

Lebende Einsiedler als Pilgerziele

Allgemeine Vorbemerkung

Auf der Grundlage der vorausgegangenen Ausführungen im ersten Kapitel lässt sich nun der Blick auf das spätantik-frühbyzantinische Pilgerwesen zu den Eremiten in den Felsinsiedeleien Syriens richten. Im Fokus dieses Kapitels steht die Erörterung der eremitischen Praxis syrischer Einsiedler und ihres Kontakts zu ihren Mitmenschen. Diese Zielsetzung erfordert, folgenden Hauptfragen nachzugehen:

- Welche Einsiedler waren tatsächlich Pilgerziel?
- Welche eigene eremitische Methode und Übung entwickelten die Einsiedler Syriens?
- Wie war das Verhältnis zwischen dem Kernprinzip des Eremitentums, d. h. durch innere Ruhe, Meditation und Gebet Gott näherzukommen, und dem Kontakt zu Besuchern?

Geschichte und Entwicklung des syrischen Eremitentums

Über den Anfang des Eremitentums in Syrien informieren grundsätzlich zwei bedeutende syrische Schriftquellen aus dem 4. Jahrhundert: Das Aphrahat-Buch »Unterweisungen« und das anonyme »Liber Graduum«. In diesen schriftlichen Überlieferungen werden die sogenannten *ܒܪܝܗ ܘܐ ܒܝܪܬܐ ܕܠܩܝܡܬܐ ܘܐ ܒܢܐܬ ܐܠܩܝܡܐ* (*brih ūa birta dl-Qiamta/abna ūa benat al-Qiama* = Söhne und Töchter der Auferstehung) und der syrische Terminus *īahīdaīu* erwähnt¹⁴⁷. A. Guillaumont nannte diese Phase »*prémonachisme*« bzw. Urmönchtum. Er betonte, dass die syrische Literatur genauso wichtige Hinweise über die Entstehung des christlichen Mönchtums gibt wie die Vita des Antonius von Ägypten (4. Jh.)¹⁴⁸. Für die Untersuchung der Ursprünge des syrischen Eremitismus in spätantik-frühbyzantinischer Zeit solle man vor allem in der Literatur dieser Epoche nachforschen, speziell in den bereits genannten syrischen Schriftquellen. Außerdem solle das christliche Mönchtum als ein eigen-

ständiges Phänomen untersucht werden, da es vom jüdischen Asketentum der Essener und auch von der hellenistischen Philosophie unabhängig gewesen sei, obwohl Guillaumont einen gewissen Einfluss der beiden Letztgenannten auf das erstere nicht ausschließt¹⁴⁹.

Entstehung des syrischen Eremitentums

Bei der Untersuchung des syrischen Eremitentums und seiner Entwicklung lassen sich zwei Phasen unterscheiden¹⁵⁰. Die erste Phase ist im 4.-5. Jahrhundert angesiedelt, die zweite Phase im 5.-7. Jahrhundert.

Die erste Phase

(4.-5. Jahrhundert n. Chr.)

Unter den schon im vorigen Kapitel genannten Termini, insbesondere dem Begriff des Eremiten, begegnet man in der Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrrhus zahlreichen Eremiten, von denen die meisten im 4. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebten¹⁵¹. Besonders beliebt war die Ausübung der eremitischen Praxis in einer natürlichen Höhle oder einer in den Felsen gemeißelten Felsen-eremitage. Ob der Rückzug eines Eremiten auch in diesem Zeitraum schon ein feierliches Ereignis war, wie es später im 6. Jahrhundert üblich wurde¹⁵², ist schriftlich nicht überliefert.

Die Einsiedler des 4. und 5. Jahrhunderts zogen sich in Höhlen zurück, die weit von allen menschlichen Siedlungen entfernt waren. Diese Eremiten lebten im Gegensatz zu den Mönchen einer koinobitischen Gemeinschaft allein und für sich. Guillaumont interpretierte diese Weltentsagung nicht als Flucht vor den Menschen, weil sie schlecht und Sünder waren. Stattdessen sah er den Zweck des Rückzuges nur darin, allein in Einsamkeit zu leben und zu Gott zu beten¹⁵³. Die Höhle von Julianus Sabas lag im nordöstlichen Teil der Einöde

147 Aphrahat, Unterweisungen 6, 8; Liber Graduum 30.

148 Guillaumont, Aux origines 228-229.

149 Guillaumont, Aux origines 228.

150 Leclercq, Érémitisme 383-386.

151 Das syrische Mönchtum des 4.-5. Jhs. war vor allem von den unterschiedlichen Individualformen und verschiedensten asketischen Übungen geprägt. Die syrischen Mönchsregeln in diesem Zeitraum untersagten allerdings nicht,

dass ein Mönch von einer Lebensweise zu einer anderen wechselte, solange er die Mönchtums- und Klosterregeln beachtete und sein spirituelles Ziel erreichen konnte. Beispielsweise wohnte Baradatus in einem nahezu durchlässigen Holzkasten, nachdem er sich längere Zeit in einer Hütte eingesperrt hatte. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 27, 171.

152 Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief 458-460.

153 Guillaumont, Esquisse 45.

von Edessa¹⁵⁴, während Barlaam in einer Höhle auf dem Berg Kassios in der Nähe von Antiochia wohnte¹⁵⁵.

Die zweite Phase (6. Jahrhundert n. Chr.)

Im 6. Jahrhundert trifft man sowohl auf einzellige Eremitenbehausungen, als auch auf mehrzellige koinobitische Klosteranlagen. In den letztgenannten konnte es vorkommen, dass sich einzelne Mönche innerhalb der Gemeinschaft abgesondert haben oder sich aus einer bestehenden koinobitischen Gemeinschaft lösen, um dann separat als Einsiedler zu leben¹⁵⁶.

Im Gegensatz zur ersten Phase gibt es über den Rückzug eines koinobitischen Mönchs in eine Klausur als Beleg für die zweite Phase einen bedeutenden historischen Text aus dem 6. Jahrhundert. Es handelt sich um einen von Philoxenos von Mumbuğ versandten Brief an den Abt eines koinobitischen Klosters. Gemäß diesem Text konnte sich ein Mönch, der in einer Klostergemeinschaft lebte, in eine isolierte Klosterzelle zurückziehen, wenn er seine spirituellen Übungen mit Bescheidenheit vollzog. Um als Einsiedler weiterleben zu können, benötigte er die Zustimmung und Anerkennung seiner geistlichen Lehrer und Klostersväter. Anschließend musste der Abt des Klosters ein Fest zum Einzug in die Klausur organisieren. Hierzu mussten Eremiten, Mönche, Kleriker und Laien eingeladen werden, weil an diesem Tag ein heiliges Ereignis für den Mönch an sich und auch für das Kloster stattfand und ein *ܩܘܕܘܫܐ* (*qudūšū* = ein Heiliger) entstehen würde¹⁵⁷.

Das tägliche Programm eines Eremiten

Das tägliche Leben des Einsiedlers in einer separaten und abgelegenen Felshöhle unterschied sich im Grunde genommen nicht von dem des Einsiedlers, der sich innerhalb einer koinobitischen Gemeinschaft separierte und in einer Klausur lebte¹⁵⁸.

Aus den Erzählungen der Viten geht hervor, dass die wichtigste Säule der asketischen Übung das Gebet war. Jeder Eremit konnte seine eigene Gebetsmethode entwickeln. Julianus Sabas wanderte oft zehn Tage lang durch die Einöde. Er wurde dabei regelmäßig von einem Schüler begleitet¹⁵⁹. Mit sieben Gebeten in seiner Klausur sollte der Einsiedler täglich seinen Tag gestalten¹⁶⁰. Durch sein eremitisches Leben und

den Einklang mit Gott befand sich der Eremit in einer kontinuierlichen Übung für das zukünftige Himmelsleben. Dafür teilte er seine Zeit zwischen dem Gebet, der Meditation und dem Bibellesen auf¹⁶¹. Auch der Arbeit widmete er einige Zeit, wobei die Andacht nicht fehlte, denn er sang Psalmen auch bei der Arbeit¹⁶².

In der zweiten Säule des spirituellen Eremitentums geht es um das Fasten. Diese Ausübung der Kasteiung hatte bedeutende Vorteile für den Eremiten und war ein »unzertrennlicher Freund« da sie ihm Kraft gab, den harten Kampf gegen das Böse zu bewältigen. Durch die Magerkeit und die Blässe im Gesicht erhielt er die Heiligkeit, die seine Seele kristallisierte und reflektierte¹⁶³. Die Eremiten nahmen tatsächlich kaum Nahrung zu sich. Sie bestand grundsätzlich nur aus Brot bzw. Brot aus Weizenkleie mit Salz. Ihre Speise war so reduziert, dass sie sogar für ein Kind nicht genügend war¹⁶⁴. Im Allgemeinen nahmen die Eremiten lediglich zwei oder drei Mal in der Woche nach Sonnenuntergang eine kleine Mahlzeit ein. Zur Anpassung des Körpers an die geringe Nahrungsaufnahme empfahl der Mönch Rabban Josef Bousnae neuen Einsiedlern, einer bestimmten Methode zu folgen: Man sollte am Anfang nur jeden Abend eine kleine Speise verzehren. Anschließend beschränkte man seine Nahrungsaufnahme auf jeden zweiten Abend. Danach sollte es ausreichen, ein- oder zweimal pro Woche zu essen¹⁶⁵.

Bei Krankheit oder im fortgeschrittenen Alter nahmen die meisten Eremiten einen Schüler auf. Ziel war, dass dieser die asketische Methode des Eremiten erlernte und weiter ausübte, während er sich um das tägliche Leben des Einsiedlers kümmerte¹⁶⁶. Der Aufenthaltsort des jugendlichen Nachwuchseremiten befand sich meistens in der Eremitage des Einsiedlers selbst oder in einem separaten Raum¹⁶⁷.

Einsiedler als Pilgerziele

Mangels entsprechender Angaben in der schriftlichen Überlieferung entsteht ein Interpretationsproblem bezüglich der Verehrung der Eremiten und deren Verhältnis zu den Pilgern. Obwohl es Belege für einen freundlichen und liebevollen Umgang einiger Eremiten mit Laien gibt, existieren keine Informationen über die räumliche Verbreitung ihrer Verehrung. So macht z. B. Theodoret von Cyrillus in seinem Bericht über den Eremiten Eusebius und seine Besucher keine Angaben darüber, ob diese von nah oder fern zu ihm kamen¹⁶⁸. Diese

154 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 2, 36.

155 Peeters, Barlaam 810-811.

156 Nach dem justinianischen Idealbild eines koinobitischen Klosters, vornehmlich in seinem Gesetz, Die Novellen 53, soll die klösterliche Anlage mindestens ein gemeinsames Dormitorium, eine Umfassungsmauer und höchstens zwei Pforten einschließen. Eine derartige Anordnung finden wir in syrischen Eremitenbauten jedoch nicht. Eremitische Anlagen wiesen gemeinsame Räume sowie Einzelräume auf, die auf die Zeit vor und nach Justinian I. zurückgehen. Die von Eremiten bewohnten Behausungen folgten somit ausschließlich ihren eigenen Regeln. Vgl. Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum 158-165.

157 Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief 458-460.

158 Vööbus, Tätigkeit des syrischen Mönchtums 1-27.

159 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 2, 40.

160 Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief 463; Johannes Moschos, Leimon 40.

161 Chabot, Moine Youssef 400.

162 Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief 466.

163 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 93.

164 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 3, 50.

165 Chabot, Moine Youssef 402.

166 Der Maraga, Kitab ar-Rou'asa' 187.

167 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 53; Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 17, 22.

168 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 18, 127.

Unklarheit hat zur Folge, dass wir nicht sicher sind, ob der betroffene Eremit ein Pilgerziel war oder nicht. Hingegen nennen die Schriftquellen Beispiele für die Verehrung anderer Einsiedler, von denen nur die Namen bekannt sind. Ihre Tugend war zu Lebzeiten weithin bekannt und nach ihrem Tod wurden ihre Ruhestätten zu Heiligtümern und Pilgerzielen, denen man Wundertaten nachsagte¹⁶⁹.

In diesem Kapitel werden ausschließlich die Einsiedler, die Besucher aufnahmen, die nicht aus ihrer Wohngegend stammten, betrachtet. Denn die bereits gegebene Definition des Pilgerns zu einem Eremiten¹⁷⁰ ermöglicht nämlich zu unterscheiden, welche Eremiten tatsächlich Pilgerziele waren und welche Beweggründe die Pilger beim Besuch hatten. Im Folgenden werden die als Pilgerziele angesehenen Einsiedler literarischen Überlieferungen gemäß alphabetisch vorgestellt.

