

Definition der Grundbegriffe: Pilgern zu syrischen Eremiten und ihren Wirkungsstätten

Allgemeine Vorbemerkung

Das Pilgern zu Eremiten und, nach ihrem Ableben, zu ihren Wirkungsstätten in den Felseinsiedeleien entwickelte sich parallel zur Entstehung des Eremitentums und unterscheidet sich von anderen Pilgerreisen vor allem in der Art und Weise der Abläufe während des Besuchs.

Im Zusammenhang mit den Pilgerreisen zu Eremiten werden unterschiedliche Begriffe verwendet, je nachdem, ob sie sich auf das Pilgerziel – die Einsiedler und ihre Felsbehauungen – beziehen oder auf das Pilgern an sich.

Im folgenden Kapitel soll geklärt werden, welche Begriffe der konkreten eremitischen Praxis in den Felsenanlagen zuzurechnen sind und welche sich auf die Pilgerreise zu den eremitischen Felsenstätten beziehen.

Klärung der Terminologie in Bezug auf das Eremitentum in Felsenanlagen

Die Entstehung der von Eremiten bewohnten Räume in natürlichen oder künstlich aus dem Fels gemeißelten Höhlen führte in den spätantik-frühbyzantinischen Schriftquellen in griechischer und in syrischer Sprache zur Verwendung verschiedener Fachtermini zur Beschreibung dieser Räume. Entscheidend ist dabei, welche asketische Praxis die Quellen beschreiben und auf welche Epoche sie zurückgehen. Um das Einsiedlertum in den Felsenanlagen zu verstehen, muss jedoch zuvor geklärt werden, welcher Sinngehalt ursprünglich mit den relevanten Begriffen in der schriftlichen Überlieferung verbunden war.

Begriffe der eremitischen Praxis

Im »Liber Graduum« (*ktābā dmasqātā* = Buch der Abstufung) aus dem 4. Jahrhundert, Homilie 25, sowie bei Aphrahat im Buch »Unterweisungen«, wird das entsagungsvolle Leben eines Asketen als *ܐܚܝܕܐܝܘܬܐ* (*īahīdāiūtu*) bezeichnet³². Der Terminus *īahīdāiūtu* bezieht sich somit auf die christliche asketische Lebensweise³³. Der Terminus *ܐܝܢܝܘܬܐ* (*īahīdāiū* = einsam) umfasst auch das Zölibat. Ein *īahīdāiū* war ein Asket, da er nicht heiratete, im Schweigen lebte, kein Fleisch aß und keinen Wein trank³⁴. Die Verwendung des Begriffs *īahīdāiū* als Einsiedler oder Anachoret gehört zu einer späteren Entwicklung des syrischen Eremitentums³⁵. Beispielsweise nannte Ephräm der Syrer Julianus Sabas ebenfalls einen *īahīdāiū*.³⁶ Durch einen Vergleich dieser Textstelle mit der griechischen Version der Vita des Julianus Sabas erfährt man, dass er (Ephräm) mit der Bezeichnung *īahīdāiū* hier Eremit meinte³⁷.

Vööbus vertrat die These, dass *īahīdāiū* nicht mit dem griechischen Wort *μοναχός* (*monachos* = Mönch) zu verknüpfen sei³⁸. Für den griechischen Begriff *μοναχός* gibt es zwei Übersetzungsmöglichkeiten: einerseits im Sinne von *solitarius*, dem einsam Lebenden oder Einsiedler, andererseits eher im Sinne des *singularis*, des Einzigartigen³⁹. Im 4. Jahrhundert hatte das Wort *Mönch* dieselbe Bedeutung wie *īahīdāiū*⁴⁰. Parallel dazu gibt es im Deutschen den mittelhochdeutschen Begriff *einsiedeler*, der vom Verb »siedeln« und das wiederum vom althochdeutschen *einsidillio* zu *sēdal* »sitz« abgeleitet wurde. Er ist dem griechischen *μοναχός* und dem lateinischen *monachus* (Mönch) bedeutungsnah zu sehen. Zudem verwendete man im Spätmittelhochdeutschen das Verb *einsiedelære*⁴¹.

32 Liber Graduum 30: 4, 15-25; 30: 5, 1-5; Aphrahat, Unterweisungen 6, 8.

33 Ursprünglich wurde der Terminus *īahīdāiū* auf Adam bezogen, doch er wird auch als Titel für Christus verwendet. Da die Eremiten Anhänger Christi waren und da sie Christus als ihr Vorbild ansahen, nannte man sie in der frühen syrischen Literatur häufig *īahīdāiū*. Vgl. Vööbus, History of Asceticism I, 106; Abou Zayd, Ihidayutha 270; Adam, Grundbegriffe 220.

34 Aphrahat, Unterweisungen 6, 8; Abou Zayd, Ihidayutha 270-272.

35 Abou Zayd, Ihidayutha 271.

36 Lamy hat diesen Begriff mit »monacale« übersetzt. Vgl. Ephräm, Hymni et Sermones 4, 5. 4-5.

37 Brock, Syrian Asceticism 10.

38 Vööbus, History of Asceticism I, 106.

39 Lampe, Patristic Greek Lexicon 878-879.

40 Adam, Grundbegriffe 209.

41 Kluge, Etymologisches Wörterbuch 160.

Ein Mensch, der einsam in spiritueller Weltentsagung und Gottverbundenheit lebt, wird im Griechischen und Lateinischen unterschiedlich bezeichnet: Asket, Eremit oder Anachoret⁴². Der Terminus Asket stammt vom griechischen ἀσκητής (*askētēs* = Asket). In der antiken Welt bedeutete Askese die seelische Übung zur Annäherung an Gott und zur Vereinigung mit ihm.

Im christlichen Kontext meinte man damit nicht nur die Übungen selbst, sondern vielmehr noch die Geisteshaltung, die hinter dieser Praxis steht⁴³. Syrische Kirchenväter verwendeten in diesem Zusammenhang den Begriff *Philosophie*. Theodoret von Cyrrhus nannte die Protagonisten seiner Mönchsgeschichte φιλόσοφος (*philosophos* = Philosoph/Weisheitsfreund). Dazu erklärte er, Ὁ τοίνυν τῷ ὄντι φιλόσοφος καὶ φιλόθεος ἂν εἰκότως καλοῖτο (*Ho toinūn tō onti philosophos kai philotheos an eikōtōs kaloito* = wer wirklich die Weisheit liebt, wird mit Recht Liebhaber Gottes genannt)⁴⁴. Dabei spielte es keine Rolle, ob die Praktizierenden an einem festen Ort lebten, Wanderer waren, allein oder in einer Gemeinschaft lebten⁴⁵. Es ging ausschliesslich um die – individuelle oder kollektive – Bemühung um Gottesnähe.

