhanden und in der üblichen Weise mit figürlichen Darstellungen ausgeschmückt waren.¹⁸⁵ Andererseits belegen die – allerdings spärlichen – Quellen bereits vor dem 4. Jahrhundert die Existenz christlicher Bilder und pagane Formen ihrer privaten Verehrung.¹⁸⁶ Auch Eusebios von Kaisareia berichtet in seiner Kirchengeschichte (um 325 abgeschlossen) von gemalten Darstellungen Christi und der Aposteln, deren Anbetung er als heidnische Gewohnheit verurteilte.¹⁸⁷ Das Fehlen archäologischer Zeugnisse für die private Verehrung christlicher Bilder vor dem 6. Jahrhundert kann also kaum als Beweis für deren Nichtexistenz gelten.

An dieser Stelle ist auch auf die illustrierte alexandrinische Weltchronik im Papyruskodex Goleniščev einzugehen.¹⁸⁸ Hinsichtlich der Mariendarstellung auf Taf. VII verso (**Abb. 12**)¹⁸⁹ hatte schon Josef Strzygowski den „außerordentlichen Wert für die Entwicklung des Marienbildes“ betont.¹⁹⁰ Umstritten ist jedoch die Datierung der vorliegenden Fassung der Weltchronik. Otto Kurz plädierte mit paläographischen Argumenten für eine Entstehungszeit um 700.¹⁹¹ Kurt Aland und Hans-Udo Rosenbaum gaben hingegen – ebenfalls aus paläographischen Gründen – dem 6. Jahrhundert den Vorzug und brachten die Datierungsproblematik auf den Punkt:¹⁹² „Die Kunsthistoriker votieren zumeist für eine Entstehung im V. Jhdt., die Paläographen treten zumeist für ein (100 Jahre) späteres Datum ein (...) Die Diskussion krankt z. T. daran, daß zwischen Entstehungszeit der Chronik und Entstehungszeit der Handschrift nicht immer sauber geschieden wird“. Auf Tafel VI verso ist das späteste historische Ereignis der Chronik abgebildet, die Zerstörung des Serapeions von Alexandria (391) durch Bischof Theophilus,¹⁹³ womit zunächst nur ein *terminus post quem* für einen möglichen Archetypus der vorliegenden Fassung der Chronik gewonnen ist. Die malerische Qualität aller Fragmente läßt eine Vorlage erahnen, die künstlerisch weitaus höher stand als das erwähnte Florentiner Papyrusblatt aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (**Abb. 11**).¹⁹⁴

Um den Papyruskodex bzw. seine Vorlage datieren zu können, müssen wir nach ikonographischen Indizien suchen, die sich zeitlich eingrenzen lassen. Die stehende Maria (ohne Nimbus) mit der Beischrift H AΓΙΑ ΜΑΡΙΑ trägt das Christuskind auf ihrem linken Arm, wobei sie ihre Rechte wie die benachbarte weibliche Figur (Elisabeth?) im „halben“ Orantengestus erhebt (**Abb. 12**).¹⁹⁵ Derselbe Typus einer reich gekleideten und auf einem *faldistorium* sitzenden Verstorbenen mit ihrem Kind im linken Arm und erhobener Rechter findet sich auf einem ägyptischen Grabrelief des 5. Jahrhunderts,¹⁹⁶ das bereits Strzygowski als ikonographische Parallele angeführt hatte.¹⁹⁷ Die klassische Form der stehenden Gottesmutter mit dem Kind auf dem linken Arm und der auf Christus hinweisenden rechten Hand – später als Hodegetria bezeichnet – begegnet erstmals im syrischen Rabbula-Kodex von 586¹⁹⁸ und wenig später im Apsismosaik der Panagia Angeloktistos in Kiti bei Larnaka/Zypern,¹⁹⁹ was nicht ausschließt, daß es ältere „Vorstufen“ gegeben haben könnte. Auf Tafel VII recto ist der greise Zacharias mit dem kleinen Ioannes (mit Nimbus) auf dem Arm dargestellt.²⁰⁰ Der Engel, der den Knaben segnet, ist geflügelt und in

¹⁸⁴ Cod. Theod. 16.10.12 (900 Mommsen).

¹⁸⁵ Zu römischen Lararien siehe das Abbildungsmaterial bei Fröhlich, Lararien und Giacobello, Larari.

¹⁸⁶ Die Quellen bei Kitzinger, Cult of Images 88–95 und Mathews, Emperor 167–168.

¹⁸⁷ Eusebius, Kirchengeschichte VII, 18,4 (672 Winkelman).

¹⁸⁸ Moskau, Staatliches Museum der bildenden Künste (Pushkin-Museum), Inv. 310 und Wien, Österreichische Nationalbibliothek, P. Vindob. K 11630: Bauer – Strzygowski, Weltchronik; Horak, Papyri 97–102, Nr. 19: Ein neues Fragment der alexandrinischen Weltchronik, Taf. 6; 235–237, Nrn. 78–106; Sörries, Buchmalerei 81–86, Taf. 43–46 (ohne Kenntnis der Arbeiten von Kurz [unten Anm. 191] und Horak); Aland – Rosenbaum, Repertorium 1–10. Zuletzt Burgess – Dijkstra, World Chronicle.

¹⁸⁹ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 79–81 (zum Text); 141, 154, 158–161, Taf. VII verso, Fragmente D und E.

¹⁹⁰ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 153.

¹⁹¹ Kurz, Date 17–22.

¹⁹² Aland – Rosenbaum, Repertorium 9, Anm. 2. – Aland – Rosenbaum, Repertorium 1 haben hier die zwischen 392 und dem 8. Jahrhundert schwankenden Datierungsvorschläge zusammengestellt.

¹⁹³ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 122, Taf. VI verso, Fragment B. – Zum Ereignis siehe Thélamon, Païens 255–257, 267–268, 271–272; Baldini, Problemi 97–152; Haas, Alexandria 241–254; Merkelbach, Isis Regina 322–325, 326–327.

¹⁹⁴ Der künstlerische Standard der alexandrinischen Buchmalerei des 5./6. Jahrhunderts ist noch den weniger verkohlten Fragmenten der Cotton-Genesis abzulesen, vgl. Weitzmann – Kessler, Cotton Genesis, Farbt. IV–VIII.

¹⁹⁵ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 158–161 zum Orantengestus.

¹⁹⁶ Kairo, Koptisches Museum, Inv. 8003: Crum, Catalogue 144, Nr. 8702, Taf. LIV; Gabra – Eaton-Kraus, Treasures 175, 275, Nr. 112, Taf. 112.

¹⁹⁷ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 158–161, Abb. 15.

¹⁹⁸ Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Plut. I 56, Blatt 1 verso: Sörries, Buchmalerei 94–100, hier 95, Taf. 51 (mit Bibliographie).

¹⁹⁹ Fischer, Panagia 172–192, Abb. 24, 26–31 (6./7. Jahrhundert).

²⁰⁰ Bauer – Strzygowski, Weltchronik 140, Taf. VII recto, Fragment D.

der üblichen Weise mit Chiton und Himation bekleidet. Anders als der ungeflügelte Verkündigungsenkel auf der Marienseide in Riggisberg (**Abb. 8**) hält er in der vom Mantel verhüllten Linken einen Zeremonienstab. Dieser Engeltypus begegnet in der spätantiken Kunst zwar gehäuft im 6. Jahrhundert,²⁰¹ doch schon der Erzengel Gabriel auf dem Pignattasarkophag (um 400) hielt in derselben Weise einen Stab (**Abb. 4**). Die Illustrationen der erhaltenen Fassung der Weltchronik könnten also durchaus auf eine Vorlage des 5. Jahrhunderts zurückgehen und diese im 6. Jahrhundert (oder, wenn man Kurz folgen will, im 7./8. Jahrhundert) relativ getreu kopiert haben. Für die Marienikonographie bedeutet dies: Darstellungen der stehenden Gottesmutter mit dem Kind auf ihrem linken Arm dürfte es in Ägypten bereits im 5. Jahrhundert gegeben haben.

Unklar ist die ursprüngliche Funktion einiger Reliefs, auf denen regelmäßig die thronende Gottesmutter in zentraler Position erscheint (darunter eines mit einer Galaktotrophousa, unten 83, Nr. 7). Sie werden mehrheitlich dem 6. Jahrhundert angehören und zeichnen sich durch eine ungewöhnliche Ikonographie aus. Auf einem Relief in Kairo sitzt Maria vor einer Säulenarchitektur mit verknoteten Vorhängen in den Interkolumnien.²⁰² Sie wird flankiert von den Apostelfürsten Petros und Paulos und zwei übergroß dargestellten Erzengeln. Das Christuskind auf ihrem Schoß überreicht Paulos zu seiner Linken eine Schriftrolle, während Maria einen Kranz in den Gewandbusch des Petros zu ihrer Rechten legt. Das zweite Relief in Kairo zeigt dieselbe Komposition, doch hält der rechte Apostel die Rolle bereits in Händen.²⁰³ Es wäre sicher verfehlt, hier von „Reliefikonen“ zu sprechen, obgleich wir nicht wissen, wo die Stücke einst angebracht waren. Von besonderem Interesse ist daher ein an der Kathedrale von Adria angebrachtes Relief.²⁰⁴ Hier erhebt die thronende Gottesmutter beide Hände im Orantengestus. In den Resten der Inschrift ist noch der Name eines Abraham (... καὶ Ἀβραάμ) zu lesen. Demnach handelt es sich um ein Votivrelief mehrerer Stifterpersonen zum Dank für die erfolgreiche Fürbitte Marias. Auch die vorgenannten, wie wohl inschriftlosen Exemplare werden Votivgaben gewesen sein. Die einzelnen Kompositionselemente aller genannten Stücke gehen auf diverse spätantik-frühbyzantinische Vorlagen zurück und scheinen monumentale Bildprogramme zu imitieren, die stilistische Umsetzung ist zweifellos ägyptisch.²⁰⁵

Wohl unter dem Druck anhaltender antiheidnischer Maßnahmen seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert machte die Christianisierung der gräko-ägyptischen Stadtbevölkerung des Nillandes zunehmend Fortschritte. Parallel dazu können wir in der gleichzeitigen Grabskulptur eine allmähliche „Verchristlichung“ beobachten, die oft genug mit einer geradezu grotesk anmutenden Auswechslung paganer durch christliche Motive unter Beibehaltung der typisch spätantik-ägyptischen Formensprache einherging.²⁰⁶ An solchen Zwitterbildungen lassen sich die religiöse Ambivalenz der Bewohner in den städtischen Zentren Mittel- und Unterägyptens und ihr zählebiges Beharren an überkommenen paganen Bildmustern aufzeigen.

Dem sepulkralen Bereich gehört auch eine Stele in Berlin an, auf der eine Mutter mit Kind in „versenktem Relief“ dargestellt ist (**Abb. 13**). Einer nicht mehr nachprüfaren Überlieferung zufolge soll das Ritzbild aus Arsinoë (Medinet el-Fayum) stammen und wird ohne die Möglichkeit des sicheren Vergleichs in das 4./5. Jahrhundert datiert.²⁰⁷ Wie bei zahlreichen spätantik-ägyptischen Grabreliefs bilden zwei Säulen mit profilierten Basen, stilisierten Blattkapitellen und einem Architrav (hier durch eine Ritzlinie angedeutet) den Rahmen und evozieren so die Form einer Kultnische bzw. einer Grabädikula. Auffällig ist die reiche Polychromie.²⁰⁸ Dunkelbraune, grüne und hellere Streifen deuten die Kanneluren auf den Säulenschäften an. Vor einem grünen Vorhang zwischen den Säulen sitzt auf einem *faldistorium* mit rotem Kissen eine junge Mutter, die im linken Arm ein nacktes Knäblein hält. Wegen der unklaren Ausarbeitung des Kopfes des Kindes kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, ob es wirklich trinkt oder – wie bei vielen figürlichen Isis lactans-Darstellungen (**Abb. 10 und 11**) – nur in der linken Armbeuge der Mutter

²⁰¹ Siehe dazu jetzt Arbeiter, Entwicklung 57–71.

²⁰² Kairo, Koptisches Museum, Inv. 7815: Beckwith, Sculpture 26, 54, Abb. 112; Severin, Skulptur 250, Abb. 280a; Zibawi, Kunst 55–56, Abb. 49; Brenk, Apse 95–96, Abb. 101.

²⁰³ Kairo, Koptisches Museum, Inv. 7814: Beckwith, Sculpture 26, 54, Abb. 111; Zibawi, Kunst 55–56, Abb. 50; Brenk, Apse 96, Abb. 102.

²⁰⁴ Adria, Kathedrale: Bettini, Rilievo 149–169, Abb. 1; Brenk, Apse 96, Abb. 103.

²⁰⁵ Schließlich können hier noch ein Relief in einer Kairener Privatsammlung (Müller, Isis 34–35, Nr. 17, Abb. 32), ein weiteres Exemplar aus Luxor (Kairo, Koptisches Museum, Inv. 8006) mit reichlich grotesken Zügen erwähnt werden, das bereits dem 7. Jahrhundert angehört: Beckwith, Sculpture 26, 54, Abb. 113; Zibawi, Kunst 54–55, Abb. 51.

²⁰⁶ Severin, Dekor 63–85; Effenberger, Anmerkungen 37–39; Török, Transfigurations *passim*.

²⁰⁷ Staatliche Museen zu Berlin, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. 4726: Wulff, Bildwerke 36, Nr. 79; Kat. Berlin 153–155, Nr. 66 (Arne Effenberger), mit Literatur. – Weitere relevante Literatur in den folgenden Anm.

²⁰⁸ Die unregelmäßige Umrißform und die relativ gut erhaltene Polychromie sprechen m. E. dafür, daß das Ritzbild in die Nische eines Grabbaus eingelassen und somit geschützt war.

liegt, während diese mit der rechten Hand ihre linke Brust umfaßt („Intentionsgestus“).²⁰⁹ Die Mutter ist mit einer langen, ockerfarbenen Tunika bekleidet, die mit rotbraunen, bis zum Gewandsaum herab reichenden Zierstreifen (*clavi*) besetzt ist. Ihr Haupt ist ein wenig zur Seite gewendet und scheint auf den Betrachter gerichtet zu sein. Über das Haar ist ein hellblaues Schleiertuch gelegt. Spuren rotbrauner Farbe erkennt man ebenso im Haar von Mutter und Kind. Links und rechts ihres Kopfes sind zwei große griechische Kreuze in den Bildgrund eingeschnitten.²¹⁰

Noch unlängst konnte man in einem respektablen Ausstellungskatalog unter der Abbildung des Reliefs lesen: „Limestone icon of the Virgin Galaktotrophousa“.²¹¹ Die von Klaus Wessel *in extenso* vorgetragene Auffassung, wonach in dem Ritzbild die älteste Darstellung der Maria lactans erhalten sei,²¹² wurde schon vor Langem widerlegt.²¹³ Die nachgewiesenen Inschriftenreste, die ein ursprünglich paganes, jedoch auf christlichen Grabsteinen ebenfalls verwendetes Formular überliefern, und die keineswegs „imperiale“ Farbikonographie erlauben es, in der Dargestellten lediglich eine Verstorbene und in dem Ritzbild nichts anderes als eine Grabstele zu erkennen.²¹⁴ Auch Wessels Versuche, die Stele sowie die Bilder der Maria Galaktotrophousa in den Gebetsräumen der koptischen Klöster von Bawit und Saqqara (**Abb. 14–16**) als Zeugnisse für die dyophysitische Christologie der gräko-ägyptischen Melkiten zu werten, wurden zu Recht zurückgewiesen.²¹⁵ Zwar hat Wessel einige seiner Behauptungen später revidiert,²¹⁶ hielt aber an seiner Deutung des Reliefs als Maria lactans und an seiner Datierung in die Zeit nach dem Konzil von Chalkedon (451) fest.²¹⁷

Doch ungeachtet dessen markiert das Berliner Relief für Ägypten die Nahtstelle, wo das vertraute Bild der stillenden Isis mit dem Horuskind (**Abb. 10**) in einen durch die beiden flankierenden Kreuze als christlich ausgewiesenen Kontext überführt wurde. Freilich, mit Ausnahme des Stillmotivs (selbst wenn hier der „Intentionsgestus“ gemeint sein sollte) als einziges Relikt der Isisikonographie fehlen alle sonstigen Merkmale, die für Isis lactans typisch sind.²¹⁸ Gleichwohl kann nicht ausgeschlossen werden, daß der ikonographische Rückgriff die lebenspendende und den Tod überwindende Macht der Göttin Isis ebenso im Sinne hatte wie die durch die beiden Kreuze angedeutete christliche Heilserwartung.²¹⁹ Durch die Hinzufügung der Kreuze sollte mit der Wahl des reduzierten Bildes der Isis lactans offensichtlich die für die Verstorbene erhoffte Auferstehung zum Ausdruck gebracht werden. Für das heidnisch-christliche Milieu im Fayum ist die Darstellung nicht nur nicht ungewöhnlich, sondern geradezu bezeichnend.

²⁰⁹ Während der linke Arm des Kindes auf dem Schoß der Mutter liegt, ist die Haltung des rechten ebenfalls unklar. Es trifft nicht zu, daß das Kind das Handgelenk der Mutter umgreift, wie Müller, Isis 11 meinte.

²¹⁰ Meiner früher vertretenen Ansicht, daß die Kreuze möglicherweise erst nachträglich eingeschnitten worden sein könnten, hat Török, *Thirty-four Years* 243 zu Recht widersprochen.

²¹¹ Loverdou-Tsigarida, *Sculpture* 238, Abb. 185. – Im begleitenden Text heißt es dazu: „Two of the earliest depictions of the Virgin and Child in the very rare type of the Galaktotrophousa occur in icons made of limestone“. Das eine sei das Berliner Stück, für das zweite Beispiel wird kein Nachweis angegeben, doch kann man erraten, daß es sich um das unten 83, Nr. 7 erwähnte Motivrelief handelt.

²¹² Wessel, Grabstele 149–154; Wessel, Ikonographie 233–239; Wessel, Gottesmutter 185–200, hier 191–200. – Zustimmung: Müller, Isis 34; Müller, Gottesmutter 3. – Wessel hatte allerdings niemals behauptet, daß es sich um eine „Ikone“ handle.

²¹³ Effenberger, Grabstele 158–168, Abb. 1 und 2; Kat. Hamm 114–115, Kat.-Nr. 61 (Arne Effenberger); zuletzt ausführlich Langener, Isis lactans 148–161, Katalog 147, KN 244, Abb. 6.

²¹⁴ Da Wessel meinen vorgenannten Aufsatz nicht kannte, nimmt sich seine Begründung, weshalb die Stele *kein* Grabrelief gewesen sein könne (Wessel, Gottesmutter 188), ziemlich gewunden aus.

²¹⁵ van Moorsel, Gottesmutter 281–288. – Im Übrigen ist mit Uthemann, Christusbild 354–357 darauf hinzuweisen, daß sich keinem Christusbild ablesen läßt, welche Christologie ihm zugrundelag. Das gilt ebenso für Darstellungen der Theotokos.

²¹⁶ Wessel, Gottesmutter 186–187.

²¹⁷ Wessel, Gottesmutter 198–200. – Mit Blick auf den Krater im Thermenmuseum (Abb. 5) schrieb Wessel, Hellenismus 397 (siehe schon Wessel, Gottesmutter 186–187): „Wenn auch meine frühere Annahme, das Motiv der stillenden Gottesmutter sei in Ägypten entstanden, sich nicht mehr aufrechterhalten läßt, so darf doch darauf hingewiesen werden, daß die zartesten und menschlichsten Darstellungen der Galaktotrophousa ägyptisch sind und eindeutig auf die zärtlichen hellenistischen Darstellungen der den Horus-Knaben stillenden Isis zurückzuführen sind“, wobei er sich in Anm. 12 ausdrücklich auf das Berliner Relief und Saqqara, Gebetsraum 1725 (unten 83, Nr 11, Abb. 16) bezog.

²¹⁸ Müller, Isis 34. – Török, *Transfigurations* 272, Abb. 110 (siehe schon Török, *Thirty-four Years* 243) möchte die Berliner Grabstele „independently from the formal affinities with the image of Isis lactans and Maria lactans“ sehen und verweist auf Motivfigürchen stillender Mütter aus dem sepulkralen Bereich bzw. aus Abu Mena, die für Fruchtbarkeit und Mutterschaft stünden. Das Berliner Ritzbild ist jedoch kein Motiv, sondern eine Grabstele. Zutreffend ist jedoch sein Hinweis, daß sowohl Attribute der Isis (Thron, Gewand, Krone) als auch der Maria (Thron, Nimbus) fehlen. Immerhin sitzt auch die Gottesmutter des İstanbuler Fragments (Abb. 3) auf einem *faldistorium*.