Barlaam¹⁷¹, Einsiedler des Bergs Kassios

Im Jahr 1909 untersuchte P. Peeters die verschiedenen Versionen der Viten des Barlaam: Eine georgische Version vom Iviron-Kloster auf dem Berg Athos aus dem 11. Jahrhundert, eine am Schwarzen Berg abgeschriebene syrische Version und eine arabische Version aus dem arabischen Synaxarion der Jakobiten (in arabischer Sprache). Nachdem er die drei Versionen miteinander verglichen hatte, fasste er die Viten zusammen¹⁷².

Eremitische Praxis des Barlaam vom Berg Kassios

Barlaam soll im Dorf Jubia am Schwarzen Berg, nördlich vom Κάσιον ὄρος (Kasion oros = Berg Kassion), geboren worden sein und den syrischen Namen *ܒܪܠܗܐ* (*barlaha* = Gottessohn), der später zu Barlaam geworden ist, getragen haben. Er stammte aus einer Bauernfamilie. Seine Kindheit verbrachte er als Hirte. Als Junge zog er sich in ein Kloster in der Nähe seines Dorfs zurück, wo er asketische Kleidung angezogen und ein einsames Leben geführt haben dürfte.

Aus Barlaams Viten geht hervor, wie sich Barlaam für den Berg Kassios entschied, und zwar durch eine göttliche Tat

oder vielmehr einen göttlichen Befehl. Nach einiger Zeit seines Mönchtums im Kloster hatte er die Eingebung, die Stadt Jerusalem zu besichtigen. Er pilgerte ohne Begleitung dorthin, besichtigte den Kreuzigungsort, trank Essigwasser wie der Herr und betete. Als er dies vollzogen hatte, erschien ihm ein Engel, der ihm befahl, die heilige Stadt sofort zu verlassen und in Gottes Namen auf den Berg Kassios zu steigen und den Ort zu christianisieren:

»In einer Zeit entschied er, nach dem heiligen Haus (Jerusalem) zu gehen, um von den heiligen Orten gesegnet zu werden. Diese Idee stammte aus seiner inneren Gnade, so stand er auf, um zu beten und sagte nach dem Gebet: O Gott, ich gehe zu deinem heiligen Haus, möge dein Wille durch mich geschehen. Dann marschierte er nach dem Heiligen Land ohne Begleitung von jemandem, damit er nur mit Gott, wie er in seiner Zelle gewesen war, unterwegs sein konnte. Als er an die Stadt kam, sah er viele Menschen dort stehen. Er fragte sie, ob diese Stadt diejenige war, die ihren Gott gekreuzigt hatte. Sie antworteten: Ja, o Mönch, und es wurde Essig getrunken. Er (Barlaam) weinte und sagte mit Eifer für die Gottheit: Lebendig ist Gott, mein Herr, ich betrete sie nicht, und er ging zurück. Ein Engel erschien und sagte zu ihm: Gott sandte dich nicht hierher, sondern an den Berg, der al-Aqra' (Kassios) hieß, damit du die Teufel von dort vertreibst und den Namen Jesus Christus zeigst, dann segnete ihn der Engel und verschwand.«¹⁷³

Nachdem er diesen göttlichen Befehl bekommen hatte, ging er zurück und zerstörte die Symbole des dortigen Zeusheligtums. Anschließend wandelte er es in einen christlichen Ort um und weihte diesen im Namen Christi.

»Als er auf dem Gipfel, der al-Aqra' (Kassios) hieß, ankam, sah er die Statue, die eine goldene Krone trug und deren Augen mit roten Rubinen geschmückt waren. Vor ihr standen in goldenen und silbernen Gefäßen Überreste von Weihrauch, sowie Opfer und Kinderopfer, die geschlachtet worden waren, um vor ihr verbrannt zu werden. Als der Heilige das sah, weinte er wegen unserer schwachen menschlichen Natur und wunderte sich über die dunklen Geister der Menschen, die den Dämonen gehorchten, um

169 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 7, 80.

170 Siehe oben S. 20 »Klärung der Terminologie in Bezug auf das Pilgern«.

171 Unter dem Namen des heiligen Barlaam sollte man zwischen mehreren Personen unterscheiden, nämlich Barlaam vom Berg Kassios, dem antiochenischen Märtyrer Barlaam und auch dem Barlaam aus dem sogenannten »Barlaam und Joasaph«-Roman. Der Roman war bekannt und wurde in verschiedene Sprachen übersetzt. Als Verfasser des Romans wurde im 19. Jh. Johannes von Damaskus (ca. 676-749) angesehen. Laut neuen Forschungen hatte der georgische Mönch namens Euthymios († 1028), der im Iviron-Kloster auf dem Berg Athos lebte, die griechische Fassung veröffentlicht. In diesem Roman geht es um einen indischen Prinzen, der Joasaph hieß, und dessen Vater, der ein Feind der Christen war. Nachdem der Prinz in einem Palast aufgewachsen war, wollte er die Welt sehen und kennenlernen. In jener Zeit empfing der Einsiedler Barlaam den göttlichen Befehl, Joasaph aufzusuchen und ihn zu bekehren. Barlaam gewann erfolgreich den Prinzen für seinen Glauben und dann später durch ihn den König selbst und auch sein ganzes Volk. Nach dem Tod des Königs zog Joasaph aus, um Barlaam zu suchen. Die beiden lebten im

Gebet und in Askese in der Wüste zusammen. Nach ihrem Ableben wurden ihre Leichname im Triumph in die Hauptstadt geholt und als Heilige verehrt. Vgl. Johannes von Damaskus, Barlaam and Ioasaph; Dölger, Der Griechische Barlaam-Roman; Wessel, Barlaam 497-499; Toumpouri, Barlaam and Ioasaph 149; Delehay, Barlaam 129-145.

172 Peeters, Barlaam 808-812.

173 Peeters, Barlaam 810; eigene Übersetzung. Der arabische Text lautet:

«وفي بعض الاوقات عزم هذا الميضي (المضي) بالانوار على المضي الى البيت المقدس ليتبارك من الاماكن المقدسة وكان هذه الفكر من تحريك النعمة الساكنة فيه وانتصب للصلاة وقال عقيب صلاته: يارب ساير الى بيتك المقدسة فتمم (فتمم) في ارادتك وهواك ثم سار الى البيت المقدس ولم يصحب احد حتى كأنه مختلي مع الله في قلابته في مدة طريقه. فلما اشرف على المدينة المقدسة سجد وشكر الرب وسبحه فلما وصل باب المدينة وجد اقوام وقوف (اقواما وقوفا) فسألهم قايلاً هذه هي المدينة التي صليت ربها فقالوا نعم ايها الراهب وسقي خلا على الصليب فيكاً وامثلاً (امتلاً) غيره الالهية ومجد وقال حياً (حي) هو الله سيدي اني لا ادخلها وحول وجهه راجعاً فظهر له ملاك الرب وقال له يا برلام ولا الى هاهنا بعثك الرب بل الى الجبل الذي يسمى الاقرع لتخرج منه اركون السباطين وتظهر فيه اسم سيدنا يسوع المسيح وباركه الملاك وغاب عنه.»

ihre Kinder schlachten zu können. Er richtete sich nach Osten und sagte betend: O starker Gott, Jesus Christus möge mir die Kraft und gute Zeichen geben, damit dein Name auf diesem Berg genannt wird, die Macht der Tyrannen zu brechen, die Heiden auszulöschen und deinen Dienern, den Christen, den Gewinn durch dein Heiliges Kreuz und die Fürsprache deiner Mutter zu geben. Er erfasste die Füße der Statue, warf sie herunter und stellte stattdessen ein Kreuz auf.«¹⁷⁴

Geschichte der archäologischen Untersuchung des Barlaam-Klosters

Nach der Vernichtung des Tempels soll Barlaam im Ort eine bedeutende klösterliche Anlage errichtet haben und dort in einer Höhle als Einsamkeitsort zur Einkehr und zum Beten gelebt haben:

»Barlaam versammelte Reliquien der Märtyrer aus der Region und errichtete im Ort ein bedeutendes Kloster, in dem viele Mönche lebten.«¹⁷⁵

Der arabischen Vita des Barlaam zufolge lebte er nach diesem Ereignis noch neun Monate bevor er starb.

Die Ruine des Barlaam-Klosters befindet sich auf der Nordseite des Bergs Kassios südlich von Antiochia (heute Antakya) in einer Höhe von 1250 m, an der heutigen türkisch-syrischen Grenze, unweit der Mittelmeerküste (**Taf. 3a**)¹⁷⁶.

Eine erste wissenschaftliche Untersuchung der Klosteranlage erfolgte durch J. Mécérian, der das Kloster besuchte und Bilder vom Ort aufnahm¹⁷⁷. Im Jahr 1962 führte W. Djobadze eine große archäologische Ausgrabung durch. Er stellte fest, dass die aktuell erhaltene Klosteranlage in zwei bis drei aufeinander aufbauenden Phasen errichtet worden war. Zum Kloster gehören eine Basilika sowie zahlreiche an seiner Mauer befindliche Räume und Gräber (**Abb. 4**).

Die Basilika

Die Basilika wurde in zwei Phasen errichtet oder umgebaut. In der **ältesten Phase** war die Basilika durch zwei parallele Pfeilerreihen in drei Schiffe unterteilt und besaß drei Eingänge in der Süd-, West- und Nordwand (**Abb. 3**). Der um eine Stufe erhöhte Altarraum im Osten besaß eine eingezogene, innen halbrunde Apsis, die von zwei Nebenräumen flankiert wird.

Im Außenbau schließt die Ostwand gerade ab. Im Westen war der Basilika ein Narthex (7,10 m × 11,30 m) vorgelegt, der nicht die gesamte westliche Breitseite der Kirche einnahm.

Die Basilika war aus Kalkstein errichtet und im Innenraum mit Marmor ausgestattet. Reste dieser Bauphase sind in den Apsiswänden, im unteren Teil der Ostwand und den Schwellen der Eingänge erhalten. Mithilfe der verbliebenen Dekoration konnte Djobadze die Basilika in das 5.-6. Jahrhundert datieren. Zudem konnte er belegen, dass ihr Architekturstil dem antiochenischen Baustil des 5.-6. Jahrhunderts in der Umgebung von Antiochia, Seleukeia Pieria und der Basilika des Klosters des Sim'ān Styliten des Jüngeren entspricht¹⁷⁸.

Vor der südwestlichen Außenseite der Kirche befinden sich fünf Arkosolien. Diese enthalten drei, zwei oder auch einzelne Gräber.

In der **zweiten Phase** wurde die ältere Kirche durch eine neue Basilika mit gleichem Grundriss und geringfügigen Modifizierungen ersetzt¹⁷⁹.

Das Mittelschiff war auch in dieser Phase durch Pfeilerarkaden von den Seitenschiffen getrennt. Die Bögen der Arkaden ruhten auf ionischen und korinthischen Pfeilerkapitellen¹⁸⁰. Die Überreste hölzerner Fragmente, die während der Grabungen auf dem Boden der Basilika gefunden wurden, gestatten eine Rekonstruktion des Daches mit einem hölzernen Dachstuhl. Der Boden wurde mit einem Fußbodenmosaik ausgelegt¹⁸¹.

In dieser Phase wurde ein Synthronon in die Apsis eingebaut und ein Stylobat mit Schranken um den Altarraum eingefügt, wodurch dieser von den Kirchenschiffen getrennt war. Auch wurde eine Öffnung zum nördlichen Nebenraum, in dem die liturgischen Geräte aufbewahrt wurden, geschaffen¹⁸². Mittels der Dekorationen der Türen und Fenster sowie der gefundenen gläsernen Verzierungen geht Djobadze davon aus, dass diese Phase in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts, also nach der Rückgewinnung von Antiochia durch das Byzantinische Reich, zu datieren ist¹⁸³.