Die zweite griechische Bezeichnung, ὁ ἐρημίτης (*o erēmītēs* = Eremit), die von ἔρημος (*erēmos* = Wüste, Einsamkeit) abgeleitet wurde, bezeichnete einen Menschen, der sich in die Wüste zurückzog⁴⁶. Später verstand man darunter einen Menschen, der in der Einöde betete und Gott suchte⁴⁷. Demgegenüber steht der syrische Begriff ܡܕܒܪܘ (*mdabru* = Eremit), der von ܡܕܒܪܝܘ (*mdabriu* = Wüste) stammt⁴⁸. Palladius von Helenopolis verband das eremitische Leben mit der asketischen Übung: »Τὸν ἡσυχὸν οὖν ἀεὶ ἐξασκήσας βίον« (*Ton hēsūchon oun aei eksaskēsas bion* = er hatte immer das zurückgezogene Leben eines Asketen geführt)⁴⁹.

Im Gegensatz dazu wurde mit dem Wort ἀναχωρητής (*anachōretēs* = Anachoret), das vom griechischen Verb ἀναχωρῶ (*anachōrō* = zurückweichen) stammt, nicht notwendigerweise ein Rückzug in die Wüste verbunden. Für einen Anachoreten genügte es, dass er sich eine kleine Strecke von der Welt und von den Menschen entfernte⁵⁰.

Begriffe der eremitischen Behausung

In Bezug auf die eremitischen Behausungen lassen sich bei den Kirchenvätern verschiedene Ausdrücke finden⁵¹. Theodoret von Cyrrhus bezeichnet sie als φιλοσοφίας φροντιστήριον (*philosophias phrontistērion* = ein asketischer Rückzugsraum)⁵², während Egeria eine individuelle Mönchszelle präziser beschrieb: »*vidimus monasterium cuiusdam fratris, nunc id est monachi*«⁵³. Die Pilgerin verwendete das Wort *monasterium* nicht nur für Einzeleinsiedeleien, sondern vereinzelt auch für gemeinschaftliche Mönchsanlagen⁵⁴.

Außerdem tauchen in der *Historia Lausiaca* des Palladius von Helenopolis⁵⁵ weitere griechische Termini auf, wie das Wort κελλί (*kelli* = Zelle / Pl. κελλιά = Zellen)⁵⁶. Ein bestimmter Eremit lebte zum Beispiel vierzig Jahre in einer Klausur: »*τεσσαρακοστὸν ἔτος ἔχω ἐν ταύτῃ τῇ κέλλῃ*« (*tessarakoston etos echō en tautē tē kellē* = ich verbringe das vierzigste Jahr in dieser Zelle)⁵⁷. Das Wort κελλί bedeutet prinzipiell dasselbe wie eine Mönchszelle in einem Kloster oder in einer Eremitensiedlung. Möglicherweise bedeutete es aber auch Eremitage. Palladius schreibt: »Τὸν ἡσυχὸν οὖν ἀεὶ ἐξασκήσας βίον καὶ τοῦ παρατυγχάνοντος οἰκοδομῶν ἐπὶ ἔτη ἰκανά, ἐς ὕστερον προῆλθε τῆς κέλλης« (*Ton hēsūchon oun aei eksaskēsas bion kai tou paratūgchanontos oikodomōn epi etē hikana, es hūsteron proēlthe tēs kellēs* = nachdem er immer das zurückgezogene Leben eines Asketen geführt und etliche Jahre hindurch die gestärkt hatte, die zu ihm kamen, verließ er seine Eremitage)⁵⁸. Es ist somit nicht immer klar, ob es sich um eine einräumige oder eine mehrräumige Eremitage handelt.

Theodoret von Cyrrhus beschrieb eremitische Orte folgendermaßen: »Ἄλλοι δὲ ἐν σκηναῖς καὶ ἕτεροι ἐν καλύβαις διάγοντες τὸν θεὸν ἀνυμνοῦσιν. Οἱ δὲ τὸν ἐν ἄντροις καὶ σπηλαίοις ἀσπάζονται βίον« (*Alloi de en skēnais kai heteroi en kalūbais diagontes ton theon anūmnoūsīn. Hoi de ton en antrois kai spēlairois aspazontai bion* = Manche, die ihr Leben in Zelten oder in Zellen verbrachten, lobten Gott. Viele andere aber haben das Leben in Höhlen und Löchern bevorzugt)⁵⁹. Dem Bischof von Cyrrhus zufolge lebte Julianus Sabas in

42 Zu dem Thema Eremitentum gehören die im Text genannten und ausgewählten drei Termini. Daneben lassen sich auch andere Begriffe, die sich auf das allgemeine Phänomen des Mönchtums beziehen, finden.

43 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 244-245.

44 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 31.

45 Basilius der Große betrachtete außerdem jeden Christen, der ein frommes Leben wählte, als Asketen. Vgl. Leclercq, *Monachisme* 11/2, 1775. 1783. 1800.

46 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 548.

47 Leclercq, *Monachisme* 5/1, 384; 11/2, 1775. 1804.

48 Severus von Antiochia, *Homilie* 51.

49 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 40.

50 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 129; Leclercq, *Monachisme* 11/2, 1827-1828.

51 In Bezug auf die Mönchsbehausung oder Mönchszelle stößt man auf den deutschen Terminus Klausur, was gleichbedeutend mit »weltabgeschlossen« ist. Dieser Begriff wird mit dem mittelhochdeutschen *Klūse* und dem althochdeutschen *Klūsa* verbunden. Sein Ursprung legt eine Entlehnung aus dem Mittel-

lateinischen *clūsa* »umschlossen«, Klosterzelle und Einsiedelei nahe. Dies geht auf den lateinischen Begriff *claudere* (*clausum*, Nebenform *clūsum*) »schließen, zusperren, abschließen« zurück. Vgl. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch* 375; Duden, *Etymologie Herkunftswörterbuch* 374.

52 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 4.

53 Egeria, *Pilgerbericht* 16, 2.

54 Egeria, *Pilgerbericht* 16, 3.

55 Für eine Mönchsbehausung verwendete auch Palladius von Helenopolis nur einmal das Wort θόλος. Beispielsweise zog sich Johannes von Lykopolis auf den Berg Lykos zurück »εἰς αὐτὴν τὴν ἀκρώρειαν ποιήσας ἑαυτῷ τρεῖς θόλους« (= genau auf diesem Gipfel gründete er drei runde Zellen). Vgl. Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 35.

56 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 741.

57 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 23.

58 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 40.

59 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 27.

einer natürlichen Höhle »ἄντρον εὐρῶν οὐ χειροποίητον« (*antron heurōn ou cheiropoiēton* = er fand eine Höhle, die nicht gemeißelt war)⁶⁰, und Sim'ān, der Ältere, Einsiedler des Amanus-Gebirges, verbrachte sein langes Einsiedlerleben in einer engen Höhle: »Οὗτος γὰρ πλείστον ὅτι μάλιστα διετέλεσε χρόνον τὸν ἐρημικὸν ἀσπαζόμενος βίον ἐν τινι βραχεῖ διαιτώμενος ἄντρον« (*hoūtos gar pleiston hoti malista dietelese chronon ton erēmikon aspazomenos bion en tini brachei diaitōmenos antrō* = er kümmerte sich lange Zeit um das Einsiedlerleben und wohnte andauernd in einer kleinen Höhle)⁶¹.