²¹⁹ Shepherd Payer, *Virgin Enthroned* 544: „any mother and child could be taken as symbols of rebirth and salvation“.

In den Gebetsräumen des Apollonklosters von Bawit und des Jeremiasklosters von Saqqara begegnen in den ein- oder zweizonigen Apsiden und Gebetsnischen drei Varianten des „autonomen“ Marienbildes:²²⁰ 1.) Thronende Gottesmutter mit dem auf ihrem linken Oberschenkel sitzenden (Abb. 17)²²¹ bzw. stehenden Christuskind,²²² 2.) thronende Gottesmutter mit dem Brustbild Christi in einem Clipeus vor ihrer Brust²²³ oder mit dem stehenden und segnenden Christus in einer Mandorla, die auf dem linken Oberschenkel Marias steht und von ihr mit beiden Händen gehalten wird,²²⁴ und 3.) thronende Gottesmutter als als Galaktotrophousa. Ein weiterer Typus ist die frontal stehende Gottesmutter als Orans mit betend erhobenen Händen (Abb. 18), auf die später zurückzukommen ist. Alle diese Darstellungen werden gewöhnlich in das 6. bis 8. Jahrhundert datiert, doch fehlen auch hierfür exakte Kriterien, die eine genauere Zeitbestimmung erlauben.

In den ägyptischen und nubischen Darstellungen der Maria Galaktotrophousa, die uns hier zunächst interessieren, lassen sich drei Varianten des „Stillens“ sicher nachweisen.²²⁵ Lucia Langener unterschied für alle Isis- und Mariendarstellungen ikonographisch zwischen „linksseitig“ und „rechtsseitig“ (scil. das Kind sitzt auf dem linken oder rechten Oberschenkel der Mutter) sowie zwischen „direktem Stillen“ und dem mehrfach erwähnten „Intensionsgestus“,²²⁶ doch gibt es innerhalb dieser Gruppen signifikante Unterschiede:

VARIANTE 1

Linksseitig, „Intensionsgestus“: (1) Papyrusfragment in Florenz, um 500/550 (Abb. 11).²²⁷ – (2) Kodex New York, Pierpont Morgan Library M 612, Frontispiz fol. 1v, Kloster des Erzengels Michael, Hamuli/Fayum, datiert 892/893.²²⁸ – (3) Kodex New York, Pierpont Morgan Library M 574, Frontispiz fol. 1v, Kloster des Erzengels Michael, Hamuli/Fayum, datiert 897/898.²²⁹ – (4) Kodex New York, Pierpont Morgan Library M 600, Frontispiz

²²⁰ Für Bawit folge ich der heute üblichen Bezeichnung der von Clédât ausgegraben Räume mit römischen und der von Maspéro erforschten mit arabischen Ziffern. – Grundlegend zur Geschichte des Apollonklosters von Bawit noch immer Krause – Wessel, Bawit 570–575.

²²¹ Bawit, Saal 6 (Kairo, Koptisches Museum, Inv. 1220): Maspéro – Drioton, Fouilles VII, 6, 20–23, Taf. XXI, XXII (Aquarellkopie), XXIII–XLIV (Details); Ihm, Programme 200, Kat. LII c; Iacobini, Visioni 59–60 *passim*, Abb. 31 (meine Abb. 17). – Bawit, Gebetsraum VII: Clédât, Monastère I,1, 38–39, ohne Abb.; Ihm, Programme 200, Kat. LII d. – Bawit, Gebetsraum VIII: Clédât, Monastère I,1, 49–52, ohne Abb.; Ihm, Programme 201, Kat. LII e. – Saqqara, Gebetsraum F: Quibell, Excavations II, 67–68, Taf. LIV–LV; Ihm, Programme 206, Kat. LIII d; Rassart-Debergh, Décoration 48–51; Rassart-Debergh, Remarques 213–218, Abb. 2 (Umzeichnung). – Saqqara, Gebetsraum 1719 (Kairo, Koptisches Museum, Inv. 7995): Quibell, Excavations IV, 23, 134, Taf. XXIII,2 (Aquarellkopie); Ihm, Programme 207, Kat. LIII g; Rassart-Debergh, Décoration 69–71; van Moorsel – Huijbers, Repertory 150–153, Taf. C, XIV–XVII. – Saqqara, Gebetsraum 1724 (Kairo, Koptisches Museum, Inv. 8013): Quibell, Excavations IV, 23 (ohne Abb.); Ihm, Programme 207–208, Kat. LIII i; Rassart-Debergh, Décoration 73–75. – Saqqara, Gebetsraum 1727: Quibell, Excavations IV, 22, 134, Taf. XXIV; Ihm, Programme 208, Kat. LIII k; Rassart-Debergh, Décoration 82–84; van Moorsel – Huijbers 160–164, Taf. XXIII–XXVa.

²²² Bawit, Gebetsraum III: Clédât, Monastère I,1, 23–24, Taf. XX,1 (Aquarellkopie); Ihm, Programme 199, Kat. LII b; Iacobini, Visioni 44–47 *passim*.

²²³ Saqqara, Gebetsraum D: Quibell, Excavations II, 67, Taf. LIX; Ihm, Programme 206, Kat. LIII c; Rassart-Debergh, Décoration 52–54. – Saqqara, Gebetsraum 1723: Quibell, Excavations IV, 23, 135, Taf. XXV oben; Ihm, Programme 207, Kat. LIII h; Rassart-Debergh, Décoration 71–73; van Moorsel – Huijbers, Repertory 153–156, Taf. XVIII–XIXa.

²²⁴ Bawit, Saal XXVIII: Clédât, Monastère I,2, 154–157, Taf. XCV, XCIII (Aquarellkopie); Ihm, Programme 203, Kat. LII j. – Zur möglichen Bedeutung des auf einer Ikone des 6. Jahrhunderts (Temple Gallery London) dargestellten Motivs gemäß Sapia 7,26 („Denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichts und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Bild seiner Güte“) siehe Barker, Wisdom 108, Abb. 6.1.

²²⁵ Mir sind 21 Darstellungen aus Ägypten und Nubien bekannt. Außer den von Langener, Isis lactans katalogisierten Belegen (KN 251–KN 264), von denen KN 259 entfällt, kommen noch hinzu: Wadi Natrun (Nr. 14), Antonioskloster am Roten Meer (Nr. 18) sowie drei Darstellungen in Kôm H von Alt-Dongola (Nr. 19–21). – Nur in den Schriftquellen faßbare Darstellungen der Theotokos Galaktotrophousa: Davis, Christology 193–194.

²²⁶ Langener, Isis lactans 263–276.

²²⁷ Oben Anm. 177.

²²⁸ Leroy, Manuscrits 94–96, Taf. 31; Depuydt, Catalogue 185–187, Nr. 96, Farbtaf. 12; Langener, Isis lactans, Katalog 159–161, KN 256, Abb. 11; Kat. Hamm 251, Nr. 267, Farbbabb. (Lucia Langener); Skalova, Icon 240, Abb. 3b (mit irreführender Bildunterschrift).

²²⁹ Leroy, Manuscrits 96–97, Taf. 34; Depuydt, Catalogue 113–121, Nr. 59, Farbtaf. 11; Langener, Isis lactans, Katalog 161–163, KN 257.

fol. 1v, Kloster des Erzengels Michael, Hamouli/Fayyum, datiert 905/906.²³⁰ – (5) Kodex London, British Library Or. 6782, Frontispiz fol. 1v, aus Ihrit el-Gharbiya/Fayum, datiert 989/990.²³¹

Maria sitzt frontal auf einem Thron (4, 5) oder einer Thronbank (2, 3), und ebenso thront das Kind mit frontal ausgerichtetem Kopf und Oberkörper auf ihrem linken Knie, wobei die Mamilla nur seine Wange berührt. Auf (1) scheint das Kind in der linken Armbeuge zu liegen. Die rechte Hand des Kindes segnet (4, 5), ist ausgestreckt (3) oder umfaßt das Handgelenk des die Brust darreichenden Arms (2); in der Linken hält es stets eine Schriftrolle. In einem Fall (5) ist die Mamilla bis an die Lippen des Kindes herangeführt, was nur beim direkten Stillen begegnet, wo Christus jedoch stets zur Seite gewendet sitzt. Wir haben es hier also mit einer Mischform zu tun, zumal das Kind seitlich sitzt, aber aus dem Bild herausschaut.

VARIANTE 2 (UNSICHER)

Rechtsseitig, „Intentionsgestus“: wohl (6) Saqqara, Jeremiaskloster, Gebetsraum 1807, Wandmalerei.²³²

VARIANTE 3

Linksseitig, direktes Stillen: (7) Votivrelief aus dem Fayyum, 7. Jahrhundert.²³³ – (8) Sohag, Der Anba Bischoi (Rotes Kloster), Konche des nördlichen Trikonchos, Wandmalerei, 7./8. Jahrhundert.²³⁴ – (9) Khartum, Wandmalerei, Fragmente, datiert 1005/1039.²³⁵

Das Kind liegt im linken Arm und auf dem Schoß Marias. Nur auf (8) sind seine ausgestreckten Hände erhalten.

VARIANTE 4

Rechtsseitig, direktes Stillen: (10) Saqqara, Jeremiaskloster, Gebetsraum A, 6./7. Jahrhundert, Wandmalerei (**Abb. 14**).²³⁶ – (11) Saqqara, Jeremiaskloster, Gebetsraum 1725, 6./7. Jahrhundert, Wandmalerei (**Abb. 15**).²³⁷ – (12) Bawit, Apollonkloster, Saal 30, 6./7. Jahrhundert, Wandmalerei (verschollen).²³⁸ – (13) Bawit, Apollonkloster, Gebetsraum XLII, 6./7. Jahrhundert, Wandmalerei (**Abb. 16**).²³⁹ – (14) Wadi Natrun, Der es-Surian, Marienkirche, Wandmalerei an der rechten Säule des *hūrus* (χορός), 7.–10. Jahrhundert.²⁴⁰

²³⁰ Leroy, Manuscripts 101–103, Taf. 36; Depuydt, Catalogue 311–314, Nr. 160, Farbtaf. 13; Langener, Isis lactans, Katalog 165–167, KN 258, Abb. 12; Orlandi, Overview 39 (MICH.AP), 73–74 (Clavis cc0396).

²³¹ Leroy, Manuscripts 105–107, Taf. 29,1; Langener, Isis lactans, Katalog 173–175, KN 264, Abb. 13; Kat. Hamm 252, Nr. 270, Farabb (Vrej Nersessian); Kat. London 457, Nr. 305, Farabb (Anthony Eastmond). – Zur darin enthaltenen Homilie des Kyrillos von Alexandria siehe Orlandi, Overview 37 (MERC.AD), 66–67 (Clavis cc0109) und unten 85.

²³² Nicht erhalten: Quibell, Excavations IV, 19 (ohne Abb.); Rassart-Debergh, Décoration 35, Abb. 11,1 (Skizze); Langener, Isis lactans, Katalog 156–157, KN 254 („rechtsseitig? Intentionsgestus“).

²³³ Kairo, Koptisches Museum, Inv. „8006“ (olim Ägyptisches Museum, Inv. 8704): Crum, Catalogue 144, Nr. 8704; Tran Tam Tinh, Isis Lactans 45: „problément plus récente“; Langener, Isis lactans, Katalog 171–173, KN 263; Gabra – Eaton-Krauss, Treasures 111, 273, Nr. 73, Taf. 73. – Falls die Inventarnummer zutrifft, ist 8006 zweimal vorhanden, da auch für das oben Anm. 205 erwähnte Votivrelief aus Luxor angegeben.

²³⁴ Langener, Isis lactans, Katalog 163–164, KN 257a; Bolman, Aesthetics, Taf. 1; Bolman, Red Monastery 263, Abb. 3, 5 und 9. – Bolman, Red Monastery 263, 279 datiert die oberste Malschicht der gereinigten Zonen und somit auch die Galaktotrophousa in der Konche „to circa the seventh or eighth century“.

²³⁵ Khartum, Nationalmuseum, Freskenfragment, field-number 34, Faras 1005–1039: Michałowski, Kathedrale 153–154, Taf. 76; Langener, Isis lactans, Katalog 169–170, KN 261, Abb. 15.

²³⁶ Kairo, Koptisches Museum, Inv. 8014: Quibell, Excavations II, 63–65, 81–82, Taf. XL–XLIII; Rassart-Debergh, Décoration 39–42; van Moorsel – Huijbers, Repertory 129–131, Taf. I–III; Langener, Isis lactans, Katalog 157–158, KN 255, Abb. 8.

²³⁷ Kairo, Koptisches Museum, Inv. 7987: Quibell, Excavations IV, 23, 134, Taf. XXII und XXIII (Aquarellkopie); Rassart-Debergh, Décoration 75–77; van Moorsel – Huijbers, Repertory 156–160, Taf. XX–XXII; Langener, Isis lactans, Katalog 155–156, KN 253, Abb. 9.

²³⁸ Maspéro – Drioton, Fouilles IX, 37–38, Taf. XLII–XLIV; Ihm, Programme 191, 203, Kat. LII k; Langener, Isis lactans, Katalog 168–169, KN 260, Abb. 10.

²³⁹ Clédat, Recherches 522, Abb. 1 (Clédat – Bénazeth, Monastère 45–47 [Ostwand], Abb. 46, 48–51); Ihm, Programme 101, 191, 200, 203–204, 205, Kat. LII. I, Taf. XXV,2; Langener, Isis lactans, Katalog 153–154, KN 251 („rechtsseitig, direktes Stillen?“); Iacobini, Visioni 51–52 *passim*, Abb. 22.

²⁴⁰ Innemée, Iconographical Programm 145, Abb. 2; Gabra, Monasteries 52, Taf. 3.3 (2. Hälfte 7. Jahrhundert); Bolman, Galaktotrophousa 1182, Abb. 2 (Detail); Skalova, Icon 240, Abb. 4b; Bolman, Enigmatic Galaktotrophousa 13, Farbtaf. 1 (im Gegensatz zur Liste 13, Anm. 3, Nr. 9 „secco“ in der Tafelunterschrift „encaustic“). – Zur Kirche siehe Grossmann, Architektur 73 (*hūrus*), 501–503.

Die Gottesmutter sitzt auch hier frontal auf einem Thron (10, 13, 14) oder auf einer Bank (11). Das Kind sitzt nach rechts gewandt auf ihrem rechten Knie, die Mamilla berührt seine Lippen (10, 11, 13, 14). Auf (12) scheint das Kind zu liegen. Maria stützt mit ihrer Rechten seinen Rücken bzw. die Schulter (10, 11) oder hat die Hand unter seinem Gesäß (13, 14). Das Kind umfaßt mit beiden Händen das Handgelenk des darreichenden Arms (10, 11, 13, 14). Bei (14) weist seine Rechte nur zum darreichenden Arm hin. Marias Haupt ist entweder frontal ausgerichtet (10, 14) oder neigt sich dem Kind zu (11, 13). Auf (11) blickt das Kind zur Mutter empor (**Abb. 15**). Im Falle von (13) berührt Maria mit der Linken nicht ihre Brust, sondern weist in der Art der Hodegetria (Dexiokratousa) auf das Kind hin (**Abb. 16**).

Unklar ist der Befund wegen des schlechten Erhaltungszustandes bei folgenden Malereien: (15) Faras, Wandmalerei (Fragment), 11. Jahrhundert.²⁴¹ – (16) Faras, Wandmalerei, 11. Jahrhundert.²⁴² – (17) Esna, Deir Al-Schohada, Nordkirche, Apsis, Wandmalerei, Fragment, um 1170.²⁴³

Zum Schluß ist noch auf zwei ikonographische Sonderfälle einzugehen. Auf einer wohl im 13. Jahrhundert entstandenen Ikone im Antonioskloster am Roten Meer (18) ist Maria als Halbfigur im Typus der Dexiokratousa dargestellt.²⁴⁴ Das Christuskind umfaßt mit seiner rechten Hand Marias linke Brust und trinkt, in seiner linken hält er einen runden Gegenstand, der als Hostie zu deuten ist.²⁴⁵ Zusammen mit den Tafeln der vier Erzengel ist die Ikone der Gottesmutter in einen Rahmen eingefügt, der den *hijāb* der Kapelle der Vier Wesen bekrönt.²⁴⁶ Ungewöhnlich ist auch die Ikonographie der einen von drei Wandmalereien der Galaktotrophousa in Kôm H von Dongola (19–21). Die thronende Maria des einen Bildes (19) ist hier zugleich spinnend und stillend wiedergegeben.²⁴⁷

Wir können also festhalten: Der Typus der Maria Galaktotrophousa begegnet in Ägypten in einem christlich-sepulkralen Kontext erstmals, wenngleich in reduzierter Form, auf dem Berliner Grabrelief und bezieht sich hier auf eine verstorbene Mutter (**Abb. 13**). Voll ausgebildet finden wir ihn auf dem Florentiner Papyrusfragment (oben 82, Nr. 1, **Abb. 11**), dessen höchst unbegabter Zeichner auf ein längst geläufiges Motiv zurückgegriffen haben dürfte.²⁴⁸ Insofern kann nicht ausgeschlossen werden, daß Ägypten einen selbständigen Anteil an der Ausformung des Bildes der Maria lactans hatte, wenngleich die Belege dafür erst seit dem 6. Jahrhundert nachweisbar sind. Die Frage, wo das Bild der Galaktotrophousa letztlich entstanden ist, erscheint angesichts der bisher behandelten Werke aus Ostrom und Ägypten eher müßig, denn streng typologisch betrachtet ist schon die Ikonographie der hellenistisch-römischen („alexandrinischen“) Isis lactans und ihrer Varianten nichts anderes als eine Angleichung des pharaonischen Bildes der stillenden Gottesmutter Isis an die attische Kourotraphos,²⁴⁹ und ebenso sind die verschiedenen Erscheinungsformen der Maria lactans variable Verbindungen aus Kourotraphos, stillender Isis und kaiserlicher Fecunditas.²⁵⁰

²⁴¹ Warschau, Nationalmuseum, Inv. 234.021: Langener, Isis lactans, Katalog 170, KN 262 (linksseitig); Kat. Wien 87–89, Nr. 21 (Bożena Mierzejewska).

²⁴² Khartum, Nationalmuseum, field-number 47: Langener, Isis lactans, Katalog 171, KN 262a (linksseitig?).

²⁴³ Leroy, Peintures 6–10, Taf. 26 und 27 (Umzeichnung); Langener, Isis lactans, Katalog 154–155, KN 252 (linksseitig?).

²⁴⁴ Skalova, Icon 235–264, Abb. 2a.

²⁴⁵ Skalova, Icon 242 gibt hierfür folgende Beschreibung und Deutung: „Immediately beneath this white breast, Christ’s left hand appears as if holding a second breast. Yet, this circular object is painted – like the haloes – with the orpiment. The verses of an early Syrian liturgical hymn come to mind [scil: Oden Salomons 19,1–5, siehe unten 86]: »The Holy Spirit opened her bosom, And mixed the milk of the two breasts of the Father ...« As this second golden breast is of the size and shape of the Coptic Eucharistic Bread, qurbān, it can be concluded that, while being nourished Himself, the Christ-Child simultaneously offers the nourishment – the true Bread of Life, the sacrament, which comes from Heaven“. Von einer „zweiten Brust“ kann hier keine Rede sein. Der Verweis auf die 19. Ode Salomons erscheint mir daher ziemlich weithergeholt.

²⁴⁶ Skalova, Icon, Textabb. 1 (Grundriß der Kirche), Abb. 1 (Gesamtansicht).

²⁴⁷ Martens-Czarnecka, Wall paintings I, 177 (nur erwähnt); Martens-Czarnecka, Wall paintings II, 275, Taf. LIII (nur eines von drei Exemplaren abgebildet).

²⁴⁸ Oben Anm. 177.

²⁴⁹ Hadzisteliou Price, Kourotraphos 34–35, Type III.A.5.c.iv. („Attic Classical and its adaptations“). Über das Berliner Ritzbild urteilte sie (35, Abb. 26) noch ohne Kenntnis seines eindeutig sepulkralen Charakters: „Whatever the Coptic stele in Berlin represents Mary or not, the iconography of Isis Lactans has entered the Christian art indirectly, by the intermediate popular type of the Attic Suckling Kourotraphos“.