Die Umfassungsmauer des Klosters und die Räume

Reste einer bis zu 2 m hohen Mauer umgeben das Kloster. An der südlichen Seite ist sie 65 m, an der östlichen Seite 55 m, an der nördlichen 57 m und an der westlichen 60 m lang (**Abb. 4**). Von der Südseite des Klosters gelangte man

174 Peeters, Barlaam 810-811; eigene Übersetzung. Der arabische Text lautet: «فلما انتهى براس الجبل المعروف بالاقرع نضر (نظر) الصنم منصوب على راسه تاج من ذهب وعيناه من ياقوت احمر وامامه اتر الدبايح (اثر الذبايح) واللبان في مجامر الذهب والفضة واطفال قد دبحو ليحرقون قدامه فلما تأمل (تأمل) القديس ذلك بكأ على ضعف بشرتنا بسرعة ميلها وتعجب من ظلمات عقول الناس الذي اطاعوا الشياطين حتى تذبح اولادهم وتقبل نحو الشرق وصلا قايلًا ايها الرب يسوع المسيح اعطيني قوه وعلامه صالحه ليذع اسمك في هذا الجبل واكثر قوه الملوك الظغاه وبدو اصنامهم واعطي النصره لعبيدك المسيحين بقوه صليبك المحيي وبشفاعة والدتك الطاهرة ومسك في رجل الصنم واهبطه وكسره واباده ونصب موضعه علامة الصليب وسكن هناك على صخرة وفاق في الجهادة...»

175 Peeters, Barlaam 810-811; eigene Übersetzung. Der arabische Text lautet: «وجمع اعضا الشهداء في ذلك المكان وبنى ديرا كبير وسكنه خلق كثير الخ.»

176 Der antiochenische Historiker Johannes Malalas (* um 490; † nach 570 n. Chr.) rühmte den Aufstieg auf den Berggipfel, von dem aus man einen

schönen Sonnenaufgang beim zweiten Hahnenschrei, sehen konnte, was der lateinische Autor Ammianus Marcellinus, aus Antiochia stammend (* 330; † um 395 n. Chr.), bestätigte. Vgl. Malalas, Weltchronik 8, 11, 208; Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte 22: 14, 4; Lafontaine-Dosogne, Itinéraires 55; Djobadze, Archaeological Investigations 3.

177 Mécérian, Expédition 67.

178 Djobadze, Archaeological Investigations 9. 15.

179 Djobadze, Archaeological Investigations 1.

180 Djobadze, Archaeological Investigations 12.

181 Djobadze, Archaeological Investigations 15.

182 Djobadze, Archaeological Investigations 16.

183 Djobadze, Archaeological Investigations 10.

Abb. 3 Barlaam-Kloster. Klosterkirche. – (Nach Djobadze, Archaeological Investigations, Plan D).

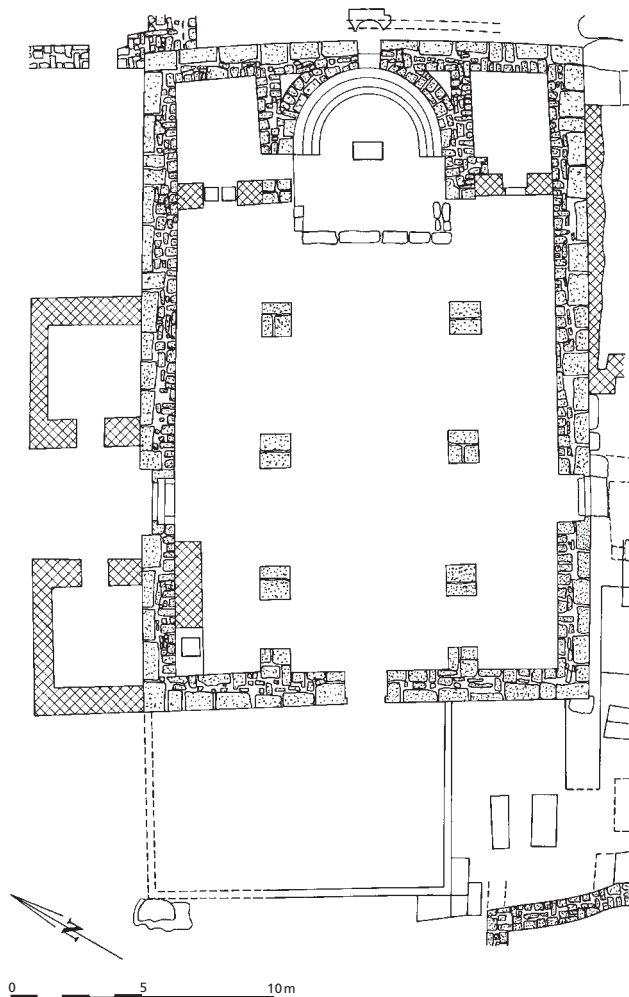
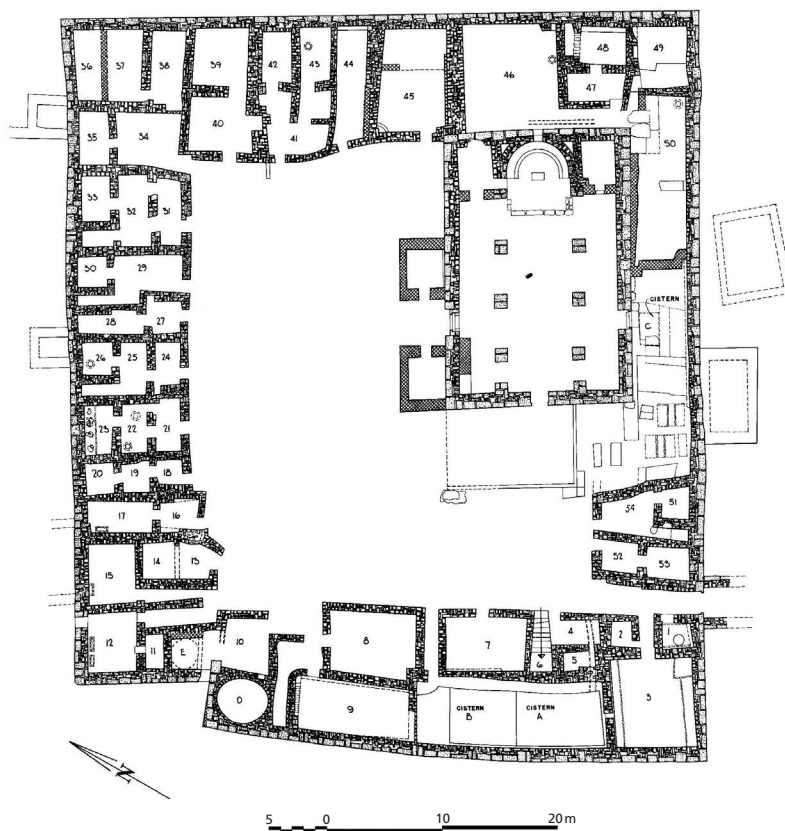


Abb. 4 Barlaam-Kloster. Grundriss der Gesamtanlage. – (Nach Djobadze, Archaeological Investigations, Plan C).



durch eine enge, 1 m breite Pforte in das Klosterinnere. Zwei weitere Eingänge, die aktuell von zahlreichen herabgefallenen Kapitellen versperrt sind, befinden sich in der westlichen Mauerseite. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde die Mauer auf bereits bestehenden Fundamenten errichtet, was besonders an der nördlichen Seite deutlich sichtbar ist. An den Innenseiten der Mauer wurden sieben Wachtürme erbaut¹⁸⁴. Parallelen zu solchen Wachtürmen sind in mehreren syrischen Klöstern aus dem 6. Jahrhundert, z. B. im Kloster von Dehes, zu finden¹⁸⁵.

An der Innenseite der Umfassungsmauer befinden sich noch 20 weitere Kammern, die den rechteckigen, 37 m × 22 m großen Hof umgeben. Die archäologischen Funde und Befunde in diesen Räumen – wie Geschirr, Kannen, Teller, Krüge und Amphoren aus Keramik oder Glas¹⁸⁶ – ermöglichen es, ihre Funktionen zu rekonstruieren. U. a. handelte es sich hier um einen Pförtner-Raum, um Mönchszellen, den Raum des Klosterabtes, eine Küche und ein Refektorium. Djobadze erkennt hier zwei Bauepochen, wobei die meisten Räume in das 13. Jahrhundert zurückgehen¹⁸⁷.

Gräber¹⁸⁸

Südlich der Basilika befindet sich eine Grabkapelle, die durch eine Treppe mit ihr verbunden wurde. Es handelt sich um einen aus drei Räumen bestehenden Bau: einen rechteckigen Bestattungsraum mit einem Arkosolium, einen Mittelraum und einen mit einer Nische ausgestatteten Raum. In diesem dritten Raum wurden Reste menschlicher Knochen, eine georgische Widmungsinschrift und einige farbig bemalte Kalksteinfragmente gefunden. Djobadze stellt fest, dass diese Grabkapelle innerhalb der zweiten Epoche, d. h. im 10. Jahrhundert, mit Malereien ausgeschmückt wurde¹⁸⁹.

In diesem Zusammenhang stellt sich die wichtige Frage nach dem Bestattungsplatz des Baarlam.

In der Barlaam-Vita wird erwähnt, dass der Heilige in seinem Kloster bestattet wurde. Einen eindeutigen archäologischen Beleg konnte Djobadze allerdings dafür nicht auffindig machen. Er fand jedoch Hinweise darauf, dass diese Grabkapelle einen älteren Vorgängerbau hatte und vermutete daher, dass sich das Grab des Baarlam möglicherweise unter der bestehenden Grabkapelle befindet¹⁹⁰. Djobadze ging

dieser Vermutung allerdings nicht weiter nach. Da historische Informationen über den genauen Ort des Barlaam-Grabes fehlen und archäologische Funde darüber ebenfalls keinen Aufschluss geben, lassen sich letztlich auch keine gesicherten Angaben darüber machen, in welcher Form und Ausdehnung und bis zu welchem Zeitpunkt das Kloster nach dem Tod des Barlaam bestehen blieb.

Folgende Überlegungen können aber als Möglichkeit zur Beantwortung dieser Fragen in Betracht gezogen werden: Da die erste Bauphase auf das 5.-6. Jahrhundert zurückgeht und die zweite Phase in das 10.-13. Jahrhundert datiert, liegt ein großer zeitlicher Abstand zwischen den beiden Phasen. Somit stellt sich die Frage, ob das Kloster im 6. Jahrhundert zerstört oder verlassen wurde somit innerhalb von vier Jahrhunderten nicht bewohnt war. Hierfür gibt es zwar keine Beweise, der Gedanke ist jedoch naheliegend, da Antiochia in den Jahren 526 und 528 von zwei starken Erdbeben betroffen war¹⁹¹. Es besteht demnach die Möglichkeit, dass das Kloster durch diese Naturkatastrophe vernichtet und verlassen wurde. Zudem fiel die Region im Jahre 637 unter arabisch-muslimische Herrschaft, wodurch in dieser Zeit kein Interesse daran bestanden haben dürfte, das Kloster zu sanieren oder zu renovieren. Erst nach der Rückgewinnung der antiochenischen Region unter die byzantinische Herrschaft im 10. Jahrhundert wurde das zerstörte Barlaam-Kloster restauriert und von georgischen Mönchen bewohnt¹⁹².

Im Hinblick auf die Frage nach dem Ort des Barlaam-Grabes ergeben sich auf der Grundlage der archäologischen Überlieferung zu den Klosteranlagen des östlichen Mittelmeergebietes folgende Anhaltspunkte: Zum einen befindet sich ein Mönchsgrab in der Regel nicht in Verbindung mit der Klosterkirche¹⁹³. Ausnahmen sind einige der klösterlichen Pilgerorte, in denen Gräber unter oder neben der Klosterkirche angeordnet sind, wie in Deir Dehes¹⁹⁴. Zum anderen liest man beispielsweise in der Euthymius-Vita, wie seine Nachfolger seine Höhle vernichtet und darauf eine mönchische Bestattungs- kapelle gebaut haben¹⁹⁵. Darüber hinaus liefert die Existenz einer Krypta unter einer Basilika einen wichtigen Hinweis darauf, dass dort eine verehrte Person beigesetzt wurde und dass dort eventuell eine besondere feierliche Messe stattgefunden hat, wie es sonst vor allem für die geweihten Eremiten und Märtyrer üblich war¹⁹⁶.

184 Djobadze, *Archaeological Investigations* 17. Vgl. Ähnliche Wachtürme auch in: Deichmann/Peschlow, *Zwei spätantike Ruinen* 9-14 Abb. 1; Butler, *Early churches* 110 Fig. 112; 88 Fig. 91; Griesheimer, *Kellia* 191-192.

185 Biscop, *Déhès* 27-31; Butler, *Early churches* 110.

186 Djobadze, *Archaeological Investigations* 181.

187 Was das Refektorium angeht, so gibt es dazu kaum erhaltene Beispiele in syrischen Klöstern. Der einzige weitere Speisesaal eines Klosters wurde im Kloster von Tall Bi'a identifiziert. Es handelt sich dabei allerdings um einen runden Speiseraum, wohingegen derjenige im Barlaam-Kloster rechteckig ist. Vgl. Djobadze, *Archaeological Investigations* 18-19; Kalla, *Tall Bi'a* 141 Abb. 16.