Eine weitere griechische Bezeichnung der eremitischen Höhle ist σπήλαιον (*spēlaion* = Höhle). Gemäß der griechischen Vita des Dometios lebte dieser in einer gemeißelten Höhle: »ἐλατόμησαν τῷ δικαίῳ σπήλαιον οὐ πολυχορηγὸν ἔνθα καὶ εἰσοίκησαν αὐτόν (*elatomēsan tō dikaiō spēlaion ou polūchorēton entha kai eisoiēsan auton* = (Sie) haben eine Einsiedelei gemeißelt, die wenige Räume aufwies und bewohnten sie)⁶². Der Bischof Severus von Antiochia erklärte die eremitische Praxis des Dometios wie folgt: »καὶ οὕτως ἐβίβησεν ὁ ἅγιος Σεβαστιανὸς ἐν σπηλαίῳ ἄμαρ ἡὺν« (*kad dūburu failūsūfiū ūa mdabriū mta' nūu hūa. ūa bim'artu 'amar hūa* = er ging einer Art von asketischem und eremitischem Leben nach und lebte in seiner Höhle)⁶³. Es ist dabei klar, dass das Wort σπήλαιον (*m'artu* = Höhle) im syrischen Sprachgebrauch genau dem griechischen σπήλαιον (*spēlaiou* = Höhle) entspricht.

Noch klarer ist die Bezeichnung der eremitischen Felsbehauungen bei Johannes Moschos. Für eine individuelle Felsenermitage in einer Laura, einer Eremitensiedlung, benutzte er den griechischen Begriff σπηλαίον: »Ἦν τις ἀναχωρητῆς εἰς τὰ σπήλαια τοῦ ἁγίου Ἰορδάνου« (*Ēn tis anachōrētēs eis ta spēlaia tou hagiou Iordanou* = es gab einen Anachoreten, der in einer Höhle am heiligen Jordan lebte)⁶⁴. Er bezeichnete wiederum das Sabas-Kloster in der Wüste Judäa entweder mit dem Ausdruck κοινόβιον τοῦ σπηλαίου (*koinobion tou spēlaiou* = Höhlenkloster) oder mit λαύρα (*laura* = Laura)⁶⁵.

Für eine Einzelzelle verwandte Johannes Moschos auch den griechischen Terminus κελλιά: »Ἦν τις γέρον εἰς τὰ κελλιά τοῦ Χωζιβᾶ οἰῶν« (*Ēn tis gerōn eis ta kellia tou Choziba oiōn* = Es gab einen Mönch, der in den Eremitagen der Chozeba lebte)⁶⁶. Das Chozeba-Kloster ist ein Felsenkloster im Wadi Qelt der Judäa-Wüste. Es umfasste mehrere von Mönchen bewohnte Felsbehauungen. Darunter ist die Felsenermitage des Georg von Chozeba selbst⁶⁷. Daraus ergibt

sich, dass dieser Begriff auch für aus dem Felsen gemeißelte Klausen verwendet wurde. Parallel zu diesem Begriff steht das syrische Wort ܩܠܝܬܘ (*qalāitu* = Zelle).

Johannes Moschos bezeichnete auch gelegentlich einen Einsiedler, der in einer Laura lebte, mit dem Begriff ἔγκλειστος (*egkleistos* = Reklus)⁶⁸. Dies entspricht dem syrischen ܚܒܝܫ (*habiš* = Gefangene). Bei dieser eremitischen Lebensform stand das Umgangsverbot des Asketen mit den außerhalb der Mönchsbehauung Lebenden im Mittelpunkt. Ein Kontakt zwischen beiden Welten, der äußeren und der inneren, war jedoch gelegentlich möglich, und zwar durch eine ὄρυγμα (*orūgma* = Öffnung). Dadurch bekam die Mönchszelle lebensnotwendiges Licht und Luft. Auch der Empfang von Ratsuchenden, die den dort lebenden Eremiten um Hilfe oder Gnade baten, war möglich⁶⁹. In diesem Fall trifft man auf den lateinischen Begriff inklosorium, besonders in Forschungen aus jüngster Vergangenheit, zur Bezeichnung der Räumlichkeit⁷⁰. Ebenso findet man den vom althochdeutschen *einsidilio* und *sēdal* abgeleiteten Begriff Einsiedelei im Sinn von »Sitz«.

Zur Bezeichnung eremitischer Behauungen gehört ferner in der deutschen Sprache der Begriff Kloster, der sich vom althochdeutschen *klōster* und vom mittelhochdeutschen *klōster* ableitet. Er entspricht im Kirchenlatein einem abgesperrten und für Laien unzugänglichen Raum⁷¹. Die Bedeutung des griechischen Terminus μοναστήριον (*monastērion* = Kloster) von μοναχός (*monachos* = Mönch) stimmt mit dem syrischen ܕܝܪ (*dair* = Kloster) und ܐܡܘܪܐ (*'amuru* = Kloster) überein⁷². Von diesem stammt der sehr häufig in der syrischen Literatur vorkommende Fachausdruck ܕܝܪܝܫܢܘ (*dārišnu* = Klostermönch)⁷³.

Aus den obigen Ausführungen lässt sich ein kurzes Resümee ziehen: Zum einen haben die Bezeichnungen meist keinen religiösen Hintergrund, sondern sind zunächst säkulare Zweckbegriffe, wie zum Beispiel ἄντρον (*antron*) und σπήλαιον (*spēlaion* = Höhle). Zum anderen zeigen die Begriffe für eremitische Felsbehauungen in der griechisch- und syrischsprachigen Literatur der Kirchenväter große Übereinstimmungen. Gelegentlich unterscheiden Kirchenväter zwischen einer natürlichen oder künstlich in den Fels gemeißelten Felseinsiedelei und einer freistehenden, aus Mauerwerk errichteten Eremitenbehauung. Ansonsten verwendeten sie überwiegend die gleichen Termini für beide Behauungstypen der koinobitischen Mönche und der Eremiten.

60 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2.

61 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 6.

62 Peeters, S. Dometii 15.

63 Severus von Antiochia, Homilie 51.

64 Johannes Moschos, Leimon 10, 19.

65 Johannes Moschos, Leimon 52. 53.

66 Johannes Moschos, Leimon 24.

67 Hirschfeld, Judean Desert Monasteries 31. 33. 37.

68 Lampe, Patristic Greek Lexicon 401; Johannes Moschos, Leimon 45. 50.

69 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 19, 128; Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 6; Johannes Moschos, Leimon 137; Frank, Klausur 1246.

70 Frank, Klausur 1233-1234.

71 Kluge, Etymologisches Wörterbuch 379.

72 Severus von Antiochia, Homilie 51, 372-373; Abou Zayd, Ihdaiyutha 308; Desreumaux, Epigraphie 267-269.

73 In Bezug auf den Terminus μοναχός vertritt A. Adam die Meinung, dass er besonders in der mönchischen Tradition eine orientalische, hebräische oder syrische Herkunft hat, weil er in diesem Sinne keine klare Verwendung im griechischsprachigen Raum Europas hätte. Vgl. Adam, Grundbegriffe 217-219.