²⁵⁰ Hingegen vertrat Langener, Isis lactans 235–276 nach Durchsicht der theologischen Quellen, in denen Maria als stillende Mutter erwähnt wird, die Ansicht, daß „die Ikonologie der Maria lactans nicht durch schriftliche Belege, sondern direkt durch die ägyptische Ikonographie angeregt“ worden sei.

Langener ist in ihrem Buch der Frage nachgegangen, ob eine inhaltliche Verbindung zwischen den Galaktotrophousa-Darstellungen und den Texten in den obenerwähnten Handschriften besteht.²⁵¹ Eine solche findet sich nur in zwei im Kodex London, British Library, Or. 6782 enthaltenen Schriften (oben 82, Nr. 5): in einem Traktat des Epiphanius von Salamis († 403)²⁵² und vor allem in einer Kyrillos von Alexandria (412–444) zugeschriebenen Marienhomilie.²⁵³ Für die entscheidenden Passagen dieser Predigt gebe ich hier die englische Übersetzung von Ernest A. Wallis Budge wieder:²⁵⁴ “Thou didst stretch out thy right arm, thou didst take Him and make to lie on thy left arm (...) thou didst seet Him upon they knees. He lifted up His eyes to thy face. He stretched out His hand, He took thy breast, and He drew into His mouth the milk which was sweeter than manna (...) Having drunk from thy spotless breasts, He called the ‘My Mother’”. Die Predigt gipfelt in dem Satz:²⁵⁵ “God hath given thee His Gift, which is His Son. Thou didst hunger, and He gave thee milk in thy breasts in the heavens”.

Daß Maria im Stillakt dem Kind die ihrer Herkunft nach von Gott stammende Milch spendet und damit zugleich ihren „Hunger“ stillt, war also in Ägypten im 5. Jahrhundert längst *communis opinio*. Die Darstellung illustriert zweifellos den Kyrillos-Text, zumal sich dieser geradezu wie eine Beschreibung und Deutung eines imaginierten Galaktotrophousa-Bildes liest. Besonders der Hinweis, wonach das Kind seine Augen zum Antlitz der Mutter emporhebe, findet im Gebetsraum Saqqara 1725 (oben 83, Nr. 13, **Abb. 15**) eine direkte ikonographische Bestätigung. Trotz der zeitlichen Lücke von über 200 Jahren zwischen der Predigt und dem ältesten erhaltenen Bildzeugnis auf dem Florentiner Papyrusfragment (oben 82, Nr. 1, **Abb. 11**) wird hier ein weiteres Mal deutlich, daß bereits vor dem 6. Jahrhundert Darstellungen der Maria Galaktotrophousa in Ägypten existiert haben werden. Der Abschreiber der Predigt und ebenso der Maler der Galaktotrophousa könnten auf einen zwischen 412 und 444 oder wenig später entstandenen, illuminierten Kodex zurückgegriffen haben. Ich halte es durchaus für denkbar, daß auch auf der obenerwähnten Marienikone von Alexandria eine thronende Isis lactans in Ganzfigur dargestellt war und ihre wunderbare „Auffindung“ der Auslöser gewesen sein könnte, um den Bildtypus künftig für Maria in Anspruch zu nehmen. Welche Maßnahme wäre wohl geeigneter gewesen, die allgegenwärtige Übermutter des Nillandes ein für alle Mal zu entthronen?

Die ikonographische Abhängigkeit der Maria Galaktotrophousa sowohl vom alexandrinischen Typus der Isis lactans (**Abb. 10**) als auch vom Vorbild der kaiserlichen Fecunditas (**Abb. 6**) stellt uns vor die Frage nach der Bedeutung des Stillakts bzw. der Darreichung der Brust und insbesondere der von Maria gespendeten göttlichen Milch. Mit Blick auf die Predigt des Kyrillos formulierte Langener noch vorsichtig „m. E. eine Anspielung auf die Eucharistie“, ohne diesen naheliegenden Zusammenhang weiter zu verfolgen.²⁵⁶ Aus einer feministisch-theologischen Perspektive hat Gail Paterson Corrington die männlich konnotierten Zeugnisse für den göttlichen Spender der *milk of salvation* in christlichen Quellen untersucht.²⁵⁷ Besonders ausgeprägt findet sich die “inversion of the metaphor of divine nursing” in der 19. Ode Salomos.²⁵⁸ Nach der Lehre der frühen Kirche kam die Milch der Erlösung “not from the divine mother, but from the divine father, in the form of the divine son”.²⁵⁹ Die geringe Zahl von Maria lactans-Darstellungen in den ersten Jahrhunderten christlicher Kunst²⁶⁰ erklärte Corrington u. a. damit, daß die “mataphor of nursing, however, is appropriated to describe the saving activities of the male savior-deity”.²⁶¹ Doch ist das gewiß zu kurz gegriffen. Denn vor allem die Milch-Blut-Logos-Allegorien im Paidagogos

²⁵¹ Langener, *Isis lactans* 245–251.

²⁵² Fol. 10a1–28b2: Wallis Budge, *Miscellaneous II*, 699–716 (englische Übersetzung), fol. 12a1–2 (701) und fol. 26a2–26b1 (714); Müller, *Predigt* 217–223 (Textparaphrase); Langener, *Isis lactans* 249–250; Orlandi, *Overview* 37 (MERC.AD), 61–62 (Clavis cc0144).

²⁵³ Fol. 29a1–36b2: Wallis Budge, *Miscellaneous II*, 718–724 (englische Übersetzung); Müller, *Predigt* 193, 204–207 (Textparaphrase); Langener, *Isis lactans* 249–250; Orlandi, *Overview* 37 (MERC.AD), 66–67 (Clavis cc0109).

²⁵⁴ Wallis Budge, *Miscellaneous II*, 717–718 (fol. 29b1–29b2).

²⁵⁵ Wallis Budge, *Miscellaneous II*, 719 (fol. 31a1–2).

²⁵⁶ Langener, *Isis lactans* 250.

²⁵⁷ Corrington, *Milk* 393–413.

²⁵⁸ Corrington, *Milk* 407–410. – Text und deutsche Übersetzung der 19. Ode: Lattke, *Oden I*, 153–155; kommentierter Text und präzisierte Übersetzung: Lattke, *Oden II*, 91–112; zur Datierung in das frühe 2. Jahrhundert siehe Lattke, *Oden I*, 20–35.

²⁵⁹ Corrington, *Milk* 413. – Zu den diversen Stellen in den Oden Salomos siehe schon Betz, *Eucharistie* 17–18, 174–175.

²⁶⁰ Die Bemerkung zum Berliner Ritzbild 404, Taf. 5 “has no inscription” zeigt, daß die Autorin den Forschungsstand nicht kannte.

²⁶¹ Corrington, *Milk* 412. – Zum Problem androgyner Gottesvorstellungen in christlichen Texten siehe auch Speyer, *Gottesbild* 151–155; Betz, *Eucharistie* 13–18; Winkler, *Überlegungen* 7–29.

des Klemens von Alexandria,²⁶² auf die Corrington nur kurz einging,²⁶³ erweisen den Logos als die eigentliche Milch und zugleich Gott als deren Spender, was Johannes Betz schon 1984 in einer grundlegenden Studie herausgearbeitet und als Hinweis auf die Eucharistie mit speziellem Bezug auf die Taufeucharistie interpretiert hatte:²⁶⁴ Für Klemens ist der Logos „sakramentale Milch (36,1; 42,2; 45,2; 47,2) und die sakramentale Milch ist der Logos (42,1; 43,3; 49,3)“.²⁶⁵ Physiologisch betrachtet ist Milch nur eine andere Form der Grundsubstanz Blut:²⁶⁶ „der Logos (36,1; 47,2) wie auch das Blut (nach 47,2) werden als Milch allegorisiert, d. i. konkret-symbolisch mit dem anderen Namen ‚Milch‘ belegt (...) Entscheidend bleibt bei alledem für Klemens, daß die Eucharistie, ob als Blut oder ob als Milch ausgesagt, Vehikel des Logos, ja der Logos selbst ist“.²⁶⁷ Zugleich ist der Logos selbst die Mutter (42,3), aus deren Brüsten „die eucharistische Milch hervor strömt (46,1; 43,3; III 101,3).“²⁶⁸ Darüber hinaus ist die Eucharistie „die Milch des Vaters aus dessen Brust, dem Logos, und sie ist identisch mit Jesu Fleisch und Blut“.²⁶⁹

Wie aus der auch in Ägypten befolgten Kirchenordnung des Hippolytus von Rom († 235) hervorgeht, war es offenbar seit dem 3. Jahrhundert üblich, den frisch Getauften im Rahmen der anschließenden Eucharistiefeyer in zwei gesonderten Kelchen zuerst Wein und dann ein Gemisch aus Milch und Honig zu trinken zu geben.²⁷⁰ Milch und Honig werden in der patristischen Literatur in einen deutlichen Bezug zur endzeitlich Verheißung gesetzt, wonach Gott sein Volk in ein Land führen werde, das „von Milch und Honig fließt“.²⁷¹ Die Neugeburt durch die Taufe erhielt hierdurch womöglich schon früh einen eschatologischen und soteriologischen Bezug auf das künftige Dasein nach dem Tode.²⁷²

Für das Verständnis der ägyptischen Darstellungen der Maria Galaktotrophousa hat unlängst Elizabeth S. Bolman einen plausiblen Vorschlag unterbreitet.²⁷³ Anhand der Milch-Allegorien des Klemens von Alexandria und weiterer Quellen wie der erwähnten Marienpredigt des Kyrillos kam sie zu dem Ergebnis, daß in der Bedeutung der Milch als Hinweis auf den in der Eucharistie aufgenommenen Logos der eigentliche Sinn der Bilder zu suchen sei: „The *galaktotrophousa* functioned principally as a metaphor for the Eucharist“.²⁷⁴ Bezogen auf die genannten Darstellungen schlußfolgerte sie:²⁷⁵ „the intended message of this iconographic type was one which divested Mary of power, while showing Christ drinking the Logos provided by God“. Diese Deutung ist naheliegend, und sie wäre wohl kaum möglich gewesen ohne die von früheren Forschern wie Annewies van de Bunt oder Betz geleisteten Vorarbeiten, auf die Bolman jedoch mit keinem Wort eingeht.²⁷⁶

Es fragt sich allerdings, ob damit bereits alles erklärt ist. Denn lediglich an der linken Säule des *hūrus* der Marienkirche von Der es-Surian (oben 83, Nr. 14) begegnet eine Maria Galaktotrophousa in unmittelbarer Nachbarschaft zum Ort der Liturgiefeyer, weshalb der Bezug von göttlicher Milch und Eucharistie nur hier evident wird. Auch genügt es nicht, die Darstellungen der Galaktotrophousa in Bawit und Saqqara isoliert zu betrachten. Denn zum einen stehen selbst die sehr kleinen Einzelbilder in den Gebetsnischen der Oratorien Saqqara A (oben 83, Nr.

²⁶² Clementis Alexandrini Paedagogus I, VI, 34, 3–52, 1 (22, 33–33, 11 Mirkovich – van Winden); BKV Clemens 235–250.

²⁶³ Corrington, Milk 212–213.

²⁶⁴ Betz, Eucharistie 1–26, 167–185, zu Klemens 10–16 und 175 mit den jeweiligen Belegstellen. – Siehe auch Usener, Milch 183–195; Kretschmar, Taufgottesdienst 86–114, hier 109–113; van de Bunt, Milk 27–39. – Jüngere amerikanische Arbeiten (Buell, Making Christians; Engelbrecht, God's Milk) ignorieren Betz.

²⁶⁵ Betz, Eucharistie 10.

²⁶⁶ Betz, Eucharistie 11 mit den Belegstellen.

²⁶⁷ Betz, Eucharistie 11.

²⁶⁸ Betz, Eucharistie 13, 14.

²⁶⁹ Betz, Eucharistie 15.

²⁷⁰ Till – Leipoldt, Kirchenordnung 22/23; Betz, Eucharistie 176–181.

²⁷¹ Die Belege bei Betz, Eucharistie 5, Anm. 29.

²⁷² Betz, Eucharistie 167–181, der jedoch „das Fehlen der eschatologischen Sinndimension der speziellen Taufkelche“ bei Hippolytus konstatierte.

²⁷³ Bolman, Galaktotrophousa 1173–1184; Bolman, Enigmatic Galaktotrophousa 13–22; angekündigt: Elizabeth S. Bolman, The Milk of Salvation? Gender, Audience and the Nursing Virgin Mary in the Eastern Mediterranean.

²⁷⁴ Bolman, Galaktotrophousa 1182.

²⁷⁵ Bolman, Enigmatic Galaktotrophousa 19.

²⁷⁶ Auch Buell, Making Christians und Engelbrecht, God's Milk werden nicht zitiert.

10, **Abb. 14**)²⁷⁷ und 1725 (oben 83, Nr. 11, **Abb. 15**)²⁷⁸ in einem bildlichen Kontext. Maria wird hier beide Male von den Erzengeln Michael und Gabriel flankiert. Damit wird in gewohnter Weise der Himmel als der Ort definiert, in dem Maria selbst residiert. Es ist der Ort, wo – um mit Kyrillos zu sprechen – Gott die Milch in Marias Brust gab. In Gebetsraum Saqqara 1725 umgeben Marias Haupt zudem zwei Büsten der Mönchsväter Jeremias und Henoch, während das Zwischenbogenfeld mit den Köpfen von weiblichen Tugenden besetzt ist. Von Gebetsraum Saqqara A hat sich noch ein Teil der übrigen Dekoration erhalten. An der Nordwand waren vier Mönchsväter und jeweils ein Mönch in Proskynese zu Füßen des Apa Apollon und das Apa Onuphrios dargestellt.²⁷⁹ Dabei handelt es sich um Porträtikonen längst verstorbener Heiliger, die trotz ihrer Gegenwärtigkeit als in die himmlische Sphäre entrückt zu verstehen sind. Onuphrios und Apa Apollon – dieser herausgehoben durch drei große Kreuze neben und über seinem Haupt – sind als Oranten wiedergegeben und vermitteln offenbar als Fürbitter für die Mönche zu ihren Füßen, die hier stellvertretend für die Beter und Benutzer des Oratoriums stehen.²⁸⁰

Zum anderen ist die Galaktotrophousa eine von drei Marientypen, die in den zweizonigen Bildprogrammen von Bawit und Saqqara mit der Theophanie in der Apsiskalotte verbunden wurden.²⁸¹ Allerdings ist für die Galaktotrophousa nur ein einziges Beispiel einer solchen zweizonigen Komposition erhaltenen (Bawit, Gebetsraum XLII, oben 83, Nr. 13, **Abb. 16**). In Bawit, Gebetsraum XXX (oben 83, Nr. 12) war Maria allein in der Nische dargestellt, doch befanden sich auf den seitlichen Wandflächen aufgereichte koptische Heilige. Ansonsten erscheint Maria in den zweizonigen Theophaniebildern entweder als Thronende inmitten von Aposteln und/oder Mönchsvätern (**Abb. 17**)²⁸² oder – nur in Bawit – als Orans im Kreise der Apostel und Heiligen (**Abb. 18**).²⁸³ Stets aber bilden Apsiskalotte und Apsisrundung eine bedeutungsmäßige Einheit, trotz der gelegentlichen Trennlinie zwischen den beiden Zonen.²⁸⁴

Die Theophanie in der Apsiskalotte (**Abb. 17** und **18**), die in Bawit und Saqqara auch als alleiniges Apsisprogramm begegnet und damit ihre primär eigenständige Bedeutung erkennen läßt, beruht auf unterschiedlichen Anregungen aus den Visionen des Ezechiel (1,4–28), des Isaias (6,1–3; 66,1; 66,15) und der Johannesapokalypse (4,6–8). Typische Bildelemente sind – wiewohl variiert und nicht immer in allen Kompositionen vorhanden – der jugendliche Christus,²⁸⁵ der in einer Aureole (Mandorla oder Clipeus) auf einem Gemmenthron oder auf einer Thronbank mit Suppedaneum sitzt, die geflügelten Vier Wesen an den Diagonalen der Aureole, die gemäß Johannesapokalypse 4,8 sechs mit Augen übersäte Flügel haben, der Feuerwagen unter der Aureole bzw. unter dem Thron sowie die mit Augen bedeckten Doppelräder des Feuerwagens. Weitere Bildelemente sind ein geschlossenes Buch

²⁷⁷ Nach van Moorsel – Huijbers, Repertory 129: H. mit Dekoration ca. 90 cm; Br. mit Dekoration ca. 88 cm; Br. Der Nische ca. 50 cm, T. ca. 35–40 cm.

²⁷⁸ Nach van Moorsel – Huijbers, Repertory 156: H. total ca. 100 cm; H. Nische ca. 70 cm; Br. total ca. 90 cm; Br. Nische ca. 30 cm.

²⁷⁹ Kairo, Koptisches Museum, Inv. 7951: Quibell, Excavations II, 64, 82, Taf. XLIV; Rassart-Debergh, Décoration 39–42; van Moorsel – Huijbers, Repertory 131–135, Taf. IV–V; Rassart-Debergh, A propos 187–192; Bolman, Joining the Community 43; Brenk, Apse 86–89, Abb. 95.

²⁸⁰ Nach Grossman, Architektur 277, 278, gehörte Raum A möglicherweise wie die Räume B, D und F zu einem von Nonnen bewohnten Trakt, da in A und F unter den koptischen Heiligen auch Ama Sibylla, die Mitbegründerin des Klosters dargestellt ist; vgl. Rassart-Debergh, Remarques 216–218, Abb. 2 und 3.

²⁸¹ Ihm, Programme 95–108, 198–209, Kat. LII a–o und LIII a–o. – Nur zu Bawit siehe Iacobini, Visioni; zu Saqqara van Moorsel – Huijbers, Repertory 125–186; Zusammenstellung und ikonographische Analysen aller Bildprogramme von Saqqara mit ausführlichen Literaturnachweisen auch bei Wiethager, Jeremias-Kloster 46–75.

²⁸² Bawit, Saal 6 (oben Anm. 221). – Bawit, Gebetsraum III: Ihm, Programme 199–200, Kat. LII b; Iacobini, Visioni 44–47 *passim*; nur aus einer Aquarellkopie bekannt: Clédat, Monastère I,1, Taf. XII,1. – Saqqara, Gebetsräume 1719 (oben Anm. 221), 1723 (oben Anm. 221), 1727 (oben Anm. 221) und 1733: Ihm, Programme 208, Kat. LIII i; Rassart-Debergh, Décoration 77–79; 1740: Ihm, Programme 208, Kat. LIII m; Rassart-Debergh, Décoration 82.

²⁸³ Bawit, Gebetsraum XVII: Clédat, Monastère I,2, 75–77, Taf. XL, XLI (Aquarellkopie), XLII–XLIV (Details); Krause – Wessel, Bawit 570 (auf Grund der Inschriften vor 735 ausgemalt); Ihm, Programme 201–202, Kat. LII f, Taf. XXIII,1; Iacobini, Visioni 47–51 *passim*, Abb. 15–19. – Bawit, Gebetsraum XVIII: Clédat, Monastère I,2, 87–88, Taf. LXII; Ihm 99, 202 Kat. LII g. – Bawit, Saal 20 (Kairo, Koptisches Museum, Inv. 1120): Maspéro – Drioton, Fouilles 31–32, Taf. XXXIA, XXXII (Aquarellkopie), XXXIII–XXXIV (Details); Ihm Programme 202, Kat. LII h (meine Abb. 21). – Bawit, Gebetsraum XLVI: Clédat, Recherches 524, Abb. 3; Ihm, Programme 204, Kat. LII n, Taf. XXIV,1; Iacobini, Visioni 57 *passim*, Abb. 27.

²⁸⁴ Wessel, Himmelfahrt 1234 war allerdings der Ansicht, daß der Streifen die beiden Zonen trenne und keinerlei Beziehungen zwischen den oberen und unteren Darstellungen bestünden. Ebenso betonte Iacobini, Visioni 109 die „indipendenza semantica della parte teofanica“. Formal mag das zwar zutreffen, inhaltlich gewiß nicht. Die Trennlinie fehlt in Bawit, Saal 20 (oben Anm. 283, hier Abb. 21) und Bawit, Gebetsraum XLVI (vorige Anm.).