188 Außer den oben genannten Gräbern befinden sich weitere Begräbnisstätten an unterschiedlichen Stellen des Klosters: ein Arkosolium auf der Nordwestseite innerhalb des Klosters und zwei Gräber außerhalb. Aufgrund des Architekturstils und der Baumaterialien datiert Djobadze diese ins 16. Jh. Vgl. Djobadze, *Archaeological Investigations* 11.

189 Djobadze, *Archaeological Investigations* 20.

190 Djobadze, *Archaeological Investigations* 22.

191 Downey, *Antioch* 253.

192 Dreieinhalb Jahrhunderte lang – seit dem Jahr 637 – befand sich die Region von Antiochia unter arabischer Herrschaft. Nachdem es dem seit 963 regierenden Kaiser Nikephoros Phokas im Jahr 969 gelungen war, die Region zurückzuerobern, stand sie wieder unter byzantinischer Macht. Seit dieser Zeit konnten christliche Pilgerstätten restauriert, umgebaut und wieder bewohnt werden. Zu diesem Zweck suchten vornehmlich georgische Gläubige, Pilger und Mönche die Klöster der Region auf. In diesem Zeitraum wurde auch das Kloster des hl. Sim'ân des Styliten des Jüngeren restauriert und besiedelt. Vgl. Djobadze, *Georgians* 37; Todt/Vest, *Syria* 2, 957-958.

193 Tchalenko, *Villages* 1, 169.

194 Biscop, *Déhès* 5-6.

195 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 42.

196 Donceel-Voûte, *Le Rôle de reliquaires* 203.

Berücksichtigt man die oben genannten archäologischen Vergleiche und zieht außerdem die schriftliche Überlieferung der Barlaam-Vita hinzu, die angibt, dass er in seinem Kloster beigesetzt und seine sich dort befindenden Reliquien von Pilgern aufgesucht wurden, ist anzunehmen, dass sich das verehrte Barlaam-Grab wahrscheinlich in oder in der unmittelbaren Umgebung der ersten Grabkapelle des 5.-6. Jahrhunderts befand.

Barlaam – ein lebender Eremit und sein Kloster als Pilgerziel

Im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen hat der Berg Kassios eine lange, bis in vorchristliche Zeit zurück reichende Tradition. Der dort befindliche Zeus-Tempel war ein bedeutendes Pilgerziel und zog nicht nur die griechischen Könige, sondern auch die römischen Kaiser an¹⁹⁷. Sie suchten diesen Platz auf und brachten dem Zeus sowohl Opfertiere als auch edle Geschenke dar, um ihm zu danken und positive Vorhersagen für die Zukunft zu erhalten¹⁹⁸. Der letzte berühmte Aufstieg dorthin erfolgte durch Kaiser Julianus Apostata, der von 360 bis 363 n. Chr. regierte und dort Opfer darbrachte. Dieser Besuch wurde als Ende der heidnischen Pilgerreisen auf den Berg angesehen¹⁹⁹. Um auf den Berg Kassios zu steigen und vor Gott die Gelübde abzulegen, mussten die Besucher die damalige Hauptroute von Antiochia Richtung Südwesten nehmen. Die Strecke von Antiochia bis zum Fuß des Berges Kassios betrug 62 km. Über diese lange Entfernung kamen die Besucher durch berühmte Städte und Dörfer bzw. Stationen, und zwar Daphnē²⁰⁰ und Ordu (das heutige Yayladağ)²⁰¹. Anschließend führte ein Weg bis zum Fuß des Berges. Von hier konnten die Besucher entweder zu Fuß oder auf einem Maultier den Gipfel erreichen²⁰².

Sowohl die schriftliche Überlieferung als auch die archäologischen Funde bestätigen, dass der Eremit Barlaam und sein Kloster ein wichtiges Pilgerziel war. Was den literarischen Beleg angeht, so wurde in seiner Vita erwähnt, dass er trotz seiner Bevorzugung des Lebens in Einsamkeit und geistlicher Einkehr viele Nachwuchssasketen aufgenommen hat und sein Ruf nicht nur in der Gegend von Antiochia verbreitet war, sondern auch in der ganzen Region berühmt war. Zu ihm

begaben sich viele Menschen, von denen einige ein mönchisches Leben führen wollten, während die anderen auf Hilfe oder Segen hofften. Der Verehrte bewirkte viele Wundertaten, nicht nur für kranke Laien, sondern auch für die anderen Anachoreten. Durch das Gebet hatte er die Kraft und durch das geweihte Wasser als Arzneimittel konnte er sie heilen²⁰³. Der Strom der Menschen zum Ort seines Wirkens endete nicht nach seinem Tod, sondern setzte sich danach fort. Vor allem begaben sich Kranke und nach Heilung Suchende zu seinem Wirkungsort. Wegen seiner Großzügigkeit habe nur der Ruf seines Namens genügt, um den Wunsch der Rufenden zu erfüllen²⁰⁴.

»Und seine Seele reiste ab, wohin er vorhersah, was für sie vorbereitet wurde. Sein Körper wurde in seinem Kloster beigesetzt und blieb dort, dass er die Krankheiten heilte und viele Wunder bis zu unserer Zeit für jeden, der seinen Namen mit Treue rief und eine Hilfe erbat, tat. Sein Entschlafen war am neunzehnten Juli.«²⁰⁵

Die kultische Verehrung des Barlaam vom Berg Kassios setzte sich nach seinem Ableben fort. Viele Kranke kamen zu seinem Grab und wurden geheilt. Sein Todestag am 19. Juli wurde von der Kirche als sein Namenstag jährlich gefeiert²⁰⁶.

Was die archäologischen Funde betrifft, so verfügt das Barlaam-Kloster über interessante Gegenstände, die von den Mönchen des Klosters, aber auch von den Pilgern verwendet worden sein konnten. Einige dieser Kultgegenstände wurden nur an hohen Feiertagen benutzt, wie in früh- und mittelbyzantinischer Zeit üblich. Von den Funden des Klosters sollen die beiden wichtigsten Objekte im Folgenden vorgestellt werden.

Bei dem ersten Fund handelt es sich um einen kreisförmigen Stempel aus Kalkstein mit einem Durchmesser der Stempelfläche von 13,7 cm (Taf. 3c). Die Rückseite ist mit einem angebrachten Knauf versehen, während die Vorderseite des Stempels die Figur des Barlaam zeigt, der einen Mantel und ein Seil als Gürtel trägt. Die Hände des Eremiten sind zur Faust geschlossen. Er hält in der Rechten ein lateinisches Kreuz und in der Linken eine Schriftrolle. Der Stempel, dessen Rand teilweise beschädigt ist, weist außerdem zwei griechische

197 Im Jahr 113 n. Chr. stieg der Kaiser Trajan (Regierungszeit 98-117 n. Chr.) auf den Berg und opferte dort zwei silberne Schalen sowie ein Stierhorn. Er dankte dem hochverehrten Zeus für den Sieg über die Geten (im heutigen Rumänien), aber er hoffte auch auf einen Erfolg beim zukünftigen Partherkrieg. Ebenfalls suchte Kaiser Hadrian (Regierungszeit 117-138 n. Chr.) den höchsten Gott Zeus dort während seiner Regentschaft mehrmals auf. Vgl. Healey, Şapānu/Şapunu 145.

198 Über die archäologischen Forschungen des Zeus-Tempels auf dem Berg Kassios siehe: Seyrig, Antiquités 301; Schaeffer, Fouilles 325; Downey, Antioch 97; Djobadze, Archaeological Investigations 4.

199 Malalas, Weltchronik 13, 19; Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte 14: 4-5; Downey, Antioch 167; Weulersse, Pays 1, 48; Djobadze, Archaeological Investigations 4.

200 Der im Griechischen *Δάφνη* (*daphnē*) bezeichnete Ort war der wichtigste religiöse Ort südwestlich von Antiochia, sowohl für die Heiden als auch später für die Christen. Dorthin wurden die Reliquien des Märtyrers Babylas überführt. Vgl. Mécérian, Expédition 59; Lafontaine-Dosogne, Itinéraires 56; Itinerarium Burdigalense 11; Maraval, Lieux saints 53; Todt/Vest, Syria 2, 1080-1088.

201 Die Strecke von Antiochia bis zum Dorf Ordu betrug 51 km. Vgl. Lafontaine-Dosogne, Itinéraires 56.

202 Nach Lafontaine-Dosogne beträgt die Strecke zwischen Antiochia und Daphnē nicht 18 km, wie Honigmann sie errechnete, sondern 9 km. Vgl. Honigmann, Nordsyrien, Nr. 153, S. 180; Honigmann, Syria 1655; Dussaud, Topographie 427; Mécérian, Expédition 59-61; Lafontaine-Dosogne, Itinéraires 55-57.

203 Peeters, Barlaam 812.

204 Peeters, Barlaam 812.

205 Peeters, Barlaam 812; eigene Übersetzung. Der arabische Text lautet:

„والتقلت نفسه الى ما راه (راه) قد اعد لها وبقي جسده مدفون في ديره يشفي الامراض (الامراض) ويعمل العجائب ويظهر القوة الى اليوم مع كلمن يقصده ويستغيت (يستغيت) باسمه بامانه وكانت نقلته من العالم الى النياح في التاسع عشر من شهر تموز.“

206 Mécérian erwähnte, dass die Armenier in Kassab, nordwestlich des heutigen Latakia, auf den Berg des Kassios steigen und alljährlich eine bedeutende Messe in den Ruinen des Barlaam-Klosters feiern. Vgl. Peeters, Barlaam 813; Mécérian, Expédition 63. 65.

Inschriften auf: Die eine ist vertikal und befindet sich auf der linken Seite des Stempelfußes. Sie lautet:

»[Βαρ]λαάμ«
([Bar]laam = [Bar]laam)

Die zweite Inschrift läuft am Rand des Stempels herum und lautet:

»[Εὐ]λο(γ)ία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν [Βαρ]λαάμ«²⁰⁷
(*Eulogia tou hosiou patros hēmōn Barlaam* = Segen unseres Heiligen Vaters, Barlaam)

Die Inschrift auf diesem Brotstempel liefert einen wichtigen Hinweis darauf, dass er weder zu den Eucharistie-Brotstempeln noch zu gewöhnlichen Brotstempeln gehört, sondern zu den Eulogia-Brotstempeln²⁰⁸. Das Eulogia-Brot wurde lediglich einmal jährlich bei einem wichtigen Fest oder bei der Messe verteilt, z. B. am Gedenktag eines Heiligen. Im Unterschied zum eucharistischen Brot bekam man nicht nur ein Stück von diesem Brot, sondern gewöhnlich den ganzen Brotlaib²⁰⁹. Aufgrund dieser Tradition ist anzunehmen, dass Pilgerbesucher des Barlaam-Klosters an seinem Namenstag, der gemäß seiner Vita am 19. Juli stattgefunden haben soll, ein mit seinem Bild versehenes Eulogia-Brot erhielten²¹⁰.

Eine Ikone oder andere Darstellung des Barlaam ist nicht verfügbar. Somit sind keine Möglichkeiten zum Vergleich vorhanden. Bildliche Darstellungen der syrischen Eremiten in Höhlen oder in Felseneremitagen sind rar. Es gibt zwei Eremitendarstellungen, die der ikonographischen Untersuchung dienen: die Darstellung des Julianus Sabas im Mar Musa-Kloster und die Darstellung des Dometios in der Santa Maria Antiqua-Kirche in Rom²¹¹. Beide Malereien zeigen die Eremiten, wie sie den asketischen Mantel mit einem Seil gegürtet tragen. Die beiden sind jeweils mit einem Nimbus dargestellt. Die Dometios-Darstellung unterscheidet sich allerdings durch sein Gewand mit der Kopfbedeckung, während Julianus Sabas ohne Kopfbedeckung abgebildet ist. Aufgrund der Stempelzerstörung lässt sich nicht entscheiden, ob die Barlaam-Darstellung einen Nimbus und eine Kopfbedeckung aufwies.