Klärung der Terminologie in Bezug auf das Pilgern

Das Pilgern ist ein theologisches und historisches Phänomen, bei dem es sich um einen physischen Akt bzw. eine körperliche Bewegung hin zu einem anderen Ort handelt. Diese zielt auf die Verehrung eines bestimmten Objektes oder einer lebenden oder verstorbenen Person⁷⁴. Die Pilgeraktivität konzentriert sich auf bestimmte Orte, Heiligtümer und auch Personen, die mit Gottheiten verknüpft wurden⁷⁵. Das heißt, man reiste auf der Suche nach einem Ort oder Zustand, der, wie man glaubte, ein heiliges Ideal verkörperte⁷⁶.

Die theologische Voraussetzung für dieses Phänomen ist die Vorstellung, dass Heiligkeit sich an einem festen Punkt, einem Zentrum, manifestieren kann. Genau solche Orte suchten Eremiten auf, um sich dort für eine gewisse Zeit aufzuhalten und Muße für das individuelle Gebet sowie die spirituelle Einkehr zu finden, weil sie – und später auch die Laien, ihre Anhänger – überzeugt waren, dass nur an diesen Stätten ihre Bitten und Wünsche erfüllt werden konnten⁷⁷. Die Örtlichkeit und auch die verehrte Person waren das Zentrum besonderer Erzählungen und Geschichten.

Die Untersuchungen zum Phänomen des Pilgerns in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit treffen auf eine terminologische Herausforderung: Man findet aus dieser Epoche weder im Griechischen noch im Lateinischen ein Wort, das das religiöse Phänomen genau beschreibt, wie wir es heutzutage verstehen. Erst mit der Zeit entwickelte sich ein Begriffskompendium, das die historische Bedeutung der Pilgerpraxis genauer aufzeigt.

Herodot hat das griechische Worte θεωρία (*theoria* = eine Schau) und θεωρεῖν (*theorein* = Schauen)⁷⁸ in einer spezifisch philosophischen Deutung verwendet, als er die Reise des Athener Politikers Solon schilderte.

»Aus diesen Gründen also und auch, um die Welt zu sehen, war Solon in der Fremde und reiste nach Ägypten zu Amasis und auch nach Sardes zu Kroisos«⁷⁹.

In der lateinischen Sprache wurde mit dem Begriff *peregrinatio* das »Fremdsein von der Heimat« definiert; ein fremder Mann wurde »*peregrinus*« genannt⁸⁰. Diese Begriffe wurden später sowohl auf Pilgerreisen als auch auf Pilger bezogen. Kötting vertrat die Ansicht, dass diese Ausdrücke ursprünglich

nicht im religiösen Zusammenhang verwendet worden seien, sondern dass es sich um juristische Begriffe gehandelt habe: *Peregrinus* wurde im Sinne von »Gastfreund« gebraucht⁸¹, hatte im allgemeinen Sprachgebrauch jedoch die Bedeutung »Heimatloser« und »Fremdling«⁸². Ganz ähnlich verhält es sich mit den griechischen Begriffen ἀποδημεῖν (*apodēmein* = Auswandern/reisen) und ἐκδημεῖν (*ekodēmein* = in der Fremde sein)⁸³. Parallel entwickelte sich in der griechischen Sprache der Begriff ξένος (*ksenos* = Fremdling)⁸⁴.

Der Begriff *peregrinatio* impliziert jedoch nicht die Motivation und die Dauer der Reise. *Peregrinus* bezeichnete sowohl einen Reisenden, der eine lange religiöse Reise unternahm, als auch den, der nur einen benachbarten Ort besuchte⁸⁵.

In der deutschen Sprache wird dagegen das Phänomen mit zwei Ausdrücken erfasst, der Wallfahrt und der Pilgerfahrt. Sie werden synonym verwendet. Es sind jedoch einige Unterschiede bezüglich ihrer Bedeutung und Verwendung über die Zeit hinweg festzustellen.

Die »Wallfahrt« und das Verb »wallfahren« sind seit dem 14. Jahrhundert geläufige und volkstümliche Bezeichnungen⁸⁶. Mit dem Begriff Wallfahrt war in der Regel eine kurze und regionale Reise verbunden, die ein paar Tage dauerte oder auch lediglich an einem Tag absolviert wurde⁸⁷. Kötting setzt die Wallfahrt mit dem lateinischen »*visitare sancta*« und dem griechischen ἀποδημεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα (*apodēmein eis Hierosolūma* = reisen nach Jerusalem) gleich⁸⁸.

Die Pilgerfahrt ist im lateinischen »*peregrinus*« verwurzelt, während das Substantiv »Pilger« aus dem mittelhochdeutschen »bilgerim« bzw. »pilgerin« abgeleitet ist, aber auch aus dem althochdeutschen »pilgrim«. Diese Formen entwickelten sich aus dem mittellateinischen »pelegrinus«, der pilgernde Ausländer bzw. »*peregrinus*«, der Fremde⁸⁹. Das mittelhochdeutsche »bilgerium« findet sich vornehmlich in den für den Adel und die höfische Gesellschaft geschriebenen Texten. Schließlich tauchte das Verb »pilgern« am Ende des 18. Jahrhunderts in der Reiseliteratur auf. Die Pilgerfahrt ging demnach in weit entfernte und bedeutende religiöse Zentren. Somit kamen Pilger aus einem überregionalen Einzugsgebiet und ihre beschwerliche Reise dauerte wegen der begrenzten Transportmöglichkeiten mehrere Monate oder sogar Jahre⁹⁰.

Die griechischen und lateinischen Termini für das Pilgern sind nicht immer genau mit der Bedeutung der deutschen Wörter »Wallfahrt« oder »Pilgerfahrt« gleichzusetzen.

74 MacCormack, *Loca Sancta* 21; Brenk, *Kultort* 69.

75 Hezer, *Travel* 367.

76 Elsner/Rutherford, *Seeing the Gods* 5.

77 Eliade, *Das Heilige* 23; Külzer, *Pilger* 53-54.

78 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 648.

79 Herodot, *Historien* I, 30. Der griechische Text lautet:

»Αὐτῶν δὴ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἶνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπῆκετο παρὰ Ἀμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδεις παρὰ Κροίσου«.

80 Kötting, *Peregrinatio* 8.

81 In der frühromischen Zeit setzte man »*peregrinus*« auch mit »*hostis*« gleich. *Peregrinus* oder *hostis* war ein einem souveränen Staat angehöriger Bürger, der entweder ein Bündnis mit dem eigenen Staat hatte oder durch eine Übereinkunft, Freundschaft oder Gastrecht geschützt war. Der Begriff »*hostis*« machte einen Bedeutungswandel zu ‚Feind‘ durch, während *peregrinus* die ursprüngliche Bedeutung beibehielt. Vgl. Kötting, *Peregrinatio* 7.