²⁸⁵ In Bawit, Saal 6 (oben Anm. 221, hier Abb. 19) und Bawit, Saal 20 (oben Anm. 283, hier Abb. 21) ist Christus bärtig.

in der Hand Christi oder ein geöffneter Kodex mit dem Trishagion (das nach Isaias 6,3 und Johannesapokalypse 4,8 von den Vier Wesen gesungen wird), adorierende, die Mandorla haltende oder Kränze darbringende Engel sowie Medaillons mit Sonne und Mond.²⁸⁶

Ikongraphisch leitet sich die „Theophanie des Trishagion“ vom Himmelfahrtsbild des „östlichen“ Typus her.²⁸⁷ Er begegnet in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in zwei Varianten auf den palästinensischen Pilgerampullen.²⁸⁸ Sie zeigen im oberen Teil Christus auf einem Thron sitzend in einer von zwei oder vier Engeln empor getragenen bzw. gehaltenen Mandorla (auf dem Marienbehang in Cleveland sind es nur zwei Engel²⁸⁹) und genau auf der Bildachse darunter die nimbierte Maria als Orans entweder frontal²⁹⁰ oder in seitlicher Stellung²⁹¹ inmitten der zwölf Apostel, die in einer Reihe ruhig stehen oder gestikulierend hintereinander angeordnet sind. Auf einer ganzseitigen Miniatur im syrischen Rabbula-Kodex von 586 steht Christus in der Mandorla, seine Rechte segnet, die Linke hält eine geöffnete Schriftrolle.²⁹² Die Aureole wird oben von zwei fliegenden Engeln gehalten bzw. empor getragen. Darunter bringen zwei herbeifliegende Engel in der Art des *aurum coronarium* auf ihren verhüllten Händen Kronen dar. Unter der Mandorla befinden sich die Doppelräder des Feuerwagens, vier mit Augen übersäte Flügel und die Köpfe der Vier Wesen sowie unterhalb des Feuerwagens die Hand („Stimme“) Gottes – Elemente, die auf den palästinensischen Pilgerampullen regelmäßig fehlen. Mond und Sonne in den oberen Ecken verleihen dem Ereignis eine kosmische Dimension.

Die palästinensischen Ampullen und die Miniatur im Rabbula-Kodex erweitern die ursprünglich eigenständige Bild der Theophanie um die in der Apostelgeschichte (1,9–13) berichtete Versammlung der Apostel auf dem Ölberg, bei der Maria und Paulus allerdings nicht zugegen waren. Neu sind im Rabbula-Kodex auch die beiden hinzugefügten Engel (in der Apostelgeschichte sind es zwei weißgekleidete Männer), deren einer die Jünger um Paulos mit emporgerecktem Arm auf die Erscheinung am Himmel hinweist, während der andere der von Petros angeführten Gruppe das Geschehen erklärt („Dieser Jesus, der aus eurer Mitte in den Himmel empor gehoben wurde, wird in derselben Weise kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt auffahren sehen“). Die Vergegenwärtigung eines fiktiven „historischen“ Geschehens verbindet sich mit der visionären Vorwegnahme der Parusie zu einem zeitlosen Ereignis. Bianca Kühnel hat anhand von Quellen aufgezeigt, daß der Jerusalemer Ölberg als derjenige Ort galt, an dem sich die Himmelfahrt ereignet hatte und die Parusie sich ereignen wird.²⁹³

Einigen Theophaniedarstellungen von Bawit ist in der unteren Zone die frontal stehende Maria mit erhobenen und ausgebreiteten Händen beigeiselt (**Abb. 18**).²⁹⁴ Die Gottesmutter gehört zwar typologisch zum Himmelfahrtsbild vom östlichen Typus, dennoch ist in den Apsiden von Bawit – mit Ausnahme von Gebetsraum XLVI – keine Himmelfahrt dargestellt.²⁹⁵ Zum einen fehlen die beiden Deuteengel gemäß Apostelgeschichte 1,11,²⁹⁶ zum anderen werden die zwölf Apostel in Bawit, Saal 20 (**Abb. 18**)²⁹⁷ um koptische Heilige und die beiden Erzengel Michael

²⁸⁶ Zu den einzelnen Bildelementen siehe die ausführliche ikonographische Untersuchung von Iacobini, *Visioni* 67–211.

²⁸⁷ Zum „östlichen“ Typus des Himmelfahrtsbildes siehe Schrade, *Ikongraphie* 144–152; Wessel, *Himmelfahrt 1232–1239* (vorikonoklastisch); Weitzmann, *Loca sancta* 43–44, Abb. 30; Kühnel, *Ascension*.

²⁸⁸ Grabar, *Ampoules*; Wessel, *Himmelfahrt 1232–1233, 1237–1238*; Weitzmann, *Loca sancta* 43–45; Kühnel, *Ascension*. – Jüngst bekannt gewordene Beispiele mit Himmelfahrtsdarstellung: Kötzsche-Breitenbruch, *Pilgerandenken* 230–231, Taf. 25a (Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum); Engemann, *Pilgerampullen* II, 157–158, Nr. 4, Taf. 7d (Cleveland, Museum of Art, John L. Severance Fund, 1999,46).

²⁸⁹ Oben Anm. 167.

²⁹⁰ Monza Nr. 1, 2, 10,11: Grabar, *Ampoules* 17, 20, 26–27, Taf. III, V, XVII, XIX–XXI. – Bobbio Nr. 13, 18, 19, 20: Grabar, *Ampoules* 38, 40, 42, 43–44 (Sonderform mit Ioannes Prodromos und Zacharias), Taf. XLIV, XLVII, L, LIII.

²⁹¹ Monza Nr. 14, 16 (mit Umschrift EMMANOYHA MEΘ HMΩN ω ΘEωC): Grabar, *Ampoules* 30, 31, Taf. XXVII, XXIX–XX.

²⁹² Florenz, *Biblioteca Medicea Laurenziana*, Cod. Plut. I 56, Blatt 13 verso: Sörries, *Buchmalerei* 94–100, hier 98, Taf. 57 (mit Bibliographie).

²⁹³ Kühnel, *Ascension*. – Zur Himmelfahrtkirche (Imbomon) siehe Bieberstein – Bloedhorn, *Jerusalem* 299–303.

²⁹⁴ Oben Anm. 283. – In Bawit, Gebetsraum XLV erscheint anstelle Marias der Prophet Ezechiel: Clédat, *Recherches* 523, Abb. 2 (Clédat – Bénazeth, *Monastère* 79–86, Abb. 79–83); Ihm, *Programme* 100, 204, Kat. LII m, Taf. XXIV,2; Iacobini 52–57, 107–119, Abb. 24–26, 42.

²⁹⁵ Wie noch Ihm, *Programme* 95–108 meinte; zur grundsätzlichen Kritik siehe Klauser, *Rezension* 175–176; siehe auch Wessel, *Himmelfahrt 1234–1235*; Clédat – Bénazeth, *Monastère* 87–96, Abb. 85–93. – Wessel, *Himmelfahrt 1236* ließ nur Bawit, Gebetsraum XLVI (oben Anm. 283) als Himmelfahrtsbild gelten, da Maria hier aufschaut und die Apostel lebhaft bewegt sind.

²⁹⁶ Worauf Ihm, *Programme* 99 selbst hinwies. – Sie fehlen auch auf den palästinensischen Pilgerampullen.

²⁹⁷ Oben Anm. 283.

und Gabriel erweitert, wobei letztere keine besondere (deutende) Funktion haben.²⁹⁸ Angesichts der sich vollziehenden Theophanie ist Maria hier ewig-präsente Fürbitterin und Vermittlerin zwischen den mönchischen Betern und dem in seiner vollen Herrlichkeit am Himmel erscheinenden Christus.

Vergleichbare monumentale Darstellungen sind im byzantinischen Raum nicht erhalten.²⁹⁹ Wir kennen aus der fraglichen Zeit aus dem östlichen Bereich ohnehin nur die Apsismosaiken in der Marienkirche des Sinaiklosters (nach 548)³⁰⁰ und in der Panagia Angeloktistos in Kiti bei Larnaka/Zypern (6./7. Jahrhundert).³⁰¹ Die für Konstantinopel vorauszusetzenden Apsiskompositionen in den zahlreichen justinianischen Kirchenneubauten sind nicht erhalten. In der Forschung wird jedoch überwiegend die Ansicht vertreten, daß die Bilder der palästinensischen Pilgerampullen und ebenso die Himmelfahrtsminiatur im Rabbula-Kodex auf monumentale Bildprogramme an den *loca sancta* zurückgehen, für die nun wiederum Konstantinopler Einfluß angenommen wird.³⁰² Zudem zeigt das Marienbild in der Apsis der Sergioskirche von Gaza – wenn die oben (69) vorgeschlagene Übersetzung von κόλπος zutreffend ist –, daß der syro-palästinensische Raum auch bei der Vermittlung des Bildes der Maria Galaktotrophousa eine gewisse Rolle gespielt haben dürfte. Insofern könnten für die Darstellungen in Bawit und Saqqara auch außerägyptische (syrische) Einflüsse angenommen werden, wobei unbekannt bleibt, auf welchen Wegen Vorlagen welcher Art nach Ägypten gelangt sind. In der Kombination der Theophanie mit drei Marientypen sowie den beigegebenen koptischen Heiligen ist jedoch zweifellos eine selbständige Weiterentwicklungen vorgegebener Muster zu beobachten.³⁰³

In allen Darstellungen der thronenden Maria einschließlich der Galaktotrophousa wird primär auf die Inkarnation des Logos (nach monophysitischer Auffassung: des *einen* gott-menschlichen Erlösers) verwiesen. Christa Ihm hatte „alle drei formal zusammenhängenden Programmtypen“ nach ihrem gemeinsamen Symbolgehalt und den innerbildlichen Bezügen untersucht.³⁰⁴ Den Schlüssel zum Verständnis erkannte sie in der Rolle der fürbittenden Maria. Ihre Darstellung im Himmelfahrtsbild der palästinensischen Pilgerampullen wurzle in der Verbindung von Himmelfahrts- (Apostelgeschichte 1,1–14) und Pfingstgeschehenen (Apostelgeschichte 2,1–4), in das Maria als Mitglied der „Ekklesia“ einbezogen worden war.³⁰⁵ Die Zusammenstellung von thronender Maria mit dem Kind und der Theophanie fände ihre Begründung in der Jerusalemer Tradition des Festes der Himmelfahrt, das in der Geburtskirche von Bethlehem gefeiert wurde. Inkarnation und Himmelfahrt Christi wurden hierbei als heilsgeschichtliche Einheit begriffen, weshalb Maria Orans (**Abb. 18**) und die mit dem Kind thronende Gottesmutter (**Abb. 17**) in den zweizonigen Bildprogrammen austauschbar seien.³⁰⁶ Auch im dritten Typus, der Galaktotrophousa, allein (**Abb. 14** und **15**) oder zwischen Aposteln/Heiligen (**Abb. 16**), sah Ihm gemäß ihrer ekklesiologischen Interpretation aller drei Varianten des Marienbildes „den Descensus und den Ascensus des Gottessohnes“ sichtbar verwirklicht.³⁰⁷ Das mag im Prinzip zwar zutreffen, doch gilt hier wieder die Einschränkung, daß in den Theophaniebildern von Bawit und Saqqara keine Himmelfahrt Christi dargestellt ist, sondern die Vorausweisung auf die Parusie Christi. Zudem dürfte die Galaktotrophousa in Verbindung mit der Theophanie (**Abb. 16**) den Bedeutungsgehalt der „normal“ thronenden (**Abb. 17**) und der fürbittenden Maria (**Abb. 18**) noch um einen zusätzlichen, auf die eucharistische Milch der Erlösung hinweisenden Aspekt erweitert haben.

Mit Blick auf die Galaktotrophousa als Sinnbild der Eucharistie und die ekklesiologische Bedeutung Marias kann im Falle der Gebetsräume von Bawit und Saqqara für die Maler und für die sie beauftragenden Klosterinsas-

²⁹⁸ Es sei aber angemerkt, daß in Bawit, Gebetsraum XVII (oben Anm. 281) – wie im Bild des Rabbula-Kodex – der Theophanie zwei Kränze darbringende Engel beigegeben sind, siehe die Detailabbildung bei Iacobini, Visioni, Abb. 17–18.

²⁹⁹ Wohl ebenfalls auf palästinensische Anregungen geht das um 500 entstandene Apsismosaik in der Kirche Hosios David in Thessaloniki zurück; dazu zuletzt Semoglu, Mosaïque (mit der weiteren Literatur).

³⁰⁰ Forsyth – Weitzmann, Monastery 11–16, Taf. CIII–CXXVIII; Ihm, Programme 69–70, 195–197, Kat. L; Elsner, Art 99–123.

³⁰¹ Oben Anm. 199.

³⁰² Grabar, Martyrium 161–164, 185–187; Grabar, Ampoules 45–50 (einschränkend); Ihm, Programme 3 mit Anm. 9, 96–97; Weitzmann, Loca sancta 44; Engemann, Pilgerampullen I, 22–25 (diskutiert die unterschiedlichen Meinungen); vorsichtig Kühnel, Ascension.

³⁰³ Iacobini, Visioni 171–211 vermutet den Ursprung der für Bawit und Saqqara typischen Theophaniebilder in einer verlorenen Komposition in Alexandria. Hingegen tritt Kühnel, Ascension für den bestimmenden Einfluß der palästinensischen Ikonographie ein.

³⁰⁴ Ihm, Programme 102–108.

³⁰⁵ Ihm, Programme 103–104.

³⁰⁶ Ihm, Programme 104–107.

³⁰⁷ Ihm, Programme 107–108. – Es sei angemerkt, daß in Bawit, Gebetsraum XVII (oben Anm. 281) auf der Stirnwand über der Apsis die als *ἁγία ἐκκλησία* bezeichnete Halbfigur einer reich gekleideten und gekrönten Frau mit Kelch und drei Heilige dargestellt sind, vgl. Ihm, ebd. 201.

sen (falls Mönche nicht selbst als Maler tätig waren³⁰⁸) die Vertrautheit mit den allgemeinen theologischen Grundanschauungen vorausgesetzt werden, etwa in der Art, wie wir sie in der obenerwähnten Marienpredigt des Kyrillos finden.³⁰⁹ Die Aporie, wonach der Logos die von Gott gespendete Milch ist und andererseits selbst der Milch bedarf, die Gott in Marias Brust gegeben hat, findet im Bild der Maria Galaktotrophusa ihre Auflösung. Für die mönchischen Beter vor den Bildern bedeutet dies: Ihr fortwährendes und notwendiges Verlangen nach der Eucharistie, der göttlichen Milch der Erlösung, wird beim Anblick der Gottesmutter und des Kindes paradigmatisch gestillt. Insofern läßt sich für das Bild der Galaktotrophusa annehmen, daß die ekklesiologische, soteriologische und die eucharistische Sinnebene hier den gleichen Stellenwert innehatten.

Der übergeordnete Kontext all dieser Bilder ist die Funktion der Oratorien im Rahmen des monastischen Gebets.³¹⁰ Dabei ist zu unterscheiden zwischen einfachen Gebetsräumen, die wohl nur den Bewohnern der angrenzenden Zellen dienten, und Gemeinschaftsoratorien, die von größeren Betergruppen und vermutlich auch von auswärtigen Besuchern benutzt wurden.³¹¹ Bolman hat einige der weitgehend vollständigen Bildprogramme von Bawit und den Kellia analysiert und exemplarisch die vielfältigen Assoziationen aufgezeigt, die diese Räume zu Orten der spirituellen Nachfolge Christi und der Gemeinschaft mit den dargestellten Heiligen werden lassen.³¹² Daseinsauffassung und Selbstbild der ägyptischen Mönchsgemeinschaften waren maßgeblich von eschatologischen Vorstellungen bestimmt.³¹³ Dies legt es nahe, in den komplexen Bildprogrammen von Bawit und Saqqara vor allem eine visionäre „Vorwegnahme des Reiches Gottes“ zu erkennen.³¹⁴ Wie eine Anleitung zur beständigen kontemplativen Verinnerlichung der Bilder lesen sich die Worte des Apa Evagrius in den *Apophthegmata Patrum*, obgleich sich diese auf das monastische Leben in den Kellia beziehen, deren Bildprogramme einem ganz anderen Konzept folgten:³¹⁵ „In der Zelle sitzend nimm deine Gedanken zusammen. Denk an den Todestag! Blicke dann auf die Ertötung des Leibes. Überdenke das Geschick. Nimm Arbeit auf dich. Verachte die Eitelkeit der Welt, damit du allenthalben imstande bist, in dem Vorsatz der Herzensruhe zu verharren und nicht ermattest. Denke an die, die augenblicklich in der Hölle sind (...) Denke endlich auch an die Güter, die den Gerechten aufgespart sind, die Vertrautheit mit Gott dem Vater und Jesus Christus, mit den Engeln und Erzengeln und dem ganzen Volke der Heiligen, das Reich der Himmel, seine Geschenke, seine Freuden und den Genuß daran. Für diese beiden Lese bewahre dir das Gedächtnis“.³¹⁶

Zum Schluß bleibt noch zu prüfen, ob die ekklesiologische, soteriologische und eucharistische Interpretation des Bildes der Galaktotrophusa schon für den Krater im Thermenmuseum (**Abb. 5**) und das Sarkophagfragment in Istanbul (**Abb. 3**) sowie für das 27. Tetrastichon des Prudentius, mithin für die außerägyptischen Zeugnisse aus dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts gelten kann. Hinsichtlich des Kraters stellte Brenk zu Recht fest, daß die Anordnung der beiden Gruppen der Gottesmutter den gleichen Rang und Anspruch auf Verehrung wie Christus zuerkennt.³¹⁷ Doch warum wählte man auf dem Krater und dem Sarkophag, wenn auch in Varianten, für die Gottesmutter den Typus der Kourotrophos bzw. der Galaktotrophusa? Die Antwort kann hier nur lauten: weil das Motiv in der kaiserlichen Fecunditas längst vorgebildet war und offenbar prägnanter als das einfache Thronbild den imperialen Anspruch und vor allem die Gottesmutterchaft Marias zum Ausdruck bringen konnte. Hingegen dürfte das Apsisbild in der Sergioskirche von Gaza bereits die Aussage der Galaktotrophusa-Darstellungen von Bawit und Saqqara im Sinne der eucharistischen Bedeutung der „Milch der Erlösung“ antizipiert haben.

³⁰⁸ Zu Inschriften mit der Berufsangabe „Maler“ siehe Wietheger, Jeremias-Kloster 282.

³⁰⁹ Wallis Budge, *Miscellaneous II*, 719.

³¹⁰ Zur Architektur und Ausstattung: Grossmann, *Architektur* 276–279; zur Diskussion der Frage, ob hier möglicherweise die Eucharistie gefeiert wurde, siehe Brenk, *Apse* 88–90. Immerhin hatte die Nischen in den Gebetsräumen Saqqara, B 709 (mit Halbfigur Christi) und B 733 (Maestas) eine eingesetzte Altarplatte. Zu Gebetsraum B 709 bemerkte Grossmann, *Architektur* 278, daß dieser später zu einer liturgiefähigen Kapelle umgebaut worden sei.

³¹¹ Grossmann, *Architektur* 279–282; zu den Kellia siehe Descœudres, *Mönch* 185–205 und Descœudres, *Repräsentationshaltung* 101–120.

³¹² Bolman, *Joining the Community* 41–56; siehe auch Bolman, *Mimesis* 65–77; Bolman, *Depicting* 408–422; Iacobini, *Visioni* 216–220.

³¹³ Moschos, *Eschatologie*.

³¹⁴ Zu Bawit siehe Moschos, *Eschatologie* 84, 227, 277, 354, 365.

³¹⁵ Descœudres, *Mönch* 185–205; Descœudres, *Repräsentationshaltung* 101–120; Bolman, *Depicting* 408–433; Brooks Hedstrom, *Geography* 756–791.

³¹⁶ Miller, *Weisung* 90–91, Nr. 227.

³¹⁷ Brenk, *Apse* 78, dazu ergänzend: „The deeper meaning of this juxtaposition could lie in the doctrine of the unity of the divine and human natures of Christ, but also the Virgin and the newly evolving devotion towards her are at stake“.