Was die Attribute anbelangt, so symbolisiert das Kreuz die eremitische Lebensweise der Mönche und besonders der Eremiten. Es begleitet sie und hilft ihnen in ihrem Kampf gegen die Dämonen²¹². Der Vita des Barlaam ist zu entnehmen, dass es ihm nur durch die begleitende Geste des Kreuzzeichens gelang, die Dämonen zu besiegen. Indem er das Zeichen des Kreuzes auf dem Wasser machte, wurde es geweiht und zur

Heilung der bei ihm hilfesuchenden Pilger verwendet²¹³. Im Unterschied zur Barlaamdarstellung auf dem Stempel wird in mehreren bildlichen Darstellungen von Heiligen und Märtyrern das Kreuz in der rechten Hand getragen, während die linke Hand entweder zum Segensgestus erhoben oder unter die Rechte gelegt ist²¹⁴.

Hinsichtlich der Schriftrolle und ihrer Bedeutung für den Eremiten liefert die Vita des Barlaam keine Erkenntnisse. Eine zusammengerollte Schriftrolle kommt selten in Darstellungen der Heiligen und besonders der Eremiten vor. Auf der Rückseite eines Enkolpions aus demselben Barlaam-Kloster ist am unteren Ende der Hl. Demetrios dargestellt, ein Schwert und eine Schriftrolle tragend²¹⁵.

Aufgrund der wenigen vergleichbaren Beispiele lässt sich momentan die Darstellung des Barlaam auf dem Brotstempel wie folgt interpretieren: Das Kreuz versinnbildlicht sein Eremitentum sowie seine Heiligkeit. Mit der eingerollten Schriftrolle ist eventuell gemeint, dass er während seiner asketischen Lebensweise die Worte Gottes festhielt. Diese Bedeutung beruft sich besonders auf eine Textstelle des zweiten Paulusbriefes an Timotheus (4:13).

Aufgrund von Vergleichen mit anderen georgischen Brotstempeln datiert Djobadze den Eulogia-Brotstempel des Barlaam-Klosters in das 12.-13. Jahrhundert²¹⁶.

Der zweite bedeutende Fund ist ein kreisförmiger eucharistischer Brotstempel aus Kalkstein, der auf das 12. Jahrhundert zurückgeht (Taf. 3b)²¹⁷. Er besteht aus einem rückwärtig angebrachten Knauf und einem Stempelfuß, der am Rand einen umlaufenden georgischen Text in Unzialschrift aufweist²¹⁸. In der Mitte der Stempelfläche befinden sich zwölf kreuzförmig angeordnete Quadrate, von denen acht jeweils ein Blattmotiv enthalten. Vier Quadrate im Zentrum sind mit abgekürzten georgischen Buchstaben gefüllt²¹⁹:

Der Brotstempel des Barlaam-Klosters zählt zu den eucharistischen Brotstempeln, die üblicherweise Symbole oder Hinweise auf die Kommunion und die Opfergabe beinhalten²²⁰. Diese Symbole und Hinweise, mit denen sich der Brotstempel der Eucharistie von anderen Brotstempeln unterscheidet, spielen eine entscheidende Rolle bei der Identifizierung eines Brotstempels²²¹. Die Unterteilungen im Zentrum des Stempels weisen auf das Brechen des Brots in vier Teile hin. Im Laufe der Entwicklung, als das eucharistische Brot sich zunehmend etablierte, wurden die Symbole der Stempel durch Buchstaben ersetzt²²². Die Formelinschrift auf dem eucharistischen Brotstempel des Barlaam-Klosters ähnelt einerseits der griechischen Formel IC XC ΘY YC (= Ι(ησοῦ)C Χ(ριστὸ)C Θ(εο)Y

207 Djobaze, Bread Stamps 175 Fig. 18-19; eigene Übersetzung.

208 Galavaris, Bread 109-166 Fig. 75-81.

209 Dölger, Brotstempel 44; Djobadze, Georgians 50-51.

210 Peeters, Barlaam 812.

211 Immerzeel, Representation 35-36; Knipp, Santa Maria 1-3; Andaloro/Bordi/Morganti, Santa Maria Antiqua 201.

212 Dölger, Geschichte des Kreuzzeichens 14.

213 Peeters, Barlaam 812.

214 Hérou, A propos d'une école syro-libanaise 66-67 Pl. 15-17; Thierry, Cappadoce 159 Fig. 101.

215 Abbildung des Enkolpions: Djobadze, Georgians 51.

216 Djobadze, Bread Stamps 167.

217 Djobadze, Georgians 50.

218 Zum Text: Djobadze, Georgians 50.

219 Zum Text: Djobaze, Bread Stamps 164-165.

220 Galavaris, Bread 41-69.

221 Galavaris, Brotstempel 750.

222 Galavaris, Brotstempel 749.

Υ(ί)C) (*Iēsous Christos Theou Yios* = Jesus Christus Gottessohn), die meistens auf die frühbyzantinische Zeit zurückgeht, obwohl die gleiche Formel auch auf mittelalterlichen Brotstempeln zu finden ist. Sie unterscheidet sich andererseits von der byzantinischen Formel IC XC NI KA²²³ (Ι(ησοῦ)C Χ(ριστὸ) C NIKA) (*Iēsous Christos Nika* = Jesus Christus siegt)²²⁴. Diese Formel findet sich auch auf zwei weiteren Brotstempeln der Eucharistie: Zum einen erscheint sie auf einem Terrakotta-Stempel aus Panopolis (Ägypten), der die griechische Inschrift IC XC ΘΥ YC enthält, die die gleiche Bedeutung hat wie jene aus dem Barlaam-Kloster²²⁵. Eine weitere vergleichbare Inschrift befindet sich auf einem grünlichen Basaltstempel, der von Mécérian im Kloster des Sim'ān Stylites des Jüngeren entdeckt wurde²²⁶. Obwohl der eucharistische Brotstempel des Barlaam-Klosters erst aus mittelalterlicher Zeit stammt, sieht Djobadze aufgrund der ähnlichen Formel der Inschrift Parallelen zu dem früher datierten ägyptischen Brotstempel²²⁷.

Die beiden Fundobjekte, der Eulogia-Brotstempel und der eucharistische Brotstempel, gehen auf das 12.-13. Jahrhundert zurück. Sie bestätigen somit die lange Kultkontinuität des Ortes und sind in der vorliegenden Arbeit daher von großer Bedeutung.

Die archäologischen Befunde bestätigen darüber hinaus, dass die kultische Verehrung des Barlaam sehr weit verbreitet war. Man erbat seine Fürsprache nicht nur in seinem Kloster, sondern auch an anderen verehrten Orten und Pilgerzentren. So rief z. B. ein Pilger neben anderen Heiligen auch Barlaam in einem Graffito an der Wand der Basilika des heiligen Kreuzes von Reşafa/Sergiopolis an und bat ihn um Hilfe und Fürbitte²²⁸.

Dometios

Über den Eremiten Dometios sind eine auf Griechisch geschriebene Vita im Chronikon Paschale (7. Jh.), eine Homilie von Severus von Antiochia (6. Jh.) und Abschnitt C in den Wundertätererzählungen des Gregor von Tours (6. Jh.) erhalten. Zusätzlich stehen zahlreiche Schilderungen in verschiedenen literarischen Überlieferungen zur Verfügung.

Leben und eremitische Praxis des Dometios

Die Vita des Dometios ist reich an Ereignissen. Es bietet sich also an, sie anhand der Acta Graeca und anderer historischer Schriften zu rekonstruieren:

Sein persischer Lehrer berichtete, dass Dometios von einem Landgut namens Chora von Asyron bei Nisibis stamme²²⁹. Mit dem mönchischen Leben soll er in einem Kloster in der Gegend von Nisibis begonnen haben. Aufgrund seiner extremen Fastenpraxis und seinem strengen Asketismus entstanden jedoch Konflikte im Kloster. Aus diesem Grund verließ Dometios das Kloster und lebte unter freiem Himmel. Dort geriet er einmal unter wilde Wölfe, die sich aber nach seinem Gebet zurückgezogen haben sollen. Daraufhin zog er mit einer christlichen Reisegruppe auf der Heeresstraße nach Theodosiopolis, um das dortige Kloster des Hl. Sergios zu besuchen. Zwei oder drei Meilen vor der Stadt soll Dometios einen Dämon vertrieben haben, bat aber seine Reisegesellschaft, die ihn etwas seltsam fand, weil er nie mit ihnen aß, davon nichts zu berichten²³⁰. Er erreichte das Kloster des Hl. Sergios, wo er 18 Jahre blieb. In dieser Zeit wurde er von Bischof Jakobus gegen seinen Willen zum Diakon geweiht. Später, als offensichtlich wurde, dass ihm bei der Messfeier der Heilige Geist als Taube erschienen war, wurde er mit List und Zwang zum Priester geweiht. Er floh aber unerkannt aus dem Kloster, um nicht in feierlicher Prozession in die Stadt geführt zu werden.

Die wichtigste Episode aus dem Leben des Dometios spielte sich im Cyrillus-Gebiet ab. Mit einer Kamelkarawane gelangte er in das Gebiet, genauer ins Dorf »Kapriomandon«. Er verließ die Karawane und begab sich zum Martyrion der Hl. Kosmas und Damian, um dort zu beten, wobei er einen Kranken geheilt haben soll²³¹. Danach zog er sich acht Meilen weiter auf einen Berg zurück, der nicht steinig, sondern sandig war, wie Gips oder Kalk, wo Disteln wuchsen, und ein unwegsames Feld war, das »Parten« genannt wurde. Er ging dort hinauf und blieb zwei Jahre unter freiem Himmel, ernährte sich von Pflanzen und schöpfte Wasser aus einer versiegenden Wasserquelle²³². Eines winterlichen Tages kam ein Sarazene, um bei Dometios zu beten. Da es kalt war, fragte er ihn, ob er ihm ein Haus bauen sollte, was der Einsiedler ablehnte. Es gab Südwestwind und schneite heftig, so dass der Schnee zwei Ellen hoch lag. Anwohner fanden Dometios schneebedeckt bis zu den Achseln. Sie konnten ihn nicht überreden, in ein Zelt zu kommen. Drei Jahre blieb er unter freiem Himmel und trotzte Wind und Wetter²³³. Als er hochbetagt war, hauten die Christen der Nachbarschaft ihm eine bescheidene Höhle in den Berg, in der sie ihn ansiedelten und wo er als Eremit seinen asketischen Übungen nachkam²³⁴.

Als koinobitischer Mönch, unter freiem Himmel und schließlich in einer Höhle verbrachte Dometios mehr als 25 Jahre ein asketisches Leben. Das Wechseln zwischen eremi-

223 Das Vorkommen dieser Formel auf dem byzantinischen Brot der Eucharistie deutet darauf hin, dass die Beschreibung der Liturgie durch Johannes Chrysostomos seit dem 7. Jh. bekannt ist. Vgl. Galavaris, Brotstempel 749.

224 Djobaze, Bread Stamps 164; eigene Übersetzung.

225 Dölger, Brotstempel 25; Galavaris, Bread 75-76.

226 Mécérian, Inscription 304.

227 Djobadze, Bread Stamps 164.

228 Römer, Griechische Graffiti 66. 176.

229 Peeters, S. Dometii 1, 286; Todt/Vest, Syria 2, 1413. Severus von Antiochia wies hingegen in seiner Homilie darauf hin, dass Dometios aus der Stadt Cyr-

rillus kam. Möglicherweise meinte er damit nicht seine Herkunft, sondern den Aufenthaltsort als irdische Heimat des Märtyrers. Vgl. Severus von Antiochia, Homilie 51, 377.

230 Peeters, S. Dometii 6, 295.

231 Peeters, S. Dometii 12, 307.

232 Peeters, S. Dometii 13, 308-309.

233 Peeters, S. Dometii 14, 309.

234 Malalas, Weltchronik 13, 20; Severus von Antiochia, Homilie 51, 373; Gregor von Tours, Martyrs, C, 163; Peeters, S. Dometii 15, 310; Baudot, Vies des saints 111.

tischen Praktiken war ein besonderes Merkmal des syrischen Mönchtums²³⁵. Aber man liest auch häufig über Spaltungen in den syrischen Klöstern, wenn ein Mönch eine besonders strenge asketische Haltung hatte, wie z. B. in der Vita des Sim'ān des Styliten²³⁶. Das Besondere an der Vita des Dometios ist, dass er sein asketisches Leben unter freiem Himmel ausübte. Theodoret von Cyrrhus stellte Maron als den ersten dieser besonderen Asketen vor²³⁷. Da ein Widerspruch zwischen der tradierten Angabe in der Vita des Dometios und der Erzählung des Bischofs Theodoret von Cyrrhus besteht, muss nun hypothetisch erörtert werden, ob Maron tatsächlich der Initiator der eremitischen Lebensweise im Freien war.