82 Kötting ist der Ansicht, dass er auch im Zusammenhang mit »Gottlosigkeit« hätte gesehen werden können. Vgl. Kötting, *Peregrinatio* 8.

83 Kötting, *Peregrinatio* 8.

84 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 932.

85 Maraval, *Lieux saints* 9-10.

86 Es wurde aus dem mittelhochdeutschen »wallen«, dem althochdeutschen »wallon«, dem mittelniederdeutschen »wallen« und dem altenglischen »weallian« abgeleitet, womit es als »wandern«, »umherschweifen« und »reisen« gedeutet wurde. Vgl. Rinschede/Sievers, *Pilgerphänomen* 186-187; Kluge, *Etymologisches Wörterbuch* 775; Mackensen, *Ursprung der Wörter* 420.

87 Kötting, *Peregrinatio* 11; Rinschede/Sievers, *Pilgerphänomen* 187.

88 Kötting, *Peregrinatio* 10.

89 Ihre Äquivalente in den europäischen Sprachen sind: engl. *pilgrim*, franz. *pèlerin*, it. *pellegrino*. Vgl. Mackensen, *Ursprung der Wörter* 292.

90 Rinschede/Sievers, *Pilgerphänomen* 186-187.

Das Pilgern als religiöse Praxis ist immer mit einem bestimmten religiösen System verbunden. Der Pilger hoffte, ein bestimmtes religiöses Ziel zu erreichen und damit auch eine Bestätigung oder Verstärkung seiner religiösen Gefühle⁹¹.

Was die Bedeutung des Terminus *peregrinatio* in der christlichen Literatur betrifft, so findet man den Ausdruck konnotiert mit den Begriffen »fremd«, »ausländisch« und »unbekannt«⁹² und auch mit der Aufforderung, die Fremden aufzunehmen, in Anlehnung an die Worte Jesus:

»Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen«⁹³.

Beim Pilgern steht allerdings nicht die Aufnahme eines Fremden oder Obdachlosen im Mittelpunkt, sondern das Aufsuchen einer bestimmten Person bzw. der Besuch eines bestimmten Ortes, um dort ein Gebet zu verrichten oder anderen religiösen Ritualen nachzugehen. Dies kommt besonders in der alten kirchlichen Literatur zum Ausdruck, in der der Begriff »*peregrinatio*« meistens durch »*sacra*« ergänzt wurde⁹⁴. In diesem Sinne findet man in der Literatur die Begriffe »*passant*« und »*peregrinus*« als Synonyme für »*homo visitor*«, das sich auf einen Gläubigen bezieht, der immer auf dem Weg und auf der Suche nach Gott ist.

Das Pilgern zu einem lebenden Eremiten

Die Definition des Pilgerwesens durch Elsner und Rutherford ermöglicht es, die vielfältigen Arten der Pilgerreise in unterschiedlichen Kulturen und Religionen zu unterscheiden. Interessanterweise ist die zweitgrößte Kategorie des christlichen Pilgerns nach Elsner und Rutherford durch die Verehrung eines lebenden Asketen oder eines heiligen Mannes geprägt⁹⁵. Entsprechend ist zu fragen, ob auch ein in Verbindung mit der verehrten Person stehender Gegenstand ein solches Pilgerziel sein kann. Die Verehrung einer lebenden Person war möglich, wenn diese Person und die mit ihr verbundenen Materialien nach dem Glauben der Pilger überhaupt Träger oder Symbol übermenschlicher oder göttlicher Kräfte sein konnten⁹⁶.

Die Wurzeln des Pilgerns zu einer lebenden Person liegen im frühen Christentum. Der Evangelist Johannes berichtete von Pilgern, die nach Jerusalem kamen, um dort das Passah-

fest zu feiern. Einige von ihnen waren Griechen und wollten Jesus sehen. Deswegen reisten sie weiter und baten Philippus, einen der zwölf Apostel, ihnen Jesus zu zeigen⁹⁷. Ob dieser Akt als ein Vorbild für spätere Christen gelten kann und somit als Vorläufer der späteren christlichen Pilger, die einen Einsiedler in der Wüste aufsuchten und von ihm Hilfe erbaten⁹⁸, soll nun erörtert werden.

Generell sind in vielen Pilgererzählungen ähnliche Abläufe im Leben eines Einsiedlers zu beobachten: Normalerweise zog sich ein Eremit in die Wüste oder in die Berge zurück, wo er Gott, aber auch Dämonen zu finden glaubte. Je mehr Dämonen bzw. Versuchungen er bekämpfte, desto näher konnte er Gott kommen und auf diese Weise die göttliche Gnade und die Kraft Christi erlangen⁹⁹. Er vollbrachte danach eine oder mehrere Wundertaten und wurde dadurch für die Gläubigen zum Zentrum des Interesses. Sein Rat, seine Fürsprache, aber auch seine spirituelle Hilfe waren hoch geschätzt¹⁰⁰. Das Pilgern zu einem lebenden Einsiedler hatte demnach deutlich mehr Beweggründe als nur das »Schauen« einer Person, wie Herodot es nennt, oder die Nachahmung eines Vorbilds, wie in der genannten Erzählung des Evangelisten Johannes¹⁰¹.

Das entscheidende Merkmal des Pilgerns zu einem lebenden Asketen besteht vor allem im Glauben der Pilger an die Quelle der im »göttlichen« Menschen wirksamen Kraft. Das impliziert aber auch, dass der so im Mittelpunkt einer Pilgerreise Stehende selbst der Überzeugung war, dass er als Diener oder Werkzeug Gottes fungiert, und außerdem, dass die Gläubigen, die sich zu ihm hingezogen fühlten, überzeugt waren, dass er durch sein rechtes christliches Tun zu erkennen sei¹⁰². In der Interpretation des außergewöhnlichen Wirkens lebender Heiliger wurde immer wieder betont, dass diese als Werkzeuge der göttlichen Wundermacht wirkten, und dass ihre Kraft nicht naturgemäß jedem Menschen innewohne. Dieser Umstand wurde durch das Gebet des Heiligen zu Gott, durch seine göttliche Kraft zu wirken, zum Ausdruck gebracht¹⁰³. Sim'ān, der Stylit, verlangte von den Besuchern, die ihn um Hilfe oder Genesung baten, nicht zu sagen: »Sim'ān, mögest du uns heilen«, sondern »O Gott« oder »O Herr Jesus Christus, mögest du uns heilen«¹⁰⁴.

Antonios der Große in Ägypten tat das Gleiche und befahl seinen Besuchern immer, dass sie Gottes Hilfe erbitten sollten¹⁰⁵.

Indem die Gläubigen zu einem lebenden Eremiten pilgerten, entschieden sie über die Verehrungswürdigkeit des Heiligen. So wie es auch üblich war, an den Ort der begrabenen Überreste eines Verstorbenen zu pilgern, so war es – wie

91 Turner/Turner, Image 9; Pullan, Ambiguity 388. 393.

92 Christliche Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte betonten, dass man zur Anbetung keinen bestimmten Ort brauche, weil Gott nicht durch den Ort begrenzt und unsichtbar sei, Himmel und Erde erfülle, und so überall von den Gläubigen verehrt und verherrlicht werde. Vgl. Maraval, Earliest phase of christian pilgrimage 64.