Wie ein der Kaiserin Ailia Eudokia, der Gattin Theodosios II., zugeschriebener Homerozento zeigt, gehörte der an der Brust der Jungfrau, dem sprudelnden Milchquell der Gottesmutter trinkende Menschensohn zu den gängigen literarisch-theologischen Bildern der Inkarnation.³¹⁸ Im Falle des kirchlichen Gebrauchsgegenstands wird sich dem zeitgenössischen Betrachter die im Stillmotiv enthaltene eucharistische Bedeutung wohl kaum mitgeteilt haben, wohl aber die Rolle Marias als θεοτόκος. Anders verhält es im Falle des Konstantinopeler Säulensarkophags, denn auf einem Grabdenkmal liegt der paradigmatische Verweis auf die von Maria und den menschengewordenen Gott-Logos in ihren Armen gespendete „Milch der Erlösung“ durchaus nahe, auch wenn auf das Stillmotiv verzichtet wurde. Hingegen war für die christologische Kernaussage des 27. Tetrastichon („die Mutter staunt über so viele Ehren der Frucht ihres keuschen Leibes und daß sie Gott, den Menschen und auch obersten König geboren hat“) die Vorstellung der Galaktotrophousa eigentlich nicht erforderlich; sie war dem Dichter aber wichtig, weshalb er so prononciert die Lage des Christuskindes *sub virginis ubere* hervorgehoben und Maria ausdrücklich als *Dei genetrix* bezeichnet hat.

Will man ein abschließendes Fazit ziehen, so dürfte anhand der Denkmäler deutlich geworden sein, daß die Marienfrömmigkeit in Ägypten wie auch anderswo im spätantiken Imperium schon lange vor dem Konzil von Ephesos und noch bis weit in das 6. Jahrhundert außerhalb der Kirche, das heißt in den sozialen Milieus der mittelständischen Stadtbewohner – also in der Privatsphäre des „Volkes“ – fest verankert war. Wir finden Mariendarstellungen im Grabbereich, auf kirchlichem Gerät und – vor allem in Ägypten – auf Gegenständen des Alltagslebens mit zum Teil eigenständigen bildlichen Lösungen, die aus dem überkommenen ikonographischen Fundus schöpften. Ob bereits die Theonaskirche das Marienpatrozinium besaß, läßt sich aus den Quellen nicht bestätigen. Die Geschichte von der Marienikone in Alexandria könnte den bald nach 400 einsetzenden Übergang zu einer kirchlich sanktionierten Bildverehrung reflektieren. Doch bereits vor diesem Zeitpunkt müssen wir mit der Existenz christlicher Bilder und ihrer Verehrung im privaten häuslichen Bereich rechnen. Die Apsis- und Nischenkompositionen von Bawit und Saqqara belegen eine voll ausgebildete ekklesiologische, soteriologische und für das Galaktotrophousa-Bild zudem eine prononcierte eucharistische Programmatik mit besonderem Bezug auf das monastische Dasein.

LITERATUR

1. SCHRIFTQUELLEN

- Abū I-Makārim (Samuel)
 Bishop Samuel (Hg.), Abu al Makarem, History of the Churches and Monasteries in Lower Egypt in the 13th Century, Kairo 1992
- Aland – Rosenbaum, Repertorium
 Kurt Aland – Hans-Udo Rosenbaum (Hrsg.), Repertorium der griechischen christlichen Papyri 2: Kirchenväter-Papyri, Berlin–New York 1995
- Alvaros Campos, Corpus
 Sergius Alvaros Campos, Corpus marianum patristicum, Pars 1: Scriptores qui usque ad Nicaeno concilium fuerunt; Pars 2: Scriptores orientales qui a concilio Nicaeno usque ad concilium Ephesenum fuerunt, Burgos 1970
- Anthologia graeca (Beckby)
 Anthologia graeca, ed. Hermann Beckby, 2. Aufl. München 1966–1968
- Asterius of Amasea, Homilies (Datema)
 Asterius of Amasea, Homilies I–XIV. Text, introduction and notes by Cornelis Datema, Leiden 1970
- Athanasius, Apologia contra Constantium (Szymusiak)
 Athanase d'Alexandrie, Deux Apologies à l'empereur Constance pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jan M. Szymusiak (Sources chrétiennes 56bis), Paris 1987
- Bianchi, Maria
 Maria. Testi teologici e spirituali dal I al XX secolo a cura della Comunità di Bose. Con un saggio introduttivo di Enzo Bianchi, ³Mailand 2001

³¹⁸ Siehe die in Versen abgefaßte Inhaltsangabe in der Anthologia graeca I, 119 (176–179 Beckby).

BKV Clemens

Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Band 7), Kempten–München 1934 (siehe auch <http://www.unifr.ch/bkv/buchh198.htm>)

Breydy, Annalenwerk

Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrian. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿīd ibn Batrīq um 935 A. D. Übersetzt von Michael Breydy (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 472, Scriptores Arabici 44–45), Löwen 1985

Bringel, Sophrone

Pauline Bringel, Sophrone de Jérusalem. Panégyrique des Saints Cyr et Jean. Réédition et traduction d'après de nouveaux manuscrits (Patrologia Orientalis 511, N° 226), Turnhout 2008

Cappozzo, Vergine

Mario Cappozzo, La Vergine Maria in Egitto. Antologia di testi, Rom 2009

Choricus Gazaeus, Opera (Foerster – Richtsteig)

Choricus Gazaeus, Opera, ed. Richard Foerster – Eberhard Richtsteig, Leipzig 1929 [Nachdruck: Stuttgart 1972]

Clementis Alexandrini Paedagogus (Marcovich – van Winden)

Clementis Alexandrini Paedagogus, ed. M[iroslav] Marcovich adiuvante J[acobus] C. M. van Winden (Supplements to Vigiliae Christianae 61), Leiden–Boston 2002

Cod. Theod. (Mommsen)

Theodosiani libri XVI cum constitutibus Sirmondianis, ed. Theodor Mommsen, Berlin 1962 [Nachdruck der 2. Aufl. von 1954]

Cullmann, Protoevangelium

Oscar Cullman, Protoevangelium des Jakobus, in: Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, 1. Bd. Evangelien, Berlin 1970, 277–290

Delius – Rosenbaum, Texte

Walter Delius, Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche, 2., neubearb. u. erw. Aufl. von Hans-Udo Rosenbaum (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 178), Berlin–New York 1973

Donner, Pilgerfahrt

Herbert Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert), Stuttgart 2002

Emmel, Shenoute

Stephen Emmel, Shenoute's literary corpus 2 (Corpus scriptorum Christianorum orientalium 600, Subsidia 112), Leuven 2004

Epiphanius, Panarion (Holl – Dummer)

Epiphanius III. Panarion haer. 65–89. De fide. Hrsg. von Karl Holl. 2., bearbeitete Auflage hrsg. von Jürgen Dummer, Berlin 1985

Eusebius, Kirchengeschichte (Winkelman)

Eusebius, Werke, Bd. 2: Die Kirchengeschichte, Teil 1–3, 2., unveränd. Aufl. von Friedhelm Winkelman (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte N.F. 6,1–3), Berlin 1999

Evetts, History

Severus of Al'Ashmunine (Hermopolis), History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria, 1: Saint Mark to Theonas (300). Arabic text edited, translated and annotated by B[asil]. Evetts (Patrologia Orientalis 1,2), Paris 1948 (URL: http://www.tertullian.org/fathers/severus_hermopolis_hist_alex_patr_01_part.1.htm)

Festugière, Vie

André Jean Festugière – Lennart Rydén, Leontius de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et vie de Jean de Chypre (Bibliothèque archéologique et historique 95), Paris 1974

Gallay, Briefe

Gregor von Nazianz, Briefe. Hrsg. von Paul Gallay (GCS 53), Berlin 1969

Gambero, Mary

Luigi Gambero, Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought, San Francisco 1999

Garitte, Calendrier

Gérard Garitte, Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle) édité, traduit et commenté (Subsidia Hagiographica 30), Brüssel 1958

Gharib, Testi mariani

Georges Gharib (Hrsg.), Testi mariani del primo millennio 1. Padri e altri autori greci, ²Rom 2001

Grégoire, Discours (Mossay)

Grégoire de Nazianze, Discours 24–26. Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine (Sources chrétiennes 284), Paris 1981

Julian, Contra Galilaeos (Masaracchia)

Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Masaracchia (Testi e commenti 9), Rom 1990

Lattke, Oden I

Michael Lattke, Oden Salomos. Übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani 19), Freiburg usw. 1995

Lattke, Oden II

Michael Lattke, Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar, Teil 2: Oden 15–28 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 41,2), Freiburg (Schweiz)–Göttingen 2001 (englische Ausgabe: Michael Lattke, Odes of Salomon. A commentary. Translated by Marianne Ehrhardt, ed. by Harold W. Attridge, Minneapolis 2009)

Lefort, Catéchèse

L[ouis]. Th. Lefort, Catéchèse christologique de Chenoute, in: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 80,1 (1955) 40–45

Miller, Weisung

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Übersetzt von Bonifaz Miller, Leipzig 1974

Müller, Predigt

Caspar D. G. Müller, Die alte koptische Predigt. Versuch eines Überblicks (Diss. Heidelberg), Darmstadt 1954

Orlandi, Omelie

Tito Orlandi, Omelie copte. Scelte e tradotte, con una introduzione sulla letteratura copta (Corona Patrum 7), Turin 1981

Renoux, Codex arménien

Athanase Renoux, Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes (Patrologia Orientalis 36,2, No. 168), Paris 1971

Schneider, Kindheitsevangelien

Evangelia infantiae apocrypha – Apocryphe Kindheitsevangelien. Übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider (Fontes Christiani 18), Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1995

Sieben, Reden

Gregor von Nazianz, Orationes Theologicae. Theologische Reden. Übersetzung und eingeleitet von Hermann Josef Sieben (Fontes Christiani 22), Freiburg usw. 1996

Till – Leipold, Kirchenordnung

Walter Kurt Till – Johannes Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 58), Berlin 1954

Wallis Budge, Miscellaneous I, II

Ernest A. Wallis Budge, Coptic Texts, vol. 5,1–2. Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt, London 1915 [Nachdruck New York 1977]

Wilkinson, Jerusalem pilgrims

John Wilkinson, Jerusalem pilgrims before the crusades, ²Warminster 2002 (Reprint 2011)

Williams, Panarion

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III (Sects 47–80, De Fide), translated by Frank Williams (Nag Hammadi and Manichaean Studies 36), Leiden–New York–Köln 1994

Worrell, Manuscripts

William H. Worrell, The Coptic manuscripts in the Freer collection (University of Michigan studies, Humanistic series 10), New York–London 1923 [Nachdruck: New York–London 1972]

2. SEKUNDÄRLITERATUR

Ägypten und Nubien

Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996, Bd. 1: Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben. Hrsg. von Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried G. Richter, Sofia Schaten, Wiesbaden 1999

Alborino, Silberkästchen

Verena Alborino, Das Silberkästchen von San Nazaro in Mailand (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Archäologie Heft 13), Bonn 1981

Alexandrie médiévale

Christian Décobert – Jean-Yves Empereur (Hgg.), *Alexandrie médiévale 1 (Études alexandrine 3)*, Kairo 1998

Al-Rawi-Kövari, Verkündigungsszene

Melina Al-Rawi-Kövari, Die Verkündigungsszene in der frühbyzantinischen Kunst – unter besonderer Berücksichtigung der Koptischen Kunst, in: *Journal of Coptic Studies* 9 (2007) 111–159; 19 (2008) 113–165

Antanassova, Mariology

Antonia Antanassova, Did Cyril of Alexandria Invent Mariology?, in: *Maunder, Cult* 105–125

Arbeiter, Entwicklung

Achim Arbeiter, Die Entwicklung der Engeldarstellungen in der frühchristlichen Kunst, in: *Der Koran in seinem religiösen und kulturellen Umfeld*. Hrsg. von Tilman Nagel unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 72), München 2010, 1–74

Atiya, Theonas

Aziz S. Atiya, Theonas, in: *Coptic Encyclopedia* 7, 2244–2247

Auth, Intarsia

Susan H. Auth, An Intarsia Glass Panel of Thomas and the Cross: Egyptian and Roman Interaction in the Late Antique, in: *Colum Hourihane (ed.), Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, University Park, PA, 2007, 133–146

Avner, Initial Tradition

Rina Avner, The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar, in: *Brubaker – Cunningham, Cult* 9–29

Bagatti, Discoveries

Bellarmino Bagatti – Micheal Piccirillo – Albert Prodomo, New discoveries at the tomb of Virgin Mary in Gethsemane (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 17), Jerusalem 1975

Baldini, Problemi

Antonio Baldini, Problemi della tradizione sulla ‘distruzione’ del Serapeo di Alessandria, in: *Rivista storica dell’antichità* 15 (1985) 97–152

Baldovin, Worship

John F. Baldovin, The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy (*Orientalia Christiana Analecta* 228), Rom 1987

Barker, Wisdom

Margaret Barker, Wisdom Imagery and the Mother of God, in: *Brubaker – Cunningham, Cult* 92–108

Bartoletti, Madonna

Vittorio Bartoletti, La Madonna con il Bambino in un papiro Copto di Antinoe, in: *Studi in onore di Luisa Banti*, Rom 1965, 29–31

Bauer – Strzygowski, Weltchronik

Adolf Bauer – Josef Strzygowski (Hrsg.), Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung Goleniščev (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-Hist. Klasse 51, Abh. 2), Wien 1906

Beattie, Mary

Tina Beattie, Mary in Patristic Theology, in: *Boss, Mary* 75–105

Beckwith, Sculpture

John Beckwith, *Coptic Sculpture 300–1300*, London 1963

Begegnung von Heidentum und Christentum

Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten. *Riggisberger Berichte* 1, Riggisberg 1993, 11–19

Benko, Virgin Goddess

Stephen Benko, The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology (*Studies in the History of Religions* 59), Leiden–New York–Köln 1993 [Nachdruck Leiden 2004]

Bergmann, Chiragan

Marianne Bergmann, Chiragan, Aphrodisias, Konstantinopel. Zur mythologischen Skulptur in der Spätantike (Palilia 7), Wiesbaden 1999

Bettini, Rilievo

Sergio Bettini, Um rilievo copto in Adria, in: *Rivista d'arte* 16 (1934) 149–168

Betz, Eucharistie

Johannes Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht, in: *ZKTh* 106 (1984) 1–26, 167–185

Bieberstein – Bloedhorn, Jerusalem

Klaus Bieberstein – Hanswulf Bloedhorn, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft Bd. 3 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B [Geisteswissenschaften] Nr. 100/3), Wiesbaden 1994

Bisconti, Dekoration

Fabrizio Bisconti, Die Dekoration der römischen Katakomben, in: Vincenzo Ficocchi Nicolai – Fabrizio Bisconti – Danilo Mazzeloni, *Römische christliche Katakomben. Geschichte, Bilderwelt, Inschriften*, Regensburg 1998, 71–145

Blanc-Ortolan, Virgo Lactans

Monique Blanc-Ortolan, The Virgo Lactans, in: *Coptic Encyclopedia* 1, 24

Boak – Peterson, Karanis

Arthur E. R. Boak – Enoch E. Peterson, Karanis. Topographical and Architectural Report of Excavations During the Seasons 1924–28, Ann Arbor, MI, 1931

Bolman, Aesthetics

Elizabeth S. Bolman, Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery in Egypt, in: *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 3 (2006) 1–24

Bolman, Depicting

Elizabeth S. Bolman, Depicting the kingdom of heaven: Paintings and monastic practice in early Byzantine Egypt, in: *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, ed. by Roger Bagnall, Cambridge 2007, 408–433

Bolman, Enigmatic Galaktotrophousa

Elizabeth S. Bolman, The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt, in: Vassilaki, *Images* 13–22

Bolman, Galaktotrophousa

Elizabeth S. Bolman, The Coptic *Galaktotrophousa* revisited, in: *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium II. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden, 27 August–2 September 2000*, ed. by Mat Immerzeel and Jacques Van Der Vliet (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 133), Leuven–Paris–Dudley, MA, 2004, 1173–1184

Bolman, Joining the Community

Elizabeth S. Bolman, Joining the Community of Saints. Monastic Paintings and Ascetic Practice in Early Christian Egypt, in: Sheila McNally (ed.), *Shaping Community. The Art and Archaeology of Monasticism* (*British Archaeological Reports International Series* 941), Oxford 2001, 41–56

Bolman, Milk

Elizabeth S. Bolman, The Milk of Salvation? Gender, Audience and the Nursing Virgin Mary in the Eastern Mediterranean (forthcoming)

Bolman, Mimesis

Elizabeth S. Bolman, Mimesis, Metamorphosis and Representation in Coptic monastic cells, in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 35 (1998) 65–77

Bolman, Red Monastery

Elizabeth S. Bolman, The Red Monastery Conservation Project, 2004 Campaign: New Contributions to the Corpus of Late Antique Art, in: Colum Hourihane (ed.), *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, University Park, PA, 2007, 260–281

Boss, Mary

Sarah Jane Boss (ed.), *Mary. The Complete Resource*, Oxford–New York 2007

Brakmann, Kopten

Heinzgerd Brakmann, Die Kopten – Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie, in: Albert Gerhards – Heinz Brakmann (Hrsg.), *Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*, Stuttgart 1994, 9–27

Brakmann, Σύναξις

Heinzgerd Brakmann, Σύναξις καθολική in Alexandria, in: *JbAC* 30 (1987) 74–89

Breccia, Ricerche

Evaristo Breccia, Le prime ricerche italiane ad Antinoe, in: *Aegyptus* 17 (1938) 286–310

Brenk, Apse

Beat Brenk, The Apse, the Image and the Icon. An Historical Perspective of the Apse as Space for Images (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 26), Wiesbaden 2010

Brenk, Christianisierung

Beat Brenk, Die Christianisierung der spätrömischen Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit, Wiesbaden 2003

Brenk, Mosaiken

Beat Brenk, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom, Wiesbaden 1975

Brenk, Weihwasserbecken

Beat Brenk, Ein frühchristliches Weihwasserbecken in Leiden, in: Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet. Hrsg. in Verbindung mit Otto Feld und Urs Peschlow (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 10), Mainz 1986, Teil 2, 75–79

Brooks Hedstrom, Geography

Darlene L. Brooks Hedstrom, The Geography of Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature, in: Church History 78 (2009) 756–791

Brown, Cult

Peter Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago, IL, 1981; Deutsch: Die Heiligenverehrung. Ihre Entstehung und Funktion in der lateinischen Christenheit, Leipzig 1991

Brubaker, Icons

Leslie Brubaker, Icons before iconoclasm?, in: Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XLV), Bd. 2, Spoleto 1998, 1215–1253

Brubaker – Cunningham, Cult

Leslie Brubaker – Mary B. Cunningham (eds.), The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 11), Aldershot 2011

Brubaker – Haldon, Byzantium

Leslie Brubaker – John F. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era ca. 680–850: A History, Cambridge u. a. 2011

Buell, Making Christians

Denise Kimber Buell, Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy, Princeton, NJ, 1999

Burgess – Dijkstra, World Chronicle

Richard W. Burgess – Jitse H. F. Dijkstra, The 'Alexandria World Chronicle', its *Consularia* and the Date of the Destruction of the Serapeum (with an Appendix on the List of *Praefecti Augustales*, in: Millennium 10 (2013) 39–113

Cameron, Cult

Averil Cameron, The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making, in: Swanson, Church 1–21

Cameron, Early Cult

Averil Cameron, The Early Cult of the Virgin, in: Kat. Athen 3–15

Cameron, Theotokos

Averil Cameron, The Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City finds its Symbol, in: The Journal of Theological Studies, n. s. 29 (1978) 79–108

Cameron, Virgin's Robe

Averil Cameron, The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople, in: Byzantion 49 (1979) 42–56 (wieder abgedruckt: Av. Cameron, Continuity and Change in Sixth-Century Byzance, Aldershot 1981, XVII)

Clédat – Bénazeth, Monastère

Le monastère et la nécropole de Baouît. Notes mises en œuvre et éditées par Dominique Bénazeth et Marie-Hélène Rutschowskaya *et alii* (MIFAO 111), Kairo 1999

Clédat, Monastère I,1

Jean Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît I,1 (MIFAO 12,1), Kairo 1904

Clédat, Monastère I,2

Jean Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît I,2 (MIFAO 12,2), Kairo 1906

Clédat, Recherches

Jean Clédat, Nouvelles recherches à Baouît (Haute-Égypte). Campagnes 1903–1904, in: Comptes rendus des séances d'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Paris 1904, 517–526

Constas, Proclus

Nicholas Constas, Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5, Texts and Translations (Supplements to Vigiliae Christianae 66), Leiden–Boston 2003

Coptic Encyclopedia

Aziz S. Atiya (ed.), The Coptic Encyclopedia, New York 1991

Corrington, Milk

Gail Paterson Corrington, *The Milk of Salvation. Redemption by the Mother in Late Antiquity und Early Christianity*, in: *The Harvard Theological Review* 82,4 (1989) 393–420

Cothenet, Protoévangile

Édouard Cothenet, *Le Protoévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Teil 2: *Principat* Bd. 25 (6. Teilbd. 6 Religion), Berlin–New York 1988, 4252–4269