Mönche schlossen sich entweder an einem fest umzäunten oder einem ummauerten Ort unter freiem Himmel ein, der für andere (un-)zugänglich war²³⁸. Ein Eremit unter freiem Himmel wurde ὑπαίθριος (*hūpaithrios*) genannt. Die unter freiem Himmel lebenden Asketen gehören aufgrund der Distanz zu menschlichen Siedlungen zur Kategorie der Anachoreten²³⁹. Die asketische Lebensart im Freien wurde durch Theodoret von Cyrrhus bekannt gemacht. Er widmet dieser Art des Eremitentums ein Kapitel in seiner Mönchsgeschichte. Außerhalb von Cyrrhus bzw. Nordsyrien gibt es bisher keine Nachweise für diese asketische Praxis. Der Bischof von Cyrrhus nannte zwei Lehrer für diese asketische Übung: zum einen Zebinas²⁴⁰, der vermutlich in einer Art Hütte lebte, und zum anderen Maron, der einen heidnischen Tempel²⁴¹ christianisierte und zu seinem spirituellen Wohnort machte²⁴². Theodoret berichtet, dass sich dank Maron die Zahl der Vertreter dieser asketischen Lebensweise im Umland von Cyrrhus deutlich erhöhte²⁴³. Aufgrund dessen gingen Forscher davon aus, dass Maron der Gründer des Eremitentums unter freiem Himmel gewesen sei²⁴⁴.

Diese Behauptung Theodorets und die Auslegungen der Forscher stehen nun zur Diskussion. Aus der Vita des Dometios geht hervor, dass sich Dometios acht Meilen von der Stadt Cyrrhus entfernt auf einen Berg zurückgezogen habe. Dort sei er zwei Jahre unter freiem Himmel als Eremit geblieben.

Anschließend hätten die Bewohner ihn nur mit Mühe überreden können, sich in einem Zelt niederzulassen, wo er drei Jahre trotz Wind und Wetter verblieben sei²⁴⁵. In höherem Alter habe er in einer Höhle gesiedelt, bevor er im Jahr 363 von Kaiser Julianus Apostata, der von 361 bis 363 regierte, ermordet wurde²⁴⁶. Der Vita zufolge hat er Ende der 50er Jahre des 4. Jahrhunderts zwei Jahre als Anachoret unter freiem Himmel und drei Jahre in einem Zelt seine asketische Praxis ausgeübt.

Der Mönchsgeschichte des Theodoret ist zu entnehmen, dass Maron im Jahr 406 noch am Leben war, als Jakobus von Cyrrhus sein asketisches Leben auf einem Berg nahe Cyrrhus begann. Maron starb vermutlich im Jahr 423, bevor Theodoret zum Bischof der Diözese Cyrrhus ernannt wurde²⁴⁷. Wenn Maron also der erste ὑπαίθριος gewesen wäre, hätte er diesen Lebensstil vor dem Tod des Dometios (d. h. vor den Jahren 361-363) ausüben müssen. Da seine Vita in der Mönchsgeschichte nicht im Kapitel zu den anderen Mönchen vorkommt, die unter der Regierung des Kaisers Valens lebten, ist davon auszugehen, dass er erst in der letzten Hälfte des 4./ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte²⁴⁸. Aufbauend darauf muss die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass es schon vor Maron eine Tradition des ὑπαίθριος, des unter freiem Himmel lebenden Asketen, in diesem Gebiet gab. Severus von Antiochia erläuterte, warum Theodoret von Cyrrhus den Eremiten Dometios ignorierte. Der Grund dafür war, so Severus, dass Dometios von miaphysitischen Gläubigen und ihrer Kirche verehrt wurde, die den Bischof von Cyrrhus während des Christologischen Streits im 5. Jahrhundert verurteilte und gegen ihn war. Dies scheint der Grund gewesen zu sein, warum Theodoret gegen die Verehrung von Dometios war²⁴⁹.

Dometios: ein lebender Eremit als Pilgerziel

In der Hoffnung auf Heilung oder im Wunsch nach einem Segen begaben sich zahllose Menschen zu Dometios, als er noch lebte. Johannes Malalas schildert, dass er alle Besucher

235 Canivet, Monachisme syrien 286-287.

236 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 26, 157-160.

237 Theodoret von Cyrrhus wies leider nicht auf den Anfang der mönchischen Praxis des Maron hin. Er begann sofort mit Marons Aufstieg auf die Bergspitze, wo er einen ummauerten Tempel im Namen des Herrn Christi weihte und dort als ein Bergmönch asketische Übungen betrieb. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 16, 120.

238 Frank, Klausur 1246-1247.

239 Canivet, Monachisme syrien 193.

240 Zebinas lebte in der Diözese von Cyrrhus und verfolgte eine strenge eremitische Lebensweise, indem er sein Gebet stehend Tag und Nacht verrichtete. Als er im fortgeschrittenen Alter nicht mehr ständig stehen bleiben konnte, nahm er als Stütze einen Stab zur Hand und lehnte sich auf ihn, damit er zum Herrn Christus singen und beten konnte. Daher gilt Zebinas als erster betender Steher. Zebinas wurde nicht nur von Laien hochgeschätzt, sondern auch von den zeitgenössischen Eremiten. Der große Maron, der ihn sehr bewunderte und allen seinen Besuchern empfahl, zu Zebinas zu gehen und seinen Segen zu erlangen, nannte ihn nicht nur einmal »Vater und Lehrer«. Neben anderen Tugenden war Zebinas als gastfreundlich bekannt, weil er alle, die bei ihm Hilfe oder Rat suchten, empfing. Als Einsamkeitsort des Zebinas erwähnte der Verfasser seiner Vita Niara, das heutige Nyarra in Nordsyrien, das ca. 6 km nordöstlich von 'Azaz und ca. 14 km von al-Bab entfernt ist. – Schließlich fand der Gottesmann seine Ruhestätte im Dorf Kitta, wo andere

Märtyrer lagen, die von den Persern ermordet worden waren. Später wurde ein Heiligtum über seinem Grab errichtet. Dorthin seien Pilger mit Glauben und Hoffnung gekommen, um Heilungswunder zu erhalten, wie Theodoret schildert. In diesem Grabheiligtum fand ein jährliches Fest zu Zebinas Namenstag statt. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 24, 150-152; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 150-151; Canivet, Contributions archéologiques 454-455; Castellana/Fernández, San Marone 29; Honigmann, Nordsyrien 8, Nr. 253; Leclercq, Maron 2188-2202.

241 Die Identifizierung der Tempelage ist immer noch ein umstrittener Punkt, wobei die Forscher unterschiedliche Orte anführen: in der Gegend von Apamea, wo sich das Maron-Kloster befand, in der Gegend von Cyrrhus und in Qal'at Kalota. Zur Lokalisierung des von Maron geweihten Tempels in Apamea: Dib, Maronite 1; in Cyrrhus: Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 243-244; Festugière, Antioche. Zur Lokalisierung in Qal'at Kalota: San Marone 29; Gatier, Sanctuaires 761.

242 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 16, 120; 24, 150-151.

243 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 16, 120.

244 Festugière, Antioche 299.

245 Peeters, S. Dometii 13-14, 208-209.

246 Malalas, Weltchronik 13, 20; Chronicon Paschale 1, 550.

247 Canivet, Monachisme syrien 199.

248 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 243.

249 Severus von Antiochia, Homilie 51, 377.

»+Ἐπὶ τοῦ δεσ[πότη(ου)] τῶν οὐ [...] [ουμ(ένων) Φ] λ(αοῦ) Ἰουστίνου Αὐγούστ(ου) παρεσχῆθη ὑμῖν εἰς προσφύγιον τῶν ἁγίων Εἰᾶς (?) (καὶ) Ἀνδρέου (καὶ) Δομετίου <ἰ>νδ(ικτιῶνος) ἱε τοῦ οφ' ἔτους+«²⁷⁵.

(*Epi tou despotou tōn ou [...] oumenōn Phlaouiou Ioustinou Augoustou pareschēthē hūmin eis prosphūgion tōn agiōn Eias (kai) Andreou kai Dometiou indiktiōnos ie tou oph etous =*

Während der Regierungszeit des Flavius Justinus Augustus wurde euch gewährt Zuflucht der Heiligen as, Andreas, Dometios, 15. Indiktion im Jahr 570)

Archäologische Befunde belegen darüber hinaus, dass die Verehrung des Dometios auch außerhalb Syriens verbreitet war. Dabei handelt es sich um Wandmalereien, in denen er mit anderen Heiligen dargestellt wurde:

Eine der Malereien befindet sich in der Felsenkirche des Klosters Abou Hennis in Ägypten. Die einschiffige Kirche umfasst einen Altarraum, einen Narthex und ein Baptisterium. Ihre Wände sind mit Malereien aus dem 7. und 8. Jahrhundert geschmückt, bestehend aus Illustrationen und Inschriften²⁷⁶.

Bemerkenswert sind die Szenen an der westlichen Wand des Narthex. Es handelt sich dabei um eine Reihe von Heiligendarstellungen, die durch Bäumchen voneinander getrennt sind. Jeder Heilige ist mit einem Heiligenschein versehen. Die Namen stehen am oberen Rand des Bildes. Jede Darstellung ist rot eingerahmt²⁷⁷. In der Mitte der westlichen Wand sind drei Heilige gruppiert. Es handelt sich um die Heiligen Kosmas und Damianos sowie den Hl. Dometios. Zwischen den Heiligendarstellungen befinden sich mehrere Wandausbrüche sowie eine kleine Wandnische, die als Lampensitz gedient haben könnte. Die Darstellung des Dometios ist stark beschädigt. Nur die Inschrift, die seinen Namen nennt, ist erhalten. Im Jahr 2004 war der ganze Text noch deutlich zu sehen, sodass es Van Loon gelang, den heiligen Dometios zu identifizieren. Interessant ist hier das Vorkommen der Dometios-Darstellung neben den Heiligen Kosmas und Damianos, den Heiligen der Stadt Cyrrhus²⁷⁸.

Eine weitere Wandmalerei mit der Darstellung des Hl. Dometios ähnelt derjenigen aus der Felsenkirche des Klosters Abou Hennis, obwohl sie sich in einem anderen geografischen und historischen Kontext befindet: Die Wände der Ärzte-Kapelle in der Kirche Santa Maria Antiqua, die am Fuß des Palatin in Rom liegt, sind ebenfalls mit Wandmalereien verziert, wobei die meisten jedoch zerstört sind. Dies betrifft auch die Darstellung des Dometios. Der Anfang seines Namens ist über seiner linken Schulter noch sichtbar. Er hielt in seinen Händen ein Kästchen und medizinische Instrumente wie die anderen abgebildeten Heiligen in dieser Reihe (Taf. 1). Ein Unterschied zu den anderen Heiligen ist allerdings sein



Abb. 5 Kafer Aruq. Relief. – (Nach Prentice, Greek and Latin 3, Nr. 334).

Mönchsgewand mit der Kopfbedeckung. Knipp stellte fest, dass beide Darstellungen des Dometios in der Wandmalerei trotz ihres unterschiedlichen geographischen und historischen Kontextes sehr ähnlich sind²⁷⁹.

Julianus Sabas

Über Julianus Sabas sind zwei literarische Überlieferungen verfügbar: eine Vita in der Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrrhus (5. Jh.) und ein Trauergedicht, das Ephräm der Syrer dem Julianus (5. Jh.) widmete²⁸⁰.

Eremitische Praxis des Julianus

Über den Beginn des asketischen Lebens von Julianus Sabas äußert sich Theodoret von Cyrrhus nur undeutlich. Als außergewöhnliche Geschichte erwähnt er, dass der Gottesmann Julianus mit seinen Begleitern während seiner Reise nach Antiochia die Gastfreundschaft einer Matrone genoss, obwohl er schon mehr als vierzig Jahre kein Weib gesehen hatte²⁸¹. Schiwietz vermutet, dass die Reise des Julianus im Jahr 365

275 Prentice, Greek and Latin 3, 334.

276 Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis 89-112.

277 Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis 91.

278 Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis 94.

279 Knipp, Santa Maria 1-3.

280 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2; Ephräm, Hymni et Sermones 5.

281 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 36.

n. Chr. stattgefunden haben müsse und dass er mit dem eremitischen Leben etwa vierzig Jahre zuvor, d. h. in der Zeit zwischen 317 und 325 n. Chr. begonnen haben müsse²⁸². Ephräm der Syrer lobte in seinem Trauergedicht die Kasteiung des Julianus Sabas mit den Worten: »... der, der fünfzig Jahre lang sein Fleisch gekreuzigt hat ...«, womit gemeint war, dass Julianus fünfzig Jahre ein streng eremitisches Leben führte. Aufbauend darauf ist davon auszugehen, dass er zehn Jahre nach seiner Reise, vermutlich im Zeitraum zwischen 367 und 375 n. Chr., starb²⁸³.