93 Mt. 25, 35; Kötting, Peregrinatio 10.

94 Kötting, Peregrinatio 10; Hezer, Travel 368.

95 Herodot, Historien I, 30; Elsner/Rutherford, Seeing the Gods 9.

96 Kötting, Peregrinatio 297; Kaplan, Saints en pèlerinage 249.

97 Joh. 12, 20.

98 Maraval, Lieux saints 144.

99 Flusin, Miracle 108. 117-118.

100 Kaplan, Saints en pèlerinage 250.

101 Joh. 12, 20.

102 Kötting, Peregrinatio 300.

103 Kötting, Peregrinatio 299.

104 Antoine, Syrische Vita des Sim'ān der Stylit 13.

105 Athanasius der Große, Vita Antonii 58, 61.

geschildert – ebenso möglich, den heiligen Mann schon zu seinen Lebzeiten um Hilfe und Fürsprache zu bitten, da er ja die Kraft Gottes in sich trug. Die Verehrung eines Heiligen war zugleich aber auch die Basis für den Glauben an die Heiligkeit des Ortes, an dem diese Person lebte¹⁰⁶. Die Existenz heiliger Eremiten, noch lebend oder schon verstorben, war wichtig für die Gemeinschaft der Gläubigen, da mit den Heiligtümern auch die Heiligkeit der Landschaft strukturiert wurde. In der Homilie 55 ermutigte Severus von Antiochia die Christen, die Kirche sowie die Asketen, die der Welt entsagten und deren Gebete in Form von Fürbitten für die Menschen an Gott gerichtet sind, zu besuchen. Denn, so Severus von Antiochia, »ihre Gebete« sind bei Gott wertvoll und anhand dessen konnten die Menschen geschützt werden¹⁰⁷.

Philoxenos von Mumbuğ sah vor, dass an dem Tag, an dem sich ein Mönch in eine Klause zurückzog, eine wichtige Feier stattfinden sollte, da ein heiliges Ereignis geschehen würde und ein *qudūsū* (qudūsū = ein Heiliger) geboren werden würde. Dementsprechend war der Tag sowohl für den Mönch selbst als auch für das Kloster, in dem er lebte, aber auch für die Kirche allgemein sehr wichtig¹⁰⁸. Somit konnte jeder Eremit ein Heiliger und ein Pilgerziel der Gläubigen sein bzw. noch werden. Philoxenos von Mumbuğ begründete darüber hinaus, warum man Eremiten verehren durfte. Die Asketen bzw. Einsiedler standen seiner Ansicht nach auf dem gleichen Niveau wie Märtyrer:

»Der Mönch, der in seiner Einsamkeit lebt und seinen Gedanken an Gott bewahrt, gewinnt ebenso wie ein Märtyrer den Heiligenschein, der seinen Kopf umgibt«¹⁰⁹.

Ferner wurden Asketen im »Liber Graduum« »Märtyrer der Liebe« genannt. Sie seien den Märtyrern des Glaubens gleich, berichtete der anonyme Verfasser¹¹⁰. Auch sah Theodoret von Cyrrhus die Eremiten als Soldaten Christi, die sich in einer ähnlichen Situation wie die Märtyrer befanden. Sie kämpften für den Glauben an Jesus gegen die Dämonen, so wie die Märtyrer gegen die Geistergestalten kämpften, die das Böse verkörperten¹¹¹. Gemäß dieser Erzählung trieben die Gottesmänner diese Dämonen aus, um die Welt vor ihrem schlechten Wirken zu schützen¹¹². Nach ihrem Sieg gegen den Teufel bzw. gegen ihre eigenen Passionen seien beide, Märtyrer und Einsiedler, in denselben Gräbern beigesetzt worden und hätten ähnliche Ehrungen erhalten. Beispielsweise wurde der berühmte antiochenische Eremit Aphrahat mit dem Märtyrer Julianus und anderen im selben Grab beigesetzt. In gleicher Manier wurde Zebinas mit persischen Märtyrern bestattet¹¹³.

Ob ihre Reliquien klein oder groß waren, ob es sich um ein Stück des Körpers oder den ganzen Leib handelte, sei dabei uninteressant. Die Hauptsache sei, ihren Segen zu erhalten, wie Theodoret von Cyrrhus betonte¹¹⁴.

Nach Theodoret von Cyrrhus hätten die Götzendiener Philosophen und Idole verehrt, obwohl diese keine richtige göttliche Gnade besessen hätten. Die christlichen Märtyrer sowie die lebenden Asketen jedoch sah er als Sieger im Kampf gegen Bösartigkeit durch ihren Christusglauben und er war sich sicher, dass sie über göttliche Gunst verfügten. So habe Sim'ān, der Ältere den Krieg auf dem Ammanus-Berg gegen die heidnischen Symbole und ihre Dämonen beendet¹¹⁵. Ebenso bekämpften Barlaam auf dem Kassios-Berg¹¹⁶ und Maron in der Gegend von Cyrrhus die paganen Götter¹¹⁷.

Aus diesem Grund zogen sie die Gläubigen immer wieder an. Man besuchte sie Theodoret von Cyrrhus zufolge nicht nur einmal oder zweimal jährlich, sondern immer, wenn man göttliche Hilfe benötigte¹¹⁸. Der Bischof von Cyrrhus berichtete weiter, dass Märtyrer und lebende oder verstorbene Einsiedler aufgrund ihrer Großzügigkeit den Gläubigen Gnade und Fürsprache sicherstellten. Dies war ein wichtiges Element der Pilgerreise, denn Ziel war nicht nur die Gebetserfüllung der Person, die die Pilgerreise unternahm, wie beispielsweise die Heilung einer Krankheit oder die Befreiung von Dämonen, sondern auch die spirituellen Erfahrungen, die der Pilger dabei sammelte. Anschließend gab er diese den anderen Gläubigen weiter und verbreitete damit die Bekanntheit des Heiligen in seiner Kirche¹¹⁹.

Archäologische Befunde stimmen mit diesen theologischen Argumenten überein und liefern weitere Beweise dafür, dass ein lebender Eremit als Heiliger von den Gläubigen hochgeschätzt wurde. An einem Pfeiler eines eremitischen Turms im nordsyrischen Dorf Refada befindet sich zum Beispiel ein interessantes Graffito, bestehend aus einem Kreuz und einem syrischen Einzelwort, nämlich *šahīdī* (šahīdī = mein Märtyrer)¹²⁰.

Dass die syrische Kirche verstorbene Eremiten verehrt und ihnen liturgische Feste zuwies, ist anhand von Schriftquellen feststellbar. Wahrscheinlich fand das Fest am Todestag des Eremiten statt. Theodoret von Cyrrhus erwähnte beispielsweise, dass an Marons Grab jährlich zahlreiche Menschen zusammenkamen, die ihn verehrten¹²¹.