Crum, Catalogue

Walter Erwing Crum, *Coptic Monuments* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 8001–8741), Kairo 1902

Cutler, Cult

Anthony Cutler, *The Cult of the Galaktotrophousa in Byzantium and Italy*, in: *JÖB* 37 (1987) 334–350

dal Covolo – Serra, Mariologia

Enrico dal Covolo – Aristide Serra (Hgg.), *Storia della mariologia 1 dal modello biblico al modello letterario*, Rom 2009

Davis, Christology

Stephen J. Davis, *Coptic Christology in practice. Incarnation and divine participation in Late Antique and Medieval Egypt* (Oxford early Christian studies), Oxford 2008

Davis, Cult

Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Woman's Piety in Late Antiquity*, Oxford 2001

Davis, Fashioning

Stephen J. Davis, *Fashioning a Divine Body. Coptic Christology and Ritualized Dress*, in: *Harvard Theological Review* 98 (2005) 335–362

Davis-Weyer, Komposition

Caecilia Davis-Weyer, *Komposition und Szenenwahl im Dittochaeum des Prudentius*, in: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet*, hrsg. in Verbindung mit Otto Feld und Urs Peschlow, Teil 3 (Römisch-Germanisches Zentralmuseum 10,3), Bonn 1986, 19–29

De Fiore, Maria

Stefano De Fiore, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, in: Wolfgang Beinert – Heinrich Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 1. Theologische Grundlegung – Geistliches Leben, 2., völlig neu bearb. Aufl., Regensburg 1996, 99–147

de Rossi, Ipogeo

G[iovanni]. B[attista]. de Rossi, *Un ipogeo cristiano antichissimo di Alexandria*, in: *Bollettino di archeologia cristiana* 3 (1865) 57–61

de Waal, Apokryphen

Anton de Waal, *Eine Darstellung aus den Apokryphen*, in: *RQS* 1 (1887) 391–393

de Waal, Evangelien

Anton de Waal, *Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst*, in: *RQS* 1 (1887) 173–196

Deckers – Seeliger – Mietke, Katakombe

Johannes Georg Deckers – Hans Reinhard Seeliger – Gabriele Mietke, *Die Katakombe „Santi Pietro e Marcellino“*. Repertorium der Maleiren (Roma Sotterranea Cristiana 6), Città del Vaticano – Münster 1987

Deckers, Göttlicher Kaiser

J. G. Deckers, *Göttlicher Kaiser und kaiserlicher Gott*, in: F. A. Bauer – N. Zimmermann (Hrsg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter*, Mainz 2001, 3–16

Deckers, Huldigung

Johannes G. Deckers, *Die Huldigung der Magier in der Kunst der Spätantike*, in: *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung. Katalog der Ausstellung des Wallraf-Richartz-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln*, 1. Dezember 1982 bis 30. Januar 1983, Köln 1982, 20–32

Deckers, Musen

Johannes G. Deckers, *Musen II. Christlich*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 25 (2012) 212–220

Deckers, Sepulkralplastik

Johannes G. Deckers, *Theodosianische Sepulkralplastik in Konstantinopel. 380–450 n. Chr.*, in: Fabrizio Bisconti – Hugo Brandenburg (Hrsg.), *Sarcophagi tardoantichi, paleocristiani e altomedievali. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, École Française de Rome*, 8 maggio 2002 = *Monumenti di Antichità Cristiana* 18 (Vatikan 2004), 35–52

Deichmann, Bauten

Friedrich Wilhelm Deichmann, *Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, Baden-Baden 1958

Deichmann, Sarkophag-Probleme

Friedrich Wilhelm Deichmann, Konstantinopler und ravnatische Sarkophag-Probleme, in: BZ 62 (1969) 201–307 (wieder abgedruckt: Friedrich Wilhelm Deichmann, Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte, Wiesbaden 1982, 449–468)

Depuydt, Catalogue

Leo Depuydt, Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library (Corpus van verluchte Handschriften 4), Leuven 1993

Derlien, Asyl

Jochen Derlien, Asyl. Die religiöse und rechtliche Begründung der Flucht zu sakralen Orten in der griechisch-römischen Antike, Marburg 2003

Descœudres, Mönch

Georges Descœudres, Der Mönch und das Bild. Visuelle Umsetzungen von Glaubensvorstellungen im frühen Mönchtum Ägyptens am Beispiel der Kellia, in: Innovation 185–205

Descœudres, Repräsentationshaltung

Georges Descœudres, Zur Entstehung einer Repräsentationshaltung im monastischen Gebet am Beispiel der Kellia, in: Ägypten und Nubien 101–120

Dölger, Marienverehrung

Franz Joseph Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien, in: Antike und Christentum 1,2 (1929) 107–142

Dreher, Kirchenasyl

Martin Dreher, Die Ursprünge des Kirchenasyls und die Gesetzgebung Theodosius' II., in: Hans-Ulrich Wiemer (Hrsg.), Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit (Millennium-Studien 10), Berlin–New York 2006, 151–174

Dresken-Weiland, Repertorium

Repertorium der christlich-antiken Sarkophage Bd. 2. Italien mit einem Nachtrag Rom und Ostia, Dalmatien, Museen der Welt. Bearb. von Jutta Dresken-Weiland, Mainz 1998

Dresken-Weiland, Sarkophagbestattungen

Jutta Dresken-Weiland, Sarkophagbestattungen des 4.–6. Jahrhunderts im Westen des Römischen Reiches (RQS 55. Suppl.bd.), Rom–Freiburg–Wien 2003

Dresken-Weiland, Tischplatten

Jutta Dresken-Weiland, Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit (Studi di Antichità Cristiana 44), Città del Vaticano 1991

Effenberger, Anmerkungen

Arne Effenberger, Anmerkungen zur Kunst, in: Kat. Hamm 31–41

Effenberger, Grabstele

Arne Effenberger, Die Grabstele aus Medinet el-Fajum. Zum Bild der stillenden Gottesmutter in der koptischen Kunst, in: Staatliche Museen zu Berlin. Forschungen und Berichte 18 (1977) 158–168

Elliger, Stellung

Walter Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller) (Studien über christliche Denkmäler 20), Leipzig 1930

Elliott, Mary

J[ames]. K[ith]. Elliott, Mary in the Apocryphal New Testament, in: Maunder, Origins 57–70

Elsner, Art

Jaś Elsner, Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from Pagan World to Christianity, Cambridge 1995

Engelbrecht, God's Milk

Edward Engelbrecht, God's Milk. An Orthodox Confession of the Eucharist, in: Journal of Early Christian Studies 7 (1999) 509–526

Engemann, Deutung

Josef Engemann, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997

Engemann, Pilgerampullen I

Josef Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 16 (1973) 5–27

Engemann, Pilgerampullen II

Josef Engemann, Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen. Erstveröffentlichungen und Berichtigungen, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 45 (2002) 153–169

Faisse-Coue, Diskussion

Christiane Faisse-Coue, Die theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II.: Nestorius, in: Die Geschichte des Christentums, Altertum 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430). Hrsg. von Charles und Luce Pietri, Freiburg–Basel–Wien 2005, 570–626

Firathi, Sculpture

Nezih Firathi, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul. Catalogue revu et présenté par C. Metzger, A. Pralong et J.-P. Sodini (Bibliothèque de l'Institut Française d'Études Anatoliennes d'Istanbul, 30), Paris 1990

Fischer, Panagia

Elisabeth Fischer, Die Panagia Angeloktistos in Kiti auf Zypern. Neue Aspekte zu Bau und Apsismosaik, in: Sabine Rogge (Hrsg.), Begegnungen. Materielle Kulturen auf Zypern bis in die römische Zeit (Schriften des Instituts für interdisziplinäre Zypern-Studien 5), Münster 2007, 151–195

Fittschen, Bildnistypen

Klaus Fittschen, Die Bildnistypen der Faustina minor und die Fecunditas Augustae (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 3. Folge 126), Göttingen 1982

Flury-Lemberg, Textil-Konservierung

Mechthild Flury-Lemberg, Textil-Konservierung im Dienste der Forschung. Ein Dokumentarbericht der Textilabteilung zum zwanzigjährigen Bestehen der Abegg-Stiftung, Bern 1988

Folgerø, Sistine mosaics

Per Olav Folgerø, The Sistine Mosaics of S. Maria Maggiore in Rome: Christology and Mariology in the Interlude between the Councils of Ephesus and Chalcedon, in: Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 21 = N.S. 7 (2008) [2009] 33–64

Förster, Fehldatierung

Hans Förster, Die älteste marianische Antiphon eine Fehldatierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg“ des *Sub tuum praesidium*, in: Journal of Coptic Studies 7 (2005) 99–109

Förster, Transitus

Hans Förster (Hg.), Transitus Mariae. Beiträge zur koptischen Überlieferung. Mit einer Edition von P. Vindob. K 7589, Cambridge Add 1876 8 und Paris BN Copte 129¹⁷ff. 28 und 29 (GCS, N. F. 14. Neutestamentliche Apokryphen II), Berlin–New York 2006

Förster, Überlieferung

Hans Förster, Zur ältesten Überlieferung der marianischen Antiphon „*Sub tuum praesidium*“, in: Biblos. Beiträge zu Buch, Bibliothek und Schrift 44 (1995) 183–192

Forsyth – Weitzmann, Monastery

George H. Forsyth – Kurt Weitzmann, The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian, Ann Arbor, Mich., 1973

Freytag, Theotokosdarstellung

Richard L. Freytag, Die autonome Theotokosdarstellung der frühen Jahrhunderte, Teil 1: Textband; Teil 2: Katalog- und Abbildungsband (Beiträge zur Kunstwissenschaft 5), München 1985

Friedländer, Documents

Paul Friedländer, Documents of Dying Paganism. Textiles of Late Antiquity in Washington, New York, and Leningrad, Berkeley, LA, 1945

Fröhlich, Lararien

Thomas Fröhlich, Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur ‚volkstümlichen‘ pompejanischen Malerei (Römische Mitteilungen, Ergänzungsheft 32), Mainz 1991

Gabra, Monasteries

Gawdat Gabra, Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture, Kairo–New York 2002

Gabra – Eaton-Krauss, Treasures

Gawdat Gabra – Marianne Eaton-Krauss, The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of Old Cairo, Kairo–New York 2005

Gamauf, Untersuchungen

Richard Gamauf, Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat (Wiener Studien zu Geschichte, Recht und Gesellschaft 1), Frankfurt am Main u. a. 1999

Gambero, Maria

Luigi Gambero, Maria nel pensiero dei padri della Chiesa, Turin 1991

Gascou, Églises

Jean Gascou, Les églises d'Alexandrie: questions de methode, in: Alexandrie médiévale 23–44

Gascou, Miracles

Jean Gascou, Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I, 477–479), Paris 2006

Gascou, Origines

Jean Gascou, Les origines du culte des saints Cyr et Jean, in: Analecta Bollandiana 125 (2007) 241–281

Gemmiti, Echi

Dante Gemmiti, Echi dell'Oriente cristiano nel primo carne latino interamente mariano, in: Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 14 (1991) 291–308

Giacobello, Larari

Federica Giacobello, Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico (Il Filarete. Università degli Studi di Milano. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 251, Sezione di archeologia), Mailand 2008

Giamberardini, Culto

Gabriele Giamberardini, Il culto mariano in Egitto, Bd. 1: Sec. I–VI (Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 6), ²Jerusalem 1975

Giamberardini, Titolo

Gabriele Giamberardini, Il 'Sub tuum praesidium' e il titolo 'Theotokos' nella tradizione egiziana, in: Marianum 31 (1969) 324–363

Görg, Mariologie

Peter H. Görg, „Sagt an, wer ist doch diese“. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Dissertationes Theologicae 2), Bonn 2007

Grabar, Ampoules

André Grabar, Ampoules de Terre Sainte. Monza, Bobbio, Paris 1958

Grabar, Martyrium

André Grabar, Martyrium. Recherches sur le cult des reliques et l'art chrétien antique 2: Iconographie, Paris 1946 [Nachdruck London 1972]

Graef, Maria

Hilda Graef, Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg 1964

Grassinger, Marmorkrater

Dagmar Grassinger, Römische Marmorkrater (Monumenta Artis Romanae XVIII), Mainz 1991

Grossmann, Architektur

Peter Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten (Handbuch der Orientalistik 1, 62), Leiden–London–Köln 2002

Haas, Alexandria

Christopher Haas, Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict (Ancient Society and History), Baltimore–London 1997

Hadzisteliou Price, Kouroutrophos

Theodora Hadzisteliou Price, Kouroutrophos. Cults and representations of the Greek nursing deities (Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society 8), Leiden 1978

Hennessy, Children

Cecily Hennessy, Images of Children in Byzantium, Aldershot 2008

Hermann, Bad

Alfred Hermann, Das erste Bad des Heilands und des Helden in spätantiker Kunst und Legende, in: JAC 10 (1967) 61–81

Holman, Rich and poor

Susan R. Holman, Rich and poor in Sophronius of Jerusalem's "Miracles of saints Cyrus and John", in: Susan R. Holman (ed.), Wealth and poverty in early church and Society (Holy Cross studies in patristic theology and history), Grand Rapid, MI, 2008, 103–124

Hopkins, Discovery

Clark Hopkins, The Discovery of Dura-Europos. Ed. by Bernard Goldmann, New Haven–London 1979

Horak, Papyri

Ulrike Horak, Illumierte Papyri, Pergamente und Papiere I (Pegasus Oriens. Materialien zur Kunst und Kultur des Orients und des Christentums bis zum Ende der byzantinischen Epoche), Wien 1992

Horn, Mary

Cornelia B. Horn, Mary between Bible and Qur'an: Soundings into the Transmission and Reception History of the *Protoevangelium of James* on the Basis of Selected Literary Sources in Coptic and Copto-Arabic and Art-Historical Evidence Pertaining to Egypt, in: Islam and Christian-Muslim Relations 18 (2007) 509–538

Iacobini, Visioni

Antonio Iacobini, Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bāwīt, Rom 2000

Ihm, Programme

Christa Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, 2., durchges. und durch Zusätze erw. Aufl., Stuttgart 1992

Illgen, Leinenstoffe

Volker Illgen, Zweifarbig reservetechnisch eingefärbte Leinenstoffe mit großfigurigen biblischen Darstellungen aus Ägypten (Diss. Mainz), Mainz 1968

Innemée, Iconographical Programm

Karel Innemée, The Iconographical Program of Paintings in the Church of al-‘Adra in Deir al-Surian. Some Preliminary Observations, in: Martin Krause – Sofia Schaten (Hrsg.), *Themelia. Spätantike und koptische Studien Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 3), Wiesbaden 1998, 143–153

Jastrzębowska, Marienleben

Elżbieta Jastrzębowska, *Bild und Wort: das Marienleben und die Kindheit Jesu in der christlichen Kunst vom 4. bis 8. Jahrhundert und ihre apokryphen Quellen* (Vorabdruck der Habilitationsschrift), Warschau 1992

Johnson, Thekla

Scott Fitzgerald Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Washington, DC, 2006

Kaesser, Text

Christian Kaesser, Text, Text, and Image in Prudentius’ *Tituli Historiarum*, in: Zimmerl-Panagl – Weber, *Text und Bild* 151–165

Kat. Athen

Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art, ed. by Maria Vassilaki. Benaki Museum, 20 October 2000 – 20 January 2001, Mailand 2000

Kat. Berlin

Arne Effenberger – Hans-Georg Severin, *Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin*, Mainz 1992

Kat. Florenz

Antioe cent’anni dopo. Catalogo della mostra, Firenze, Palazzo Medici Riccardi, 10 luglio – 1° novembre 1998, a cura di Loretta Del Francia Barocas, Florenz 1998

Kat. Hamm

Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil, Gustav-Lübcke-Museum Hamm, 16. Juni bis 13. Oktober 1996, Wiesbaden 1996

Kat. London

Byzantium 330 – 1453. Ed. by Robin Cormack and Maria Vassilaki. Royal Academy of Arts, London 25 October 2008 – 22 March 2009

Kat. New York

Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh century. Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978. Edited by Kurt Weitzmann. The Metropolitan Museum of Art, New York 1979

Kat. Paris

Byzance. L’art byzantin dans les collections publiques françaises. Musée du Louvre 3 novembre 1992 – 1^{er} février 1993, Paris 1992

Kat. Trier

Alexander Demandt – Josef Engemann (Hrsg.), *Imperator Flavius Constantinus – Konstantin der Große*. Ausstellungskatalog Trier 2007, Mainz 2007, Katalog auf CD-ROM

Kat. Wien

Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand. Eine Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien und des Nationalmuseums Warschau. Hrsg. von Wilfried Seipel. Kunsthistorisches Museum Wien 23. Mai bis 15. September 2002, Wien 2002

Kessler, Configuring

Herbert L. Kessler, *Configuring the Invisible by Copying the Holy Face*, in: Herbert L. Kessler – Gerhard Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence*, 1996, Bologna 1998, 129–151

Kiss, Alexandria

Zsolt Kiss, *Alexandria in the fourth to seventh centuries*, in: Bagnall, *Egypt 187–206*

Kitzinger, Cult of Images

Ernest Kitzinger, *The Cult of Images before Iconoclasm*, in: *DOP* 8 (1954) 85–150

Klauser, Gottesgebärerin

Theodor Klauser, *Gottesgebärerin*, in: *RAC* 11 (1982) 1071–1103

Klauser, Rezension

Theodor Klauser, *Rezension von Ihm, Programme*, in: *JAC* 4 (1961) 174–179

Klauser, Rom

Theodor Klauser, *Rom und der Kult der Gottesmutter*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15 (1972) 120–135

Knipp, Christus Medicus

David Knipp, *‘Christus Medicus’ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien der Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts (Supplements to *Vigiliae Christianae* 37), Leiden–Boston–Köln 1998

Koch, Bilderfrage

Hugo Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 27 = N.F. 10), Göttingen 1917

Koch, Sarkophag

Guntram Koch, Frühchristliche Sarkophag (Handbuch der Archäologie), München 2000

Kollwitz – Herdejürgen, Sarkophag

Johannes Kollwitz – Helga Herdejürgen, Die Sarkophag der westlichen Gebiete des Imperium Romanum, 2. Teil. Die ravenatischen Sarkophag (Die antiken Sarkophagreliefs 8), Berlin 1979

Korol, Apsismosaik

Dieter Korol, Zum frühchristlichen Apsismosaik der Bischofskirche von „Capua Vetere“ (SS. Stefano e Agata) und zu zwei weiteren Apsisbildern dieser Stadt (S. Pietro in Corpo und S. Maria Maggiore), in: Bild- und Formensprache der spätantiken Kunst. Hugo Brandenburg zum 65. Geburtstag. Hrsg. von M[artina]. Jordan Ruwe und U[rich]. Real (= Boreas 17 [1994] 121–148

Kötzsche, Marienseide

Lieselotte Kötzsche, Die Marienseide in der Abegg-Stiftung. Bemerkungen zur Ikonographie der Szenenfolge, in: Begegnung von Heidentum und Christentum 183–194

Kötzsche-Breitenbruch, Geburt

Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch, Geburt III (ikonographisch), in: RAC 9 (1976) 172–216

Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken

Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. Drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart, In: Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.bd. 11), Münster 1984, 229–246

Kraeling, Christian Building.