Gemäß Theodoret nahm Julianus Sabas nur einmal in der Woche eine Speise zu sich, bestehend aus Hirsebrod mit Salz. Außerdem trank er das natürliche Flusswasser, das er nicht bis zur Stillung des Durstes zu sich nahm, sondern nach der genossenen Speise abmaß. Er sah sehr schmal aus und schien nur aus Haut und Knochen zu bestehen. Reichhaltige Nahrung aber seien für ihn die Psalmen Davids und der beständige Umgang mit Gott gewesen²⁸⁴.

Er entwickelte eine eigene Methode, um Gott die Gebete darzubringen. Er ging oft 50 Stadien oder noch mehr in der Wüste, möglichst weit weg von menschlichen Siedlungen, um sich mit Gott zu unterhalten und jene göttliche unaussprechliche Schönheit zu betrachten. Manchmal erlaubte er einem Schüler, ihn bei dieser Gebetswanderung zu begleiten. Doch setzte er voraus, dass der Gefährte nicht neben ihm blieb, sondern Abstand zu ihm halten würde. Häufig folgte ihm ein persischer Mann namens Jakobus, der eine Wundertat des Julianus erlebte, als der Greis eine Schlange von ungeheurer Größe besiegte, indem er den Namen Gottes aussprach und mit dem Finger das Siegeszeichen des Kreuzes zeigte. Dieses Wunder sollte Jakobus nie erwähnen und niemandem mitteilen, solange Julianus Sabas am Leben war²⁸⁵.

Der große Zustrom der Menschen, die nach seinem Vorbild ebenfalls nach Vollkommenheit strebten, veranlasste Julianus Sabas schließlich, zusammen mit einigen seinen vertrautesten Schülern zum Berg Sinai zu pilgern. Sie betraten weder Städte noch Dörfer, sondern gingen durch die Wüste²⁸⁶.

Gründung des ersten Klosters in Syrien

Julianus Sabas wurde allmählich bei allen bekannt und sein Ansehen zog alle diejenigen an, die nach Vollkommenheit strebten²⁸⁷. Seine Weisheit bewog junge Leute, zu ihm zu kommen. Sie kamen nicht nur aus der näheren Umgebung,

sondern auch aus der Ferne und baten ihn, an seinem geistigen Kampf teilnehmen zu können. Er sollte ihr Erzieher und Lehrer sein²⁸⁸. So versammelten sich bis zu 100 Jünger und wohnten trotz ihrer großen Zahl in seiner Höhle²⁸⁹. Er brachte ihnen nicht nur seine asketischen Übungen bei, sondern erklärte ihnen, wie sie sich gemeinschaftlich unterstützen konnten. Er erfand für sie eine bestimmte Gebetsmethode:

»Er belehrte sie auch, drinnen gemeinschaftlich den Psalmen gesang Gott darzubringen, nach Anbruch der Morgenröte aber zu zweien in die Wüste hinauszugehen; der eine sollte auf den Knien Gott die schuldige Anbetung darbringen, der andere stehend fünfzehn Psalmen Davids singen; dann aber sollten sie ihre Arbeit vertauschen und der eine stehend singen, der andere zur Erde gebeugt anbeten. So taten sie ohne Unterbrechung vom Morgengrauen bis zur Abenddämmerung.«²⁹⁰

Die geografische Lage des Julianus-Höhlenklosters wurde von Schiwietz mittels der syrischen Literatur bestimmt²⁹¹. Theodoret gibt in der Vita des Julianus an, dass das Kloster in der Steppenlandschaft nordöstlich von Edessa in der Nähe eines ungenannten Flusses lag²⁹². Der Name dieses Flusses ist aus anderen syrischen Quellen festzustellen und auch die Lage des Klosters kann genauer bestimmt werden. In seiner Kirchengeschichte berichtet Johannes von Ephesus (6. Jh.), dass ein miaphysitischer Mönch am 24. Dezember 522 Edessa verließ. Sein Weg führte ihn nach Amida im Norden, wo er sich der Gemeinschaft des Höhlenklosters des Julianus Sabas am Meder-Fluss anschloss²⁹³. Der Name des Meder-Flusses wurde in der Chronik von Josua dem Styliten mit dem Ğallab-Fluss identifiziert. Das römische Ğallab sowie der mittelalterlich arabische Name der Ortschaft Dġullabe sind bekannt. Sie liegen an der Straße von Edessa nach Nisibis–Amida, 4 Parasangen, d. h. 23 km von Edessa entfernt²⁹⁴. Angesichts dieser Auskunft geht Schiwietz davon aus, dass das Julianuskloster demnach nordöstlich von Edessa am Ğallab bzw. Meder-Fluss lag²⁹⁵. Andere syrische Schriftquellen geben die Lage des Klosters gemäß der Vita Daniels († 439) im Gebirge Hasmi an²⁹⁶. Über das Gebirge Hasmi steht in der Chronik Michaels des Syrer (12. Jh.) folgendes geschrieben: »Der Fluss Dġullab entspringt in dem Gebirge Hasmi«²⁹⁷. Infolgedessen wurde die Lage des Julianusklosters am Dġullab bzw. Meder-Fluss im Hasmi-Gebirge bestimmt²⁹⁸.

Ein weiteres Kloster wurde von Julianus in der Nähe des Dorfes Ğinderis bei Antiochia gegründet. Dieses wurde vom

282 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 59; Gribomont, Le monachisme 8.

283 Ephräm, Hymni et Sermones 6, 4; eigene Übersetzung.

284 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 36.

285 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 38-40.

286 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 13, 43; Charalampidis, Peregrinati 646.

287 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 42-43.

288 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 38-40.

289 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 37; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 60.

290 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 38.

291 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 67-69.

292 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 36.

293 Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte 289.

294 Eine persisch-arabische Parasange = 5,7 km. Vgl. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 66.

295 Chronicon Edessenum 128; Josua Stylites, Chronik 49. 52; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 67.

296 Der Anachoret Daniel lebte zwei Jahre in einer Höhle neben Edessa, wo er Kranke heilte. Anschließend lebte er auf dem Berg Ğdani als Anachoret. Vgl. Nau, Hagiographie 3, 60-62.

297 Michael der Syrer, Weltchronik 12, 21.

298 Nau, Hagiographie 3, 60-62; Dussaud, Topographie 494.

Abt Asterius geleitet, der ein ehemaliger Lieblingsschüler des Julianus Sabas war. Nach Theodoret von Cyrrhus galt es als erste koinobitische Klostergemeinschaft Syriens, die viele Mönche anzog, von denen Akazius später das Episkopat von Beroea innehatte²⁹⁹.

Julianus Sabas: ein lebender Eremit als Pilgerziel

Julianus Sabas erwarb sich hohes Ansehen bei den Christen Nordsyriens, weil er sehr stark auf Rechtgläubigkeit bedacht war. Als die arianischen Führer in Antiochia das Gerücht verbreiteten, dass Julianus Sabas an ihrer Seite stehe, wandten sich Akazius, der Bischof von Beroea, und Asterius, der Schüler des Julianus und Abt des Klosters von Ginderis bei Antiochia, an ihren Lehrer Julianus Sabas. Sie baten ihn, seinen Aufenthaltsort in der Wüste unverzüglich zu verlassen und nach Antiochia zu gehen, um seine gefährdeten Anhänger dort zu retten. Es gelang ihnen, Julianus begreiflich zu machen, dass seine Erscheinung in Antiochia im Interesse des Glaubens notwendig sei. Als er dies hörte, unterbrach er seine Ruhe und eilte mit ihnen nach Antiochia. Nach zwei oder drei Tagen durch die Wüste wurden sie von einer Matrone aufgenommen. Hier vollbrachte Julianus seine erste öffentliche Wundertat, indem er den siebenjährigen Sohn der Gastgeberin vor dem Tod rettete als er in einen Brunnen fiel³⁰⁰.

Der Vita des Julianus Sabas zufolge sammelten seine Schüler im Kloster wild wachsendes Gemüse und Kräuter, füllten diese in irdene Töpfe und mischten sie mit Salz. Dieses Gemüse soll den Mönchen und den besonders Pflegebedürftigen und Gebrechlichen als Speise gedient haben³⁰¹. Genauere literarische Angaben über seine Besucher gibt es kaum. Die Hinweise sind jedoch ausreichend, um Julianus als Pilgerziel einzustufen. Es ist nicht erstaunlich, dass seine Jünger bestimmte Kräuter für sich selbst und für leidende Besucher sammelten. Man stößt tatsächlich in den mönchischen literarischen Überlieferungen des Orients häufig auf Berichte darüber, wie die Klöster sich um Nahrung für sich und für ihre Gäste kümmerten. Zu diesem Zweck pflanzte der Eremit Or in der ägyptischen Wüste z. B. verschiedene Pflanzenarten um sein Kloster herum an³⁰². Es stellt sich jedoch die Frage, wer die Pflegebedürftigen waren. Auf diese Frage antwortet eine andere Stelle derselben Vita des Julianus. Als der verehrte Greis Antiochia besuchte, wohnte er nicht in einem Haus in der Stadt, sondern in einer Höhle am Fuß des Berges von Antiochia. Um ihn zu sehen und Heilung von ihren Leiden zu erbitten, kamen zahlreiche Menschen von allen Seiten

zu ihm. Julianus nahm sie mit Vergnügen auf und erfüllte ihre Wünsche. Der Gottesmann vollbrachte weiterhin ein Heilungswunder in Antiochia, worüber Theodoret berichtet:

»Nachdem er viele von allen möglichen Krankheiten befreit hatte, begab er sich von dort zur Versammlung der Rechtgläubigen. Während er das Königstor durchschritt, schleppte sich ein Bettler am Boden hin, bei dem das Gesäß den Dienst der Füße vertreten musste; der streckte seine Hand aus und berührte den Rock des Alten, und der Glaube heilte sein Leiden. Er sprang auf und lief so flink wie vor der Krankheit, geradeso wie der Lahme, den Petrus und Johannes aufgerichtet. Auf dieses Wunder hin strömte die ganze Bevölkerung der Stadt zusammen, und die Kriegsschule füllte sich mit den Ankömmlingen. Von Scham ergriffen wurden die Verräter und die Schmiede der Lüge, mit großer Zuversicht und Freude beseelt, die Freunde der Gottseligkeit«³⁰³.

Ephräm der Syrer wies außerdem darauf hin, dass mithilfe der Julianus-Litanei Kranke geheilt und Fieber gelindert wurden. Weiterhin betonte er, dass sein Höhlenkloster als Zufluchtsort für sehr unterschiedliche Menschen galt: sowohl Könige als auch arme Leute, Händler und Kranke. Alle waren bei ihm als Gäste herzlich willkommen:

»In seinem Kloster zeigt er den Leidenden zu Lebzeiten Barmherzigkeit. Einem Diener gibt er, einen Fürsten richtet er. Er legt allen Pflegebedürftigen die Hand auf, durch seine rechte Hand werden die Gequälten geheilt. Er mildert das Fieber und befreit die Kranken vom Fieber und unerträglichen Schmerzen. Er hilft allen durch seine Lesung (Gebet), wenn er liest und die Person daran glaubt. Er ist immer bereit, in seinem Kloster freiwillige und un-freiwillige Ankömmlinge zu empfangen. Wer empfängt Besucher gastfreundschaftlicher, als er (?) Der Greis und der Jüngling sind (bei ihm) gleich. Der Arme wird dem König gleich sein.«³⁰⁴

Das Höhlenkloster des Julianus Sabas als Pilgerziel

Eine ähnliche Anziehungskraft besaß die Julianushöhle sowohl zu seinen Lebzeiten als auch nach seinem Tod. Es kamen immer mehr Besucher, unter denen sowohl Laien als auch Mönche waren. Dazu gehörte beispielsweise der syrische Mönch Daniel († 439) mit seiner Begleitung Mari,

299 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 41.
300 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 14-15. 45-46.
301 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 43.
302 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 2, 3.
303 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 47.
304 Ephräm, Hymni et Sermones 5, 3-11; eigene Übersetzung. Der syrische Text bei Lamy lautet:

جله انصافه، وطلبه سموت حبهه ووجهه وخصمه له واكله
واذا حبهه سمه عيونه سمه، له اكله واكله واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له
سمه واكله واكله له واكله له واكله له واكله له

Julianus wurde einer der heiligen syrischen Ärzte genannt. Nach dem orientalischen syrischen Kalender findet sein Gedenktag jährlich am 15. Juni statt, aber auch am syrischen Ärtsetag am 15. Freitag nach der Erscheinung des Herrn (Ephiphania) wird seiner gedacht³¹⁴.