Kasteiungen und Tugenden der Einsiedler faszinierten die Gläubigen nicht nur bei den noch lebenden Eremiten, sondern auch nach deren Tod. Graffiti an den Wänden ihrer

106 Kaplan, *Saints en pèlerinage* 249.

107 Severus von Antiochia, *Homilie* 55, 72.

108 Philoxenos von Mumbuğ, *Der Brief* 458.

109 Philoxenos von Mumbuğ, *Der Brief* 83; eigene Übersetzung.

110 *Liber Graduum* 30: 4, 15-25; 30: 5, 1-5; Juhl, *Die Askese* 112-115.

111 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 8, 66.

112 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 3, 105; 10, 48.

113 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 21, 144; Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 3, 250-251; Delehay, *Origines* 97-99; Canivet, *Theodoret et le monachisme* 245.

114 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 8, 11.

115 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6.

116 Peeters, *Barlaam* 810.

117 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 16.

118 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 8, 62-63.

119 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 8, 62.

120 Fernández, *Símbolos* 330.

121 Theodoret von Cyrrhus, *Therapeutik* 16, 4; Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 17, 121.

Eremitagen oder Gräber bestätigten diese Verehrung durch die Gläubigen. Dass von vielen Eremiten keine Namen überliefert sind, sah Theodoret von Cyrrhus nicht als Mangel an, denn, wer in der irdischen Welt unbekannt sei, sei bei Gott bekannt¹²².

Die Aufnahme einer weltlichen Person spiegelte nicht nur die Barmherzigkeit und Wohltätigkeit des Eremiten wider, sondern auch dessen Frömmigkeit und Gottergebenheit¹²³. Mit den zahlreichen Erzählungen über solche Handlungen versuchten Kirchenväter in den betreffenden literarischen Überlieferungen, die Tugenden der Einsiedler hervorzuheben¹²⁴. Ob der Besucher ein Laie oder eine Person aus dem spirituellen Bereich, ein Mönch, Asket oder sogar ein Kleriker war, spielte für den Einsiedler keine Rolle, weil seine Gastfreundschaft allen Menschen gleichermaßen galt. Eine Ausnahme bildeten nur Frauen. Dazu zählten auch die aus der Verwandtschaft der Eremiten, die unter keinen Umständen allein die Einsiedelei betreten durften¹²⁵. Sie konnten nur gelegentlich in Begleitung eines Klerikers, besonders eines Bischofs, hineingehen¹²⁶.

Die Aufnahme eines Hilfsbedürftigen unterschied sich jedoch von den gewöhnlichen Besuchen, die Kleriker oder Bischöfe routinemäßig vollzogen¹²⁷, aber auch von den gezielten Besuchen, die Pilger aus einem spirituellen Bedürfnis heraus oder aufgrund einer Notlage unternahmen, in der sie Hilfe erbitten wollten.

Ein mit Weisheit begabter Einsiedler war imstande zu erkennen, aus welchem Anlass ein Besucher kam. Nur im Fall (spirituelle) Hilfesuche war der Gottesmann bereit, jenen zu empfangen und ihm beizustehen. Jakobus von Cyrrhus beispielsweise erfüllte sehr gerne die Bitten all jener, die zu ihm kamen, solange sie Rücksicht nahmen und ihn nicht fortwährend mitten im Gebet unterbrachen¹²⁸. Auch Zebinas begrenzte seine Gastfreundschaft nicht¹²⁹. Andere Einsiedler dagegen verbrachten ihr gesamtes eremitisches Leben in Einsamkeit und vermieden die Begegnung mit Laien. Nur manchmal für kurze Zeit oder kurz vor ihrem Tod ließen sie zu, dass andere Menschen sich ihnen näherten¹³⁰.

An dieser Stelle ist es wichtig zu definieren, welcher Besucher eines Eremiten als Pilger angesehen werden kann und wie eine Pilgerreise von einer normalen Besuchsreise zu unterscheiden ist.

Der persönliche Kontakt und das Gespräch zwischen dem Besucher und dem Einsiedler waren der entscheidende An-

trieb zur Unternehmung der Reise und nicht die Entfernung zwischen dem Herkunftsgebiet des Besuchers und dem Zielort, an dem der Eremit lebte¹³¹. In welchen Fällen ein Gläubiger, der sich zu einem Eremiten begab, als Pilger gilt, wird in der vorliegenden Arbeit, ausgehend von der Definition eines Pilgers allgemein, wie folgt definiert: Es handelte sich um einen Pilger, wenn

- der Gläubige darauf vertraute, dass der besuchte Eremit der einzige Mensch auf der Welt war, der dank seiner göttlichen Gunst fähig war, seine Bitte zu erfüllen,
- der Wirkungsort des Eremiten nicht mit dem Lebensraum des Gläubigen übereinstimmte. Somit gilt jede Reise, die länger als zwei oder drei Tage dauerte, als Pilgerreise¹³²,
- diese Reise nicht routinemäßig als monatliche oder jährliche Reise stattfand.

Definition: Die Felseinsiedelei als Pilgerziel

Die Schaffung einer Einsiedelei gilt prinzipiell als erster Schritt für die Verehrung von Eremiten durch Gläubige¹³³. Die wenig aufsehenerregenden architektonischen Formen und der erschwerte Zugang zu den Felseinsiedlungen der Mönche sowie zu den Eremitenunterkünften verhinderten nicht, dass sie von Neugierigen, aber auch von Ratsuchenden immer wieder besucht wurden¹³⁴. Aus schriftlichen Quellen geht hervor, dass das Charisma einer asketischen Unterkunft nicht immer von seiner materiellen Ausstattung herrührte, sondern vor allem vom Ansehen ihres Besitzers¹³⁵. Somit konnte jeder eremitische Aufenthaltsort Ziel für Besucher werden.

Die vorliegende Arbeit untersucht Felseinsiedeleien als regionale und überregionale Pilgerstätten. Dabei werden mehrere Fragestellungen berücksichtigt:

- Gibt es in der schriftlichen Überlieferung deutliche Hinweise auf bestimmte syrische Felseneremitagen als Pilgerziele?
- Wie wurde der ursprünglich als Wohnbehausung dienende Aufenthaltsort eines Einsiedlers als Pilgerziel umgestaltet?
- Kann eine spartanisch ausgestattete Kirche einer Felseinsiedelei als Empfangsraum für Pilger betrachtet werden, obwohl die betreffenden literarischen Quellen dazu nicht immer vorhanden sind?

122 Theodoret von Cyrrhus, Kirchengeschichte 4, 2, 1423.

123 Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 68; Johannes Moschos, Leimon 159.

124 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 1, 1.

125 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 57; Kyrillos von Skythopolis, Leben des hl. Euthymios 54; Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 1, 11-17.

126 Egeria, Pilgerbericht 21.

127 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 11.

128 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 54.

129 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 24, 151; Gorce, Gastfreundlichkeit 69.

130 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 53.