Carl Hermann Kraeling, The Christian Building. The Excavations at Dura Europos (...) Final Report, Bd. 8,2, New Haven 1967

Krause – Wessel, Bawit

Martin Krause – Klaus Wessel, Bawit, in: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst 1 (1966) 568–583

Krausmüller, Making

Dirk Krausmüller, Making the Most: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century, in: Brubaker – Cunningham, Cult, 219–245

Kretschmar, Taufgottesdienst

Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Karl Ferdinand Müller – Walter Blankenburg (Hrsg.), Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 5: Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, 1–348

Kühnel, Ascension

Bianca Kühnel, Ascension and Theophany: Site and Iconography, in: Moshe Sharon (ed.), Jerusalem in the Eschatology Thought of Judaism, Christianity and Islam (im Druck)

Kurz, Date

Otto Kurz, The Date of the Alexandrian World Chronicle, in: Artur Rosenauer – Gerold Weber (Hrsg.), Kunsthistorische Forschungen. Otto Pacht zu seinem 70. Geburtstag, Salzburg 1972, 17–22

Lafontaine-Dosogne, Iconographie

Jacqueline Lafontaine-Dosogne, Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en occident (Académie royale de Belgique. Mémoires de la classe des Beaux-Arts, 2 série, XI.3), 2 vols., ³Brussels 1992

Langener, Isis lactans

Lucia Langener, Isis lactans – Maria lactans. Untersuchungen zur koptischen Ikonographie (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 9), Altenberge 1996

Langener, Untersuchungen

Lucia Langener, Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie, in: Ägypten und Nubien 224–229

Lechner, Maria

Gregor Martin Lechner, Maria, in: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst 6 (2005) 18–114

Lehmann, Bilder

Tomas Lehmann, Echte und falsche Bilder im frühchristlichen Kirchenbau. Zu den Bildpigrammen von Prudentius und Paulinus von Nola, in: Zimmerl-Panagl – Weber, Text und Bild 99–126

Leroy, Manuscrits

Jules Leroy, Les Manuscrits Coptes et Coptes-Arabs illustrés, Paris 1974

Leroy, Peintures

Jules Leroy, Les peintures des couvents du désert d'Esna I. La peinture murale chez les Coptes (MIFAO 94), Kairo 1975

Loverdou-Tsigarida, Sculpture

Katia Loverdou-Tsigarida, The Mother of God in Sculpture, in: Kat. Athen 237–249

Maguire, Garments

Henry Maguire, Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic Textile Design in the Early Byzantine Period, in: DOP 44 (1990) 215–224

Maguire, Magic

Henry Maguire, Magic and the Christian Image, in: Henry Maguire (ed.), Byzantine Magic, Washington, DC, 1995, 51–71; 2. Aufl. 2008

Mango, Origins

Cyril Mango, The origins of the Blachernae shrine at Constantinople, in: Nenad Cambi / Emilio Marin (Hrsg.), Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Split-Porec 25.9.–1.10.1994 (Studi di Antichità Cristiana 54), Città del Vaticano – Split 1998, Bd. 2, 61–76

Mango, Theotokoupolis

Cyril Mango, Constantinople as Theotokoupolis, in: Kat. Athen 17–25

Marinis, Wearing

Vasileios Marinis, Wearing the Bible: An Early Christian Tunic with New Testament Scenes, in: Journal of Coptic Studies 9 (2007) 95–109

Martens-Czarnecka, Wall paintings I

Małgorzata Martens-Czarnecka, Wall paintings from the monastery on Kom H at Old, Dongola, in: Ägypten und Nubien 273 –284

Martens-Czarnecka, Wall paintings II

Małgorzata Martens-Czarnecka, Wall paintings discovered in Old Dongola, in: Stefan Jakobielski – Piotr O. Scholz (Hrsg.), Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches. Studienausgabe Teil 2 (Bibliotheca nubica et aethiopica 7), Warschau 2001, 253–284

Martin, Alexandrie

Annick Martin, Alexandrie à l'époque romaine tardive: l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions, in: Alexandrie médiévale 9–21

Martin, Athanase

Annick Martin, Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373) (Collection de l'École Française de Rome 216), Paris/Rom 1996

Martin, Premiers siècles

Anik (*sic* !) Martin, Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (III^e–IV^e siècles), in: Revue des Études Augustiniennes 30 (1984) 211–225

Martin, Weg

Jochen Martin, Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellungen der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom, Stuttgart 2010

Martiniani-Reber, Tissus

Marielle Martiniani-Reber *et alii*, Musée d'Art et d'Histoire, Genève. Tissus Coptes, 2 Bde., Genf 1991

Maspéro – Drioton, Fouilles

Jean Maspéro – Étienne Drioton, Fouilles exécutées à Baouït par Jean Maspéro. Notes mises en ordre et éditées par Etienne Drioton (MIFAO 59), Kairo 1931

Mathews – Muller, Isis

Thomas F. Mathews – Norman Muller, Isis and Mary in early icons, in: Vassilaki, Images 3–11

Mathews, Clash

Thomas F. Mathews, The Clash of the Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art. Revised and expanded edition, Princeton, NJ, 1999

Mathews, Early Icons

Thomas F. Mathews, Early Icons of the Holy Monastery of Saint Catherine at Sinai, in: Robert S. Nelson – Kristen M. Collins (eds.), Holy Image – Hallowed Ground. Icons from Sinai. The Paul Getty Museum, Los Angeles, November 14, 2006 – March 4, 2007, Los Angeles 2006, 39–55

Mathews, Emperor

Thomas F. Mathews, The Emperor and the icon, in: Imperial art as Christian art. Expression and meaning in art and architecture from Constantine to Justinian (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 15 = n. s. 1, 2001), Rom 2001, 163–177

Maunder, Mary

Chris Maunder, Mary in the New Testament and Apocrypha, in: Boss, Mary 11–46

Maunder, New Testament

Chris Maunder, Origins of the Cult of the Virgin Mary in the New Testament, in: Maunder, Origins 23–39

Maunder, Origins

Origins of the cult of the Virgin, ed. by Chris Maunder, London 2008

McGuckin, Early Cult

John McGuckin, The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth-Century Church, in: Maunder, Origins 1–22

McGuckin, Influence

John Anthony McGuckin, The influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology, in: Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic studies held in Oxford 1991. *Historica, Theologica et Philosophica, Gnostica*, ed. by Elizabeth Livingstone (*Studia Patristica* 24,1), Leuven 1993, 291–299

McGuckin, Paradox

John A. McGuckin, The Paradox of the Virgin-*Theotokos*: Evangelism and Imperial Politics in the Fifth-Century Byzantine World, in: *Maria. A Journal of Marian Theology* 3 (2001) 5–23

McGuckin, St. Cyril

John A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The christological controversy; its history, theology, and texts (*Supplements to Vigiliae christianae* 23), Leiden–New York–Köln 1994

McNally, Syncretism

Sheila McNally, Syncretism in Panopolis? The evidence of the „Mary Silk“ in the Abegg Stiftung, in: *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest. Acts From an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998* (*Papyrologica Lugduno-Batava* 31). Ed. by A[mo]. Egberts, B[rian]. P. Muhs, J[acques]. Van Der Vliet, London–Leiden–Köln 2002, 145–164

Meier, Zeitalter

Mischa Meier, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (*Hypomnemata* 147), Göttingen 2003; 2004

Mell, Hauskirche

Ulrich Mell, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (*Novus Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 77), Göttingen 2010

Merkelbach, Isis Regina

Reinhold Merkelbach, Isis Regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, München–Leipzig 1996

Merkelbach, Isis Regina

Reinhold Merkelbach, Isis Regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (2. verb. Aufl., München–Leipzig 2001, mit nicht zugänglich)

Michałowski, Kathedrale

Kazimierz Michałowski, Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Köln 1967

Mimouni, Aspects

Simon Claude Mimouni, Les aspects prophétiques des développements mariologiques au II^e siècle et leurs trajectoires au VI^e siècle: Quelques remarques et réflexions, in: *Mimouni, Traditions X*, 275–293

Mimouni, Dormition

Simon Claude Mimouni, Dormition and Assumption de Marie. *Histoire des traditions anciennes* (Théologie historique 98), Paris 1995

Mimouni, Histoire

Simon Claude Mimouni, Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie, in: *Marianum* 58 (1996) 111–182 (wieder abgedruckt: *Mimouni, Traditions I*, 1–73)

Mimouni, Question

Simon Claude Mimouni, La question des collyridiennes ou des collyridiens d'Epiphane de Salamine, in: *Miscellanea Patristica. Reverendissimo Domino Marco Starowieyski professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo*, Warschau 2007, 269–287 (wieder abgedruckt: *Mimouni, Traditions XI*, 295–318, danach hier zitiert)

Mimouni, Traditions

Simon Claude Mimouni, Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. *Études littéraires, historiques et doctrinales* (*Supplements to Vigiliae Christianae* 104), Leiden–Boston 2011

Mimouni, Vies

Simon Claude Mimouni, Les *Vies de la Vierge*: Etat de la question, in: *Apocrypha* 5 (1994) 211–248 (wieder abgedruckt: *Mimouni, Traditions II*, 75–115)

Montserrat, Pilgrimage

Dominic Montserrat, Pilgrimage to the shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in late Antiquity, in: David Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, Leiden–Boston–Köln 1998, 257–279, hier 261–266 (Datum des Kultendes)

Moschos, Eschatologie

Dimitrios Moschos, Eschatologie im ägyptischen Mönchtum. Die Rolle christlicher eschatologischer Denkvarianten in der Geschichte des frühen ägyptischen Mönchtums und seiner sozialen Funktion (Studien und Texte zu Antike und Christentum 59), Tübingen 2010

Müller, Gottesmutter

Hans Wolfgang Müller, Die stillende Gottesmutter in Ägypten, in: *Materia Medica Nordmark*, 2. Sonderheft 1963

Müller, Isis

Hans Wolfgang Müller, Isis mit dem Horuskinde. Ein Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter im hellenistischen und römischen Ägypten, in: *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3. Folge 14 (1963) 7–38

Müller, Theotokos

Caspar D. G. Müller, Die Theotokos bei den Kopten in der älteren Zeit, in: *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, hg. von Michael Kohlbacher und Markus Lenski = *Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie* 34 (1994) 125–134

Niewöhner, Sinnbild

Philipp Niewöhner, Vom Sinnbild zum Abbild. Der justinianische Realismus und die Genese der byzantinischen Heiligentypologie, in: *Millennium* 5 (2008) 163–189

Noga-Banai, Trophies

Galit Noga-Banai, *The Trophies of the Martyrs. An Art Historical Study of Early Christian Silver Reliquiaries* (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2008

Orlandi, Overview

Tito Orlandi, *Coptic Texts relating to the Virgin Mary. An Overview*, Rom 2008

Parlby, Marian Art

Geri Parlby, The Origins of Marian Art: The Evolution of Marian Imagery in the Western Church until AD 431, in: *Boss, Mary* 106–129

Parlby, Origins

Geri Parlby, The Origins of Marian Art in the Catacombs and the Problems of Identification, in: *Maunder, Origins* 41–56

Pasi, Affreschi

Silvia Pasi, Gli affreschi della chiesa sotterranea di Deir Abu Hennis presso Antinoe, in: *Studi in memoria di Patrizia Angiolini Martinelli*, a cura di Silvia Pasi (*Studi e scavi* 10), Bologna 2005, 239–262

Pasi, Catacomba

Silvia Pasi, Gli affreschi della catacomba di Karmuz presso Alessandria d’Egitto, in: *Ocnus. Quaderni della Scuola di Specializzazione in Archeologia* 11 (2003) [2004] 169–187

Pellegrino-Roncaglia, Theotokos

Martiniano Pellegrino-Roncaglia, Theotokos, in: *Coptic Encyclopedia* 7, 2255

Peltomaa, Image

Leena Mari Peltomaa, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 440–1453, 35), Leiden–Boston–Köln 2001

Peltomaa, Marien-Predigt

Leena Mari Peltomaa, Die berühmteste Marien-Predigt der Spätantike. Zur chronologischen und mariologischen Einordnung der Predigt des Proklos. Mit einem Anhang von Johannes Koder: Übersetzung der Predigt, in: *JÖB* 54 (2004) 77–96

Peltomaa, Origins

Leena Mari Peltomaa, Towards the Origins of the History of the Cult of Mary, in: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Liturgia et Cultus. Theologica et Philosophica. Critica et Philologica. Nachleben. First Two Centuries* (*Studia Patristica* 40), Leuven–Paris–Dudley, MA 2006, 75–86

Peretto, Sub tuum praesidium

E[lio]. Peretto, Sub tuum praesidium, in: *Encyclopedia of the Early Church*, ed. by Angelo Di Bernardino, Cambridge 1992, Bd. 2, 797

Pesarino, Contributo

Astrid Pesarino, Contributo allo studio del tipo della *Virgo lactans*: il papiro PSI XV 1574 dell’Istituto Papirologico G. Vitelli di Firenze, in: *Latomus* 59 (2000) 640–646

Peschlow, Überlegungen

Urs Peschlow, Überlegungen zur oströmischen Sarkophagskulptur. Ein neues Fragment aus Iznik/Nikaia, in: *Lars M. Hoffmann (Hrsg.), Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, 823–844

Pillinger, Tituli

Renate Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochacon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Denkschriften 142), Wien 1980

Price, Theotokos I

Richard M. Price, Theotokos. The Title and its Significance in Doctrine and Devotion, in: Boss, Mary 56–74

Price, Theotokos II

Richard M. Price, The *Theotokos* and the Council of Ephesus, in: Maunder, Origins 89–103

Proverbio, Figura

Cecilia Proverbio, La figura dell'angelo nella civiltà paleocristiana, Todi 2007

Quatember, Frömmigkeit

Ursula Quatember, *ego Lar sum familiaris...* Private Frömmigkeit und Religionsausübung im Hanghaus 2 in Ephesos, in: Forum Archaeologiae. Zeitschrift für Klassische Archäologie 12, XII (1999), abrufbar unter <http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.trinkl/forum/forum1299/13lar.htm>

Quecke, Horologion

Hans Quecke, Das „Sub tuum praesidium...“ im koptischen Horologion, in: Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie 1 (1971) 9–17

Quibell, Excavations II

James E. Quibell, Excavations at Saqqara 1906–1907, Kairo 1908

Quibell, Excavations III

James E. Quibell, Excavations at Saqqara 1907–1908, Kairo 1909

Quibell, Excavations IV

James E. Quibell, Excavations at Saqqara 1908–1909, 1909–1910, Kairo 1912

Rassart-Debergh, A propos

Marguerite Rassart-Debergh, A propos de trois peintures de Saqqara, in: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 9 (1981) 187–192

Rassart-Debergh, Décoration

Marguerite Rassart-Debergh, La décoration picturale du monastère de Saqqara. Essai de reconstitution, in: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 9 (1981) 9–124

Rassart-Debergh, Icône païenne

Marguerite Rassart-Debergh, De l'icône païenne à l'icône chrétienne, in: La Monde Copte 18 (1990) 39–70

Rassart-Debergh, Peinture

Marguerite Rassart-Debergh, La peinture copte avant le XII^e siècle. Une approche, in: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 9 (1981) 221–279

Rassart-Debergh, Remarques

Marguerite Rassart-Debergh, Quelques remarques iconographiques sur la peinture chrétienne, in: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 9 (1981) 207–220

Roberts, Catalogue

C. H. Roberts, Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester, III: Theological and Literary Texts, Manchester 1938

Rodziewicz, Habitations

Mieczysław Rodziewicz, Les habitations romaines tardives d'Alexandrie à lumière des fouilles polonaises à Kôm-el Dikka (Alexandrie 3), Warschau 1984

Rubin, Mother of God

Miri Rubin, Mother of God. A history of the Virgin Mary, London 2009

Russo, Contributo

Eugenio Russo, Il contributo di Mario Salmi agli studi sull'arte paleocristiana e altomedievale, in: Studi di Storia dell'arte sul Medioevo e il Rinascimento nel centenario della nascita di Mario Salmi (Atti del Convegno Internazionale, Arezzo-Firenze 16–19 novembre 1989), Florenz 1993, 37–125

Rutskowskaya, Textiles

Marie-Hélène Rutskowskaya, The Mother of God in Coptic Textiles, in: Kat. Athen 219–225

Rutskowskaya, Tissus

Marie-Hélène Rutskowskaya, Tissus coptes, Paris 1990

Salmi, Dipinti

Mario Salmi, I dipinti paleocristiani di Antinoe, in: Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 giugno 1943), Florenz 1945, 157–169

Sande, Icon

Siri Sande, The Icon and its Origin in Graeco-Roman Portraiture, in: Lennart Rydén – Jan Olof Rosenqvist (eds.), *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers Read at the Colloquium Held at the Swedish Institute in Istanbul 31 May – 5 June 1992* (Svedish Research Institute in Istanbul, Transaction 4), Uppsala 1993, 75–84

Sande, Pinakes

Siri Sande, Pagan Pinakes and Christian Icons, in: *Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* n.s. 4, 18 (2004) 81–100

Schmidt-Dick, Typenatlas

Franziska Schmidt-Dick, Typenatlas der römischen Reichsprägung von Augustus bis Aemilianus 1. Bd.: Weibliche Darstellungen (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, Denkschriften 309), Wien 2002

Schrade, Ikonographie

Hubert Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg*, hrsg. von Fritz Saxl. Vorträge 1928-1929, Leipzig–Berlin 1930, 66–190

Schrenk, Textilien

Sabine Schrenk, Textilien des Mittelmeerraums aus spätantiker bis frühislamischer Zeit (Die Textilsammlung der Abegg-Stiftung 4), Riggisberg 2004

Schrenk, Typus

Sabine Schrenk, Typus und Antitypus in der frühchristlichen Kunst (JAC Ergänzungsband 21), Münster 1995

Semoglu, Mosaïque

Athanassios Semoglu, La mosaïque de ‘Hosios David’ à Thessalonique. Une interpretation néotestamentaire, in: *Cahiers archéologique* 54 (2012)

Severin, Dekor

Hans-Georg Severin, Zum Dekor der Nischenbekrönungen aus spätantiken Grabbauten Ägyptens, in: *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten. Riggisberger Berichte* 1, Riggisberg 1993, 63–85

Severin, Frühdatierungen

Hans-Georg Severin, Frühdatierungen: Anmerkungen zu Urteilen über Figürliches und Ornamentales, in: Martin Krause – Sofia Schaten (Hrsg.), *ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 3), Wiesbaden 1998, 317–328

Severin, Plastik

Hans-Georg Severin, Oströmische Plastik unter Valens und Theodosius I., in: *Jahrbuch der Berliner Museen* 12 (1970) 211–252

Severin, Reliefs

Hans-Georg Severin, Oströmische Reliefs mit Darstellungen des Abrahamsopfers, in: *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 36 (1971) 29–46

Severin, Skulptur

Hans-Georg Severin, Frühchristliche Skulptur und Malerei in Ägypten, in: Beat Brenk, *Spätantike und frühes Christentum* (Propyläen Kunstgeschichte, Supplementband 1), Frankfurt–Berlin–Wien 1977, 243–247

Shepherd Payer, Virgin

Dorothy Shepherd Payer, Virgin Enthroned, in: *Coptic Encyclopedia* 2, 542–544

Shepherd, Icon

Dorothy G. Shepherd, An Icon of the Virgin, in: *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 56 (1969) 90–120

Shoemaker, Cult

Stephen Shoemaker, The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources, in: *Maunder, Origins* 71–87

Shoemaker, Cult of Fashion

Stephen J. Shoemaker, The Cult of Fashion. The Earliest *Life of the Virgin* and Constantinople's Marian Relics, in: *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008) 53–74

Shoemaker, Epiphanius

Stephen J. Shoemaker, Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century, in: *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008) 371–401

Shoemaker, Marian Liturgies

Stephen J. Shoemaker, Marian Liturgies and Devotion in Early Christianity, in: *Boss, Mary* 130–145

Shoemaker, Traditions

Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2002 (Paperback: Oxford 2006)

Sivan, On the Way

Hagith Sivan, On the Way to Bethlehem: Mary between Jerome and John of Jerusalem, in: Andrew Cain – Noel Lenski (Hrsg.), The Power of Religion in Late Antiquity, Farnham 2009, 369–381

Skalova, Icon

Zusana Skalova, The Icon of the Virgin *Galaktotrophousa* in the Coptic Monastery of St. Antony the Great at the Red Sea, Egypt. A Preliminary Note, in: East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations III. Acta of the Congress held at Hernen Castle in September 2000. Ed. by Krijnie Ciggaar (Orientalia Lovanensia Analecta 125), Leuven 2003, 235–264

Smolak, Symmikta

Kurt Smolak, Ut pictura poesis? Symmikta zum sogenannten Dittochaon des Prudentius, in: Zimmerl-Panagl – Weber, Text und Bild 167–193

Söll, Mariologie

Georg Söll, Mariologie, in: Handbuch der Dogmengeschichte III, 4, Freiburg–Basel–Wien 1978, 41–99

Sörries, Buchmalerei

Reiner Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick, Wiesbaden 1993

Sörries, Malibu-Triptychon

Reiner Sörries, Das Malibu-Triptychon. Ein Totengedenkbild aus dem römischen Ägypten und verwandte Werke der spätantiken Tafelmalerei (Christliche Archäologie 4), Dettelbach 2003

Speck, Asterios

Paul Speck, Asterios von Amaseia auf den Konzilien von 754 und 787, in: Römische Historische Mitteilungen 45 (2003) 361–372

Speyer, Gottesbild

Wolfgang Speyer, Das Weiblich-Mütterliche im christlichen Gottesbild, in: Kairos NF 24 (1982) 151–155; wieder abgedruckt: Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 50), Tübingen 1989, 332–339

Starowieyski, Titre

Marek Starowieyski, Le titre *θεοτόκος* avant le concile d'Ephèse, in: Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic studies held in Oxford 1983. Historica, Theologica, Gnostica, Biblica et Apocrypha, ed. by Elizabeth Livingstone (Studia Patristica 19), Leuven 1989, 236–242

Stauffer, Musterblätter

Annemarie Stauffer, Antike Musterblätter. Wirkkartons aus dem spätantiken und frühbyzantinischen Ägypten (Spätantike – frühes Christentum – Byzanz Reihe A: Grundlagen und Monumente 15), Wiesbaden 2008

Stauffer, Wirkereien

Annemarie Stauffer, Spätantike und koptische Wirkereien. Untersuchungen zur ikonographischen Tradition in spätantiken und frühmittelalterlichen Textilwerkstätten, Berlin usw. 1992

Stegmüller, Bemerkungen

Otto Stegmüller, Sub tuum praesidium. Bemerkungen zur ältesten Überlieferung, in: ZKTh 74 (1952) 76–82

Steigerwald, Aspekte

Gerhard Steigerwald, Neue Aspekte zum Verständnis der Triumphbogenmosaiken von S. Maria Maggiore, in: RQS 102 (2007) 161–203

Steigerwald, Rolle

Gerhard Steigerwald, Die Rolle Mariens in den Triumphbogenmosaiken und in der Weihinschrift der Basilika S. Maria Maggiore, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 51 (2008) 137–151

Swanson, Church

R[ichard]. N. Swanson (ed.), The Church and Mary (Studies in Church History 39), Woodbridge 2004

Takács, Magic

Sarolta Takács, The Magic of Isis Replaced, or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion, in: Poikila Byzantina 13, Varia V (1994) 489–507

Thélamon, Païens

Françoise Thélamon, Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'„Histoire ecclésiastique“ du Rufin d'Aquilée, Paris 1981

Thümmel, Sergioskirche

Hans Georg Thümmel, Die Schilderung der Sergioskirche in Gaza und ihrer Dekoration bei Chorikios von Gaza, in: Ulrike Lange – Reiner Sörries (Hrsg.), Vom Orient bis an den Rhein: Begegnungen mit der christlichen Archäologie. Peter Poscharsky zum 65. Geburtstag, Dettelbach 1997, 49–64

Török, Thirty-four Years

László Török, Thirty-four Years after „Leda Christiana“. Misery and Splendour of the First Century of Coptic Art History, in: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia n.s. 4, 18 (2004) 217–251

Török, Transfiguration

László Török, *Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250–700* (Problème der Ägyptologie 23), Leiden–Boston 2005

Tram Tan Tinh, Isis Lactans

Vincent Tram Tan Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (Études préliminaires aux religions dans l'Empire romain 37), Leiden 1973

Usener, Milch

Hermann Usener, Milch und Honig, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 57 (1902) 177–195 (wieder abgedruckt: *Kleine Schriften* 4, Leipzig–Berlin 1913, 398–417)

Uthemann, Christusbild

Karl-Heinz Uthemann, Christusbild versus Christologie, in: K.-H. Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie*, Berlin–New York 2005, 333–366

Utro, Iconografia

Umberto Utro, Maria nell'iconografia cristiana dei primi secoli, in: *da Covolo – Serra, Mariologia* 353–381

van de Bunt, Milk

Annewies van de Bunt, Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria, in: *Fides sacramenti sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*. Ed. by Hans Jörg auf der Maur, Leo Bakker, Annewies van de Bunt and Joop Waldrum, Assen 1981, 27–39

van Loon – Delattre, Cycle

Gertrud J. M. van Loon – Alain Delattre, Le cycle de l'enfance du Christ dans l'église rupestre de Saint-Jean-Baptiste à Deir Abou Hennis, in: *Études coptes IX. Onzième journée d'études* (Strasbourg, 12–14 juin 2003). Éd. Anne Boud'hors, Jean Gascoü et Denyse Vaillancourt, Paris 2006, 119–135, Taf. 5

van Moorsel – Huijbers, Repertory

Paul van Moorsel – Mathilde Huijbers, Repertory of the Preserved Wallpaintings from the Monastery of Apa Jeremiah at Saqqara, in: *Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia* 9 (1981) 125–186

van Moorsel, Galactotrophousa

Paul van Moorsel, Galactotrophousa, in: *Coptic Encyclopedia* 4, 531–535

van Moorsel, Gottesmutter

Paul van Moorsel, Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten, in: Erich Dinkler (Hrsg.), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*, Recklinghausen 1970, 281–288 (wieder abgedruckt: Paul P. V. van Moorsel, *Called to Egypt. Collected Studies on Painting in Christian Egypt*, Leiden 2000, 225–236).

Vassilaki, Images

Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium. Ed. by Maria Vassilaki, Aldershot 2005

Venit, Tombs

Marjorie Susan Venit, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theatre of the Dead*, Cambridge 2002

Warland, Ambo

Rainer Warland, Der Ambo aus Thessaloniki. Bildprogramm – Rekonstruktion – Datierung, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 109 (1994) 371–385

Watts, Winning

Edward Watts, Winning the Intracommunal Dialogues. Zacharias Scholasticus' Life of Severus, in: *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005) 437–464, hier 442 und 456–459 (zur Zerstörung durch pachomianische Mönche 489)

Weitzmann, Loca sancta

Kurt Weitzmann, Loca sancta and the representational art of Palestine, in: *DOP* 28 (1974) 31–55

Weitzmann – Kessler, Cotton Genesis

Kurt Weitzmann – Herbert Kessler, *The Cotton Genesis. British Library Codex Cotton Otho B. VI (The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint vol. I. Genesis)*, Princeton, NJ, 1986

Wellen, Theotokos

G[erhardus]. A. Wellen, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit, Utrecht–Antwerpen 1961

Wessel, Gottesmutter

Klaus Wessel, Die stillende Gottesmutter, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 6 (1978): Festschrift für Hans Wolfgang Müller, 185–200

Wessel, Grabstele

Klaus Wessel, Eine Grabstele aus Medinet el-Fajum. Zum Problem der Maria Lactans, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 3, 4 (1954/55) 149–154

Wessel, Hellenismus

Klaus Wessel, Hellenismus im frühbyzantinischen Alexandrien, in: *Studi e Materiali. Istituto di Archeologia Università di Palermo* 5. *Alessandria e il Mondo Ellenistico-Romano. Studi in onore di Achille Adriani*, vol. II, Rom 1984, 396–399

Wessel, Himmelfahrt

Klaus Wessel, Himmelfahrt, in: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst* 2 (1971) 1224–1261

Wessel, Ikonographie

Klaus Wessel, Zur Ikonographie der koptischen Kunst, in: Klaus Wessel (Hrsg.), *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung ‚Koptische Kunst‘*, Essen, Villa Hügel, 23.–25. Juli 1963, Recklinghausen 1964, 233–239

Weyl Carr, Threads

Annemarie Weyl Carr, *Threads of Authority: The Virgin Mary's veil in the Middle Ages*, in: *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, ed. by Stewart Gordon, New York 2001, 59–93

Wietheger, Jeremias-Kloster

Cäcilia Wietheger (Fluck), *Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 1. Hrsg. von Martin Krause)*, Altenberge 1992

Willers, Begegnung

Dietrich Willers, Zur Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten, in: *Begegnung von Heidentum und Christentum* 11–19

Winkler, Überlegungen

Gabriele Winkler, Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen, in: Teresa Berger – Albert Gerhards (Hrsg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Pietas Liturgica 7)*, St. Ottilien 1990, 7–29

Witt, Isis

Reginald E. Witt, *Isis in the ancient world*, Baltimore, MD, 1997 (früher: *Isis in the Graeco-Roman world*, Ithaca, NY, 1971)

Wortley, Marian Relics

John Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45 (2005) 171–187 (wieder abgedruckt: J. Wortley, *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204* [Variorum Collected Studies Series 935, Farnham 2009, XI])

Wright, God-Bearer

D. H. Wright, From 'God-Bearer' to 'Mother of God' in the Later Fathers, in: Swanson, *Church* 22–30

Wulff, Bildwerke

Oskar Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke, Teil 1: Altchristliche Bildwerke (Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen, 2. Aufl., Bd. 3)*, Berlin 1909

Zibawi, Kunst

Mahmoud Zibawi, *Koptische Kunst. Das christliche Ägypten von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Regensburg 2004

Zimmerl-Panagl – Weber, Text und Bild

Victoria Zimmerl-Panagl – Dorothea Weber (Hrsg.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge (ÖAW, phil.-hist. Kl., Denkschriften 813)*, Wien 2010



Abb. 1: Sarkophag der Adelfia. Rom, um 340-350. Syrakus, Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi, Inv. 864
(Foto: Hirmer Fotoarchiv München, Archiv-Nr. 571.2002).



Abb. 2a-c: Adelfiasarkophag, Marienszenen an der linken Deckelstirn (Fotos: Beat Brenk).



Abb. 3: Sarkophagfragment, Theotokos Galaktotrophousa.
Konstantinopel, um 400. İstanbul, Arkeoloji Müzeleri, Inv. 5639
(Foto: Franz Schlechter).



Abb. 4: Pignattasarkophag im Braccioforte von Ravenna,
rechte Nebenseite: Verkündigung. Ravenna, um 400
(Foto: Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Rom,
Inst.Neg. 66.2785).



Abb. 5: Krater, Theotokos Galaktotrophousa (Ausschnitt). Konstantinopel, um 380–390. Rom, Museo Nazionale delle Terme, Inv. 67629 (Foto: Beat Brenk).



Abb. 6: Doppelsolidus Konstantins I. Kaiserin Fausta als Kourotrophos. Trier, 324. Berlin, Münzkabinett (Foto: Staatliche Museen zu Berlin, Münzkabinett, Lutz-Jürgen Lübke).



Abb. 7: Aquarellkopie eines Freskos aus der Nekropole von Antinoë (Medinet el-Fayum). Theodosia zwischen dem hl. Kollouthos und Maria. Antinoë, 5. Jahrhundert (nach Mario Salmi, I dipinti paleocristiani di Antinoe, in: Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte, Florenz 1945, Taf. H).

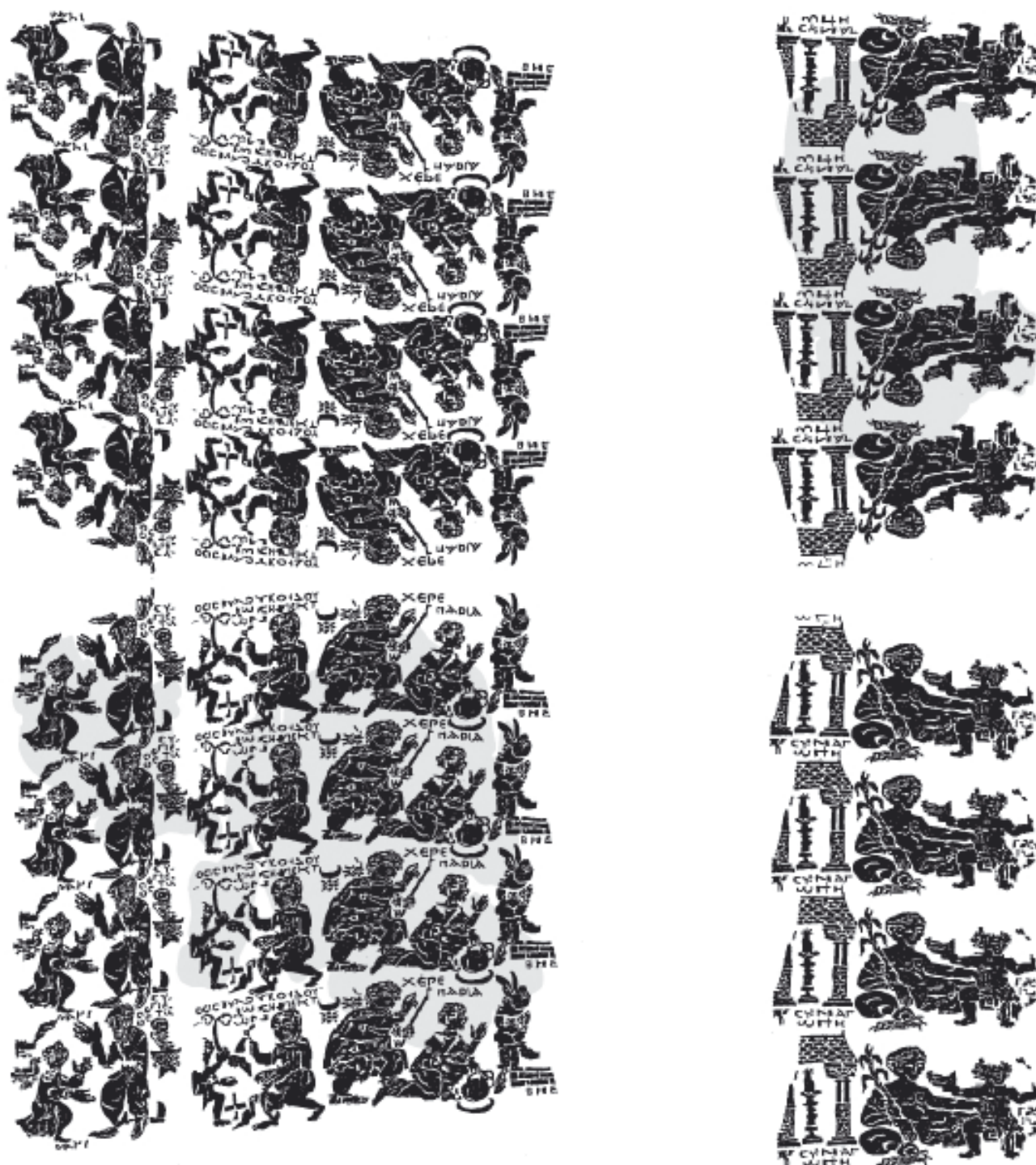


Abb. 8: Marienseide (Teile einer Seidentunika). Ägypten oder östlicher Mittelmeerraum, um 400. Abegg-Stiftung, CH-3132 Riggisberg, Inv. 3100b (Credit line: ©Abegg-Stiftung, CH-3132 Riggisberg; Zeichnung Barbara Matulla).



Abb. 9: Kom el-Dikka, Alexandria. Marienfresco im Haus D. 6. Jahrhundert (nach Mieczysław Rodziewicz, *Les habitations romaines tardives d'Alexandrie à lumière des fouilles polonaises à Kôm-el Dikka* [Alexandrie 3], Warschau 1984, Abb. 236).



Abb. 10: Isis mit dem Horuskind aus Karanis, Haus B 50, Südwand von Raum E. 3./4. Jahrhundert (nach Arthur E. R. Boak – Enoch E. Peterson, *Karanis. Topographical and Architectural Report of Excavations During the Seasons 1924-28*, Ann Arbor, MI, 1931, Abb. 49).

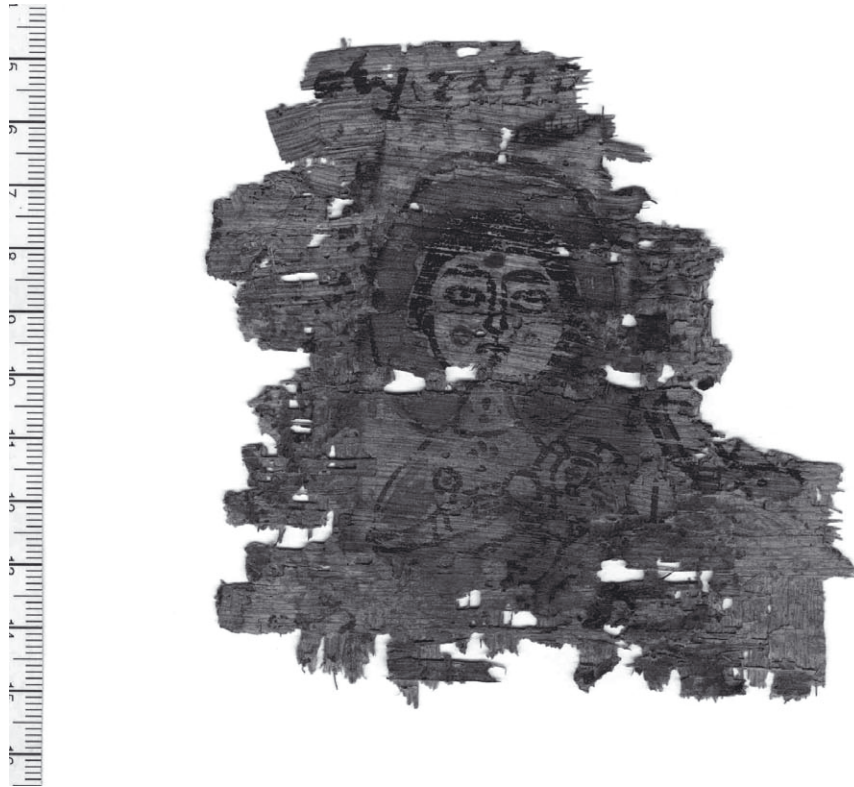


Abb. 11: Maria mit dem Kind. Papyrusfragment. 6. Jahrhundert. Florenz, Istituto Papirologico G. Vitelli, PSI XV 1574 (© Istituto Papirologico „G. Vitelli“ – Università degli Studi di Firenze).

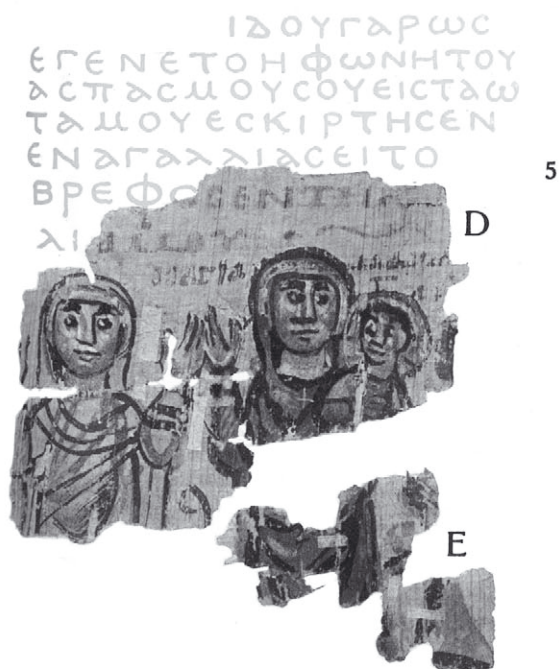


Abb. 12: Mariendarstellung in der Alexandrinischen Weltchronik. Moskau, Staatliches Museum der bildenden Künste (Puschkin-Museum), Inv. 310 (nach Adolf Bauer – Josef Strzygowski (Hgg.), Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung Goleniščev. Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-Hist. Klasse 51, Abh. 2, Wien 1906, Taf. VII verso, Fragmente D und E).



Abb. 13: Grabstele einer Mutter mit Kind. Aus Arsinoë (Medinet el-Fayum).
4./5. Jahrhundert.
Berlin, Staatliche Museen, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische
Kunst, Inv. 4726 (Foto: Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz).



Abb. 14: Theotokos Galaktotrophousa. Saqqara, Gebetsraum A.
6./7. Jahrhundert (nach James E. Quibell, Excavations at Saqqara
1906–1907, Kairo 1908, Taf. XL).



Abb. 15: Theotokos Galaktotrophousa. Saqqara, Gebetsraum 1725.
6./7. Jahrhundert (nach James E. Quibell, Excavations at Saqqara
1908–1909, 1909–1910, Kairo 1912, Taf. XXII).



Abb. 16: Theotokos Galaktotrophousa. Bawit, Gebetsraum XLII. 6./7. Jahrhundert
(nach Jean Clédat, Nouvelles recherches à Baouît (Haute Égypte). Campagnes 1904-1904,
in: CRAI, Paris 1904, Abb. 1).



Abb. 17: Zweizonige Apsiskomposition mit Theophanie und thronender Theotokos zwischen Heiligen. Bawit,
Saal 6. 6./7. Jahrhundert (nach Jean Maspéro – Étienne Drioton, Fouilles exécutées à Baouît par Jean Maspéro.
Notes mises en ordre et éditées par Etienne Drioton (MIFAO 59), Kairo 1931, Taf. XXI).



Abb. 18: Zweizonige Apsiskomposition mit Theophanie und fürbittender Maria zwischen Heiligen. Bawit, Saal 20. 6./7. Jahrhundert
 (nach Jean Maspéro – Étienne Drioton, Fouilles exécutées à Baouît par Jean Maspéro.
 Notes mises en ordre et éditées par Etienne Drioton (MIFAO 59), Kairo 1931, Taf. XXXVII).