131 Maraval, Earliest phase of christian pilgrimage 63-74; Kaplan, Saints en pelerinage 249.

132 Bei diesem Punkt ist zu berücksichtigen, dass die Verkehrsmittel in spätantik-frühbyzantinischer Zeit besonderen Bedingungen unterlagen und eine Bewegung zwischen den Ländern schwierig und gefährlich war. Siehe unten S. 119-123 Kap. »Die Pilgerreise«.

133 Maraval, Lieux saints 50.

134 Frank, Klausur 1247.

135 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 60.

Aus archäologischer Sicht wurde lange Zeit bezweifelt, dass die einfach gestalteten Felsräume der zahlreichen mittleren und kleinen eremitischen Anlagen ohne Luxus und ohne reiche Baumaterialien, mit denen Gläubige beeindruckt werden konnten, überhaupt als Pilgerziele gewertet werden können¹³⁶. Ein Ort wurde dann als Pilgerort definiert, wenn er unterschiedliche Architekturgliederungen aufwies, für Außenstehende leicht erreichbar war und Verehrungsobjekte aufwies¹³⁷.

Wollte ein Pilger am Gottesdienst oder am klösterlichen Stundengebet in einer eremitischen Felsenkirche teilnehmen oder dort Psalmen oder Hymnen singen, so sollte er die Kirche leicht erreichen können¹³⁸. Die Existenz von mehreren Zugängen zu einem kultischen Ort gewinnt für den Pilgerverkehr große Bedeutung. Diese Eintrittsmöglichkeiten können Aufschluss über Besucherströme und die Aufnahme von Besuchern geben. Eine leicht zugängliche und für Laien erreichbare Kirche findet sich jedoch nicht in jeder Felseinsiedler-siedlung oder Klosteranlage Syriens. Beispielsweise besaßen die Klosterkirchen der Apamea-Region nur einen Eingang. Man erreichte ihn durch mehrere Gänge und Räume hindurch. Deswegen geht man davon aus, dass diese Kirchen nur den Klostermönchen dienten und für Laien ganz geschlossen waren¹³⁹. Dagegen waren die meisten antiochenischen Klosterkirchen mit mehreren Eingängen versehen. Aufgrund ihrer Lage am Rand des Klosters und ihrer zahlreichen Zugänge von außen ist zu vermuten, dass sie nicht nur für die Mönche des Klosters, sondern auch für Besucher von außen gedacht waren¹⁴⁰. Als ähnliche Beispiele mit mehreren Zugängen sind die Felsenkirchen der Mağaret ez-Zağ und des Felsenkomplexes von Wadi Martaḥun anzuführen¹⁴¹.

Anders sieht es in Bezug auf die Verehrungsobjekte aus: Wenn ein Leidender Hilfe suchte, standen ihm meist ein oder mehrere verehrungswürdige Gegenstände oder Orte zur Verfügung. Dazu gehörten beispielsweise Reliquien und Grabstätten verehrter Eremiten¹⁴².

Einige Besucher hatten den Wunsch, zum christlichen Glauben bekehrt zu werden, und zwar nicht in irgendeinem Pilgerzentrum oder in einer großen Bischofskirche der Umgebung, sondern in dem von ihnen bevorzugten eremitischen Felsenkloster, in dem sie geistlichen Beistand und Unterstützung von den dort lebenden Eremiten erfuhren.

Ihnen musste die Möglichkeit der Taufe gegeben werden. Ein Baptisterium befindet sich in nahezu jedem Pilgerzentrum in spätantik-frühbyzantinischer Zeit, wie beispielsweise in Alahan, in Qal'at Sim'an, in Huarte und vielen anderen Orten¹⁴³. Die Existenz solcher Baptisterien in klösterlichen und eremitischen Felsensiedlungen deutet auf eine Funktion als Pilgerort hin. Dadurch können diese Einsiedeleien anderen Pilgerorten gleichgesetzt werden.

Einen eindeutigen Hinweis auf Pilgerbesuche in einer klösterlichen Felseneremitage liefern auch die von den Gästen hinterlassenen Spuren. Es handelt sich dabei um kleine Grafitti, die teils aus einem kleinen Zeichen, z. B. einem Kreuz, teils aus einer Inschrift mit oder ohne bildliche Darstellung bestehen und von großem Aussagewert für die Erforschung der Felseneremitage sind. Meist lässt ihre Existenz Rückschlüsse auf die Nutzung der Eremitagen als Pilgerziele zu.

Die Versorgungsinfrastruktur eines Felsenklosters gibt einerseits Aufschluss über seinen Wohlstand und seine wirtschaftliche Leistung, andererseits aber diente diese Struktur in vielen Fällen nicht nur den Mönchen und Eremiten des Klosters, sondern auch den Besuchern. Beispielsweise kam ein Stall in einer Felseinsiedelei sehr selten vor, war er aber vorhanden, so deutet dies auf eine große Pilgerzahl hin. Diese versorgungsrelevanten Klosterstrukturen waren ein wichtiges Architekturelement beispielsweise für das Kloster von Alahan, das dadurch als Pilgerort identifiziert werden konnte¹⁴⁴. Das Kloster Banastur besaß einen kleinen Stall im Erdgeschoss des Turms, in deren oberer Etage ein Einsiedler lebte, und daher zählt es zu den Pilgerstätten¹⁴⁵. Qal'at Sim'an besitzt zwei Stallgebäude mit Futtertrögen¹⁴⁶.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass eine als Pilgerort fungierende Felseinsiedelei aus den folgenden Teilen bestand: einer leicht zugänglichen Kirche, die mit verehrten Gegenständen ausgestattet war, einem Baptisterium und Versorgungseinrichtungen, wie einer Fremdenherberge und Ställen. Zudem bestätigen epigraphische Funde die Anwesenheit von Pilgern am Ort. Es können allerdings auch einige oder mehrere dieser Elemente fehlen, vornehmlich bei jenen Orten, die sich nicht zu großen Felseneremitage entwickelten. So bleibt in Bezug auf einige der eremitischen Felsenanlagen die Frage offen, ob der Ort eine Pilgerstätte war oder nicht.

136 Brenk, Kultort 71-72.

137 Brenk, Kultort 70.

138 Sodini, Quelques données nouvelles 351-352; Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 186-187; Brenk, Kultort 70.

139 Tchalenko, Villages 1, 178-179; 2, Pl. 53, 7; Sodini, Les églises 371; Fourdrin, Couvents paléochrétiens 248.

140 Tchalenko, Villages 1, 162; 2, Pl. 53 Nr. 1-4; Lassus, Sanctuaires 272.

141 Peña, Santuarios 397; Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94; Peña, Lieux de pèlerinage 162.

142 Egea Vivanco, Eufratense 253-255.

143 Bakker, Alahan 129; Lassus, L'ensemble architectural 131; Tchalenko, Villages 1, 237; Sodini, Centre de pèlerinage 252.

144 Butler, Early churches 13; Butler, PAES, B 2, 235; Lassus, Sanctuaires 276; Tchalenko, Villages 1, 164-165; Bakker, Alahan 139-140.

145 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 199-202; Peña, Lieux de pèlerinage 185-186.

146 Biscop, Trois »bâtiments à auges« 159-172.