Sim'ān der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges³¹⁵

Theodoret von Cyrrhus ist der Einzige, der über Sim'ān den Älteren, den Einsiedler des Amanusgebirges in seiner Mönchsgeschichte (5. Jh.) schrieb. Er gehört der ersten Generation der syrischen Asketen an, die unter der Regierung des Kaisers Valens, der von 364-378 herrschte, lebten.

Eremitische Praxis von Sim'ān des Älteren, Einsiedler des Amanusgebirges

Sim'ān der Ältere ließ sich zunächst in einer Höhle in der Wüste Ḥalkis nieder, in der er sehr lange Zeit seiner eremitischen Lebensweise nachkam. Er aß nur Kräuter, und als Kleidung genügte ihm ein kurzer Mantel über den Schultern. Für sein Aussehen interessierte er sich nicht, beispielsweise ob sein Körper schmutzig war oder nicht. Im Gegensatz dazu pflegte er seine Seele besonders. Er näherte sich also Gott an, indem er permanent mit ihm allein sprach und ihn anbetete³¹⁶. Aufgrund der zahlreichen Besucher und um vor weltlichem Ruhm zu fliehen, wechselte er seine Eremitage immer wieder³¹⁷.

Um seine eremitische Lebensweise weiterzugeben, gründete er zwei Klöster, eines auf dem Rücken des Amanusgebirges³¹⁸ und das andere weiter unten am Fuß dieses Gebirges³¹⁹.

Sim'ān der Ältere, der Einsiedler des Amanusgebirges, pilgerte auch selbst und führte außerdem einmal eine Pilgergruppe zum Sinai³²⁰.

Sim'ān der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges: ein lebender Eremit als Pilgerziel

Theodoret schildert, dass Sim'ān durch seine strenge asketische Lebensführung reich an göttlicher Gnade war, die er anderen Menschen als Wundertaten weitergegeben habe.

Die stärksten Wildtiere, wie beispielsweise ein Löwe, seien seine Diener geworden und hätten vor ihm die Knie gebeugt. Von dieser außergewöhnlichen Tat legten Juden, die einst in der Wüste umherirrten und denen er half, den Weg zu einem Dorf zu finden, Zeugnis bei dem Eremiten Maron ab. So suchten ihn viele Menschen auf, und zwar vornehmlich Beduinen, die in seiner Nähe in der Einöde lebten.

Auf der Suche nach Ruhe verließ der Eremit jedoch seine Höhle in der Wüste Ḥalkis. Er gelangte zum Amanusgebirge, das er durch verschiedene Wunder zum heiligen Ort umwandelte und dort Frömmigkeit vorlebte³²¹. Sim'ān konnte dank der göttlichen Gnade und Fürsprache einen Brand ohne Wasser löschen. Zuvor hatte er außerdem einen Diebstahl entdeckt und diese Tat rückgängig gemacht. Nach diesem Ereignis sei nicht nur die Nachbarschaft, sondern die ganze Stadt Antiochia dorthin gepilgert. Die Bedürfnisse der Pilger seien verschieden gewesen, vor allem suchten die Menschen bei ihm Heilung von Besessenheit und Fieber oder Erlösung von sonstigem Übel. Der Greis Sim'ān habe die Ströme der göttlichen Gnade reichlich ausgeteilt³²².

Über die Identität und das Herkunftsgebiet seiner Gläubigen und Besucher liefert seine Vita nur wenige Informationen. Einige waren in der Wüste Ḥalkis wohnende Beduinen, die wohl Gassaniden waren³²³. Außerdem begaben sich viele Bewohner von Antiochia zu ihm. Theodorets Mutter selbst war eine seiner Gläubigen und suchte Sim'ān am Amanus auf, um Fürsprache und Gnade zu erlangen³²⁴.

Einsiedlersiedlung von Ḥarran

Nicht nur ein konkreter Eremit, sondern auch Eremitensiedlungen wurden von Gläubigen aufgesucht, um geistliche Fürsprache zu erbitten. Darüber gibt es zahlreiche archäologische sowie historische Zeugnisse aus diversen asketischen Siedlungen des Orients³²⁵. Hier wird lediglich auf die relevanten literarischen Überlieferungen eingegangen.

Das Ur-Mönchtum des Gebiets Osrhoene in Syrien

Die allerersten Eremiten Syriens lebten gemäß der historischen Literatur in der Umgebung von Edessa, Nisibis und Ḥarran bzw. Osrhoene im nordöstlichen Syrien. Dort wurde

314 Fiey, *Saints syriaques* 126.

315 Zur Unterscheidung des hier behandelten Eremiten von Sim'ān dem Protostylisten, der auch Sim'ān der Ältere genannt wird, wird in der vorliegenden Arbeit Sim'ān der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges genannt.

316 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 74.

317 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 75-76.

318 Das Amanusgebirge (das heutige Amanos Dağları) liegt an der östlichen Seite der Sinus Isseus und bildet die natürliche Grenze zwischen Kilikien und Syrien. Am Fuße des Amanus liegt die Hafenstadt Iskenderun. Sie besaß früher eine große Karawanserei an der alten Handelsstraße von Kleinasien bis nach Syrien. Vgl. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 3, 236; Dussaud, *Topographie* 413. 444. 446.

319 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 76.

320 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 76.

321 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 75.

322 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 76.

323 Festugière, *Antiochie* 263.

324 Theodoret erwähnte, dass er Sim'ān den Älteren, Einsiedler des Amanusgebirges, selbst nicht gekannt habe, sondern seine Mutter über ihn berichtet habe. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 24, 77.

325 Egeria, *Pilgerbericht* 3, 1-6; 5, 12; Castellana, *Moghor el-Mal'ab* 342-343.

von drei Ur-Eremitensiedlungen berichtet: den Hirten auf dem Berg Sinġar³²⁶, einer Mönchssiedlung in Harran sowie der Gruppe des Julianus Sabas und des Hl. Ephräm im nördlichen und nordwestlichen Edessa³²⁷. Das vorliegende Kapitel befasst sich insbesondere mit den Mönchssiedlungen in Harran.

Sozomenos erwähnt, dass sich zunächst Ioannes und Eusebius freiwillig jeweils in eine Zelle in der Nähe von Harran zurückzogen³²⁸. Ioannes soll von den menschlichen Siedlungen geflohen sein und eine strenge mönchische Lebensweise gesucht haben³²⁹. Dieser Mann habe, wie Sozomenos schätzte, eine ähnliche Bedeutung wie Antonius in Ägypten gehabt³³⁰. Seine Eremitage soll in der Nähe des Dorfs Phadana gelegen haben und er soll während der Regierungszeit des Kaisers Valens (364-378) gelebt haben³³¹. Vom Lebensstil seiner Nachahmer ist auf seine asketischen Praktiken zu schließen. So wurde viel Zeit für Gebet, Fasten und Psalmengesang verwendet. Die Bedürfnisse des Leibes wurden so wenig wie möglich beachtet, stattdessen die Seele gepflegt. Geld, weltliche Interessen und die Bequemlichkeiten des irdischen Lebens waren nicht von Bedeutung. Von den Ioannes-Schülern nannte der Historiker nur zwei: Gadanus und Azizus³³². Jedoch geht aus dem Reisebericht der Pilgerin Egeria hervor, dass das Mönchtum im 4. Jahrhundert in Osrhoene sowohl um Edessa als auch im Gebiet von Harran florierte. Die Pilgerin hatte Anachoreten und Asketen gesehen, als sie ihre Einsamkeit unterbrachen und in die Stadt Harran kamen, um das hohe Fest eines lokalen Märtyrers, des sogenannten Helpidius, zu feiern³³³.

Die Einsiedlersiedlung von Harran als Pilgerziel

Die Pilgerin Egeria traf die Einsiedler aus Osrhoene und Mesopotamien am Gedenktag des heiligen Märtyrers Helpidius im Jahr 386 n. Chr. Ihr Motiv für die Reise dorthin wird in ihrem Reisebericht ausdrücklich erwähnt. Einerseits wollte sie die biblischen Orte im Osrhoene-Gebiet besichtigen, andererseits

strebte sie auch danach, den heiligen Mönchen des Gebietes zu begegnen, um von ihnen das Wort der Weisheit hören zu können³³⁴. Sie begnügte sich nicht damit, die Mönche nur am Namenstag des Märtyrers in Harran zu treffen, sondern reiste noch weiter und besuchte mit dem Bischof von Harran, Protogenes³³⁵, die Eremiten von Phadana. Über diesen Besuch schilderte sie Folgendes:

»Dort um den Brunnen wohnen keine anderen Leute als Kleriker jener Kirche, die dort steht, und Mönche, die in der Nähe ihre Einsiedeleien haben, über deren Leben uns der hl. Bischof berichtete, ein wahrhaft unglaubliches Leben. Und nun – nach einem Gebet in der Kirche – ging ich mit dem Bischof zu den hl. Mönchen durch ihre Einsiedeleien, Gott dankend und ihnen selbst, die geruhten, mich in ihren Einsiedeleien, wo immer ich eintrat, mit gastfreundlichem Sinn aufzunehmen und anzusprechen mit jenen Gesprächen, die würdig sind und die aus ihrem Mund strömen. Doch auch Eulogien mir und allen, die mit mir waren, zu geben geruhten sie, wie es Gewohnheit der Mönche ist, denen zu geben, die sie gastfreundlichen Herzens in ihren Einsiedeleien aufnehmen.«³³⁶

Obwohl die Eremiten eigentlich keine weiblichen Besucher aufnahmen, empfangen sie die Reisende in Begleitung des Bischofs in ihren Einsiedeleien und schätzten ihre mühevollen Reise. Ihr Handeln und ihre Gastfreundschaft ähnelten dem Verhalten der Einsiedler im Heiligen Land. Aus demselben Reisebericht erfährt man auch von den Eremiten am Berg Nebo und in Faran in Sinai, die die Pilgerin Egeria mit herzlicher Gastfreundschaft aufnahmen und ihr Eulogien schenkten. Bemerkenswert ist hier, dass Egeria ihre Besuche in all diesen Einsiedeleien immer auf gleiche Weise beschrieb³³⁷.

Die Pilgerin Egeria erhielt von den Eremiten gemäß der oben zitierten Textstelle Eulogien. Schiwietz vermutet, dass es sich dabei um getrocknetes Obst handelte³³⁸. Doch ist den schriftlichen Überlieferungen zu entnehmen, dass es

326 Sozomenos überlieferte einige Mönchsamen dieser Gruppe, unter anderem Batteus, Brages, Lazarrus, Abbdaleus, Zeno, Helidorus, und nannte sie »Hirten«. Sie sollen, wie er sie beschrieb, als Gemeinschaft in den Sinġara-Bergen bei Nisibis gelebt haben, und zwar nicht in einem Haus, sondern ständig in den Bergen umherziehend. Sie nahmen weder Brot noch Fleisch zu sich und tranken keinen Wein. Dem Historiker zufolge verbrachten diese Ur-Mönche ihre Zeit mit dem Lob Gottes durch Gebete und Hymnen, was den damaligen kirchlichen Regeln entsprochen haben soll. In den übrigen Stunden des Tages nahm jeder von ihnen eine Sichel und schnitt etwas Gras auf den Bergen, d. h. Kräuter waren ihre Mahlzeit. Von ihnen enthielt sich Halas, der durch Sozomenos bekannt wurde, während seiner asketischen Lebensweise 80 Jahre lang des Brotgenusses. Aufgrund seines hohen Alters ist zu vermuten, dass er erst gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Valens oder bald danach starb und sein asketisches Leben vor Beginn des 4. Jhs. angesetzt werden kann. Vgl. Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 33, 425; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 47.

327 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 34, 427; Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 35; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 59.

328 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 33, 425.

329 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 33, 425; Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 36; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 59.

330 Chronik von Seert 7, 234-236; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 46.

331 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 33, 425; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 46-47.

332 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 34, 427; Theodoret, Mönchsgeschichte 2, 35; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 59.

333 Das Martyrium von Helpidius befand sich gemäß Egeria neben einer Kirche vor der Stadt, wo das Haus Abrahams lag. Die verehrten Männer kamen am Märtyrertag und auch am Gedenktag zu dem Haus Abrahams. Sie seien aber gleich nach dem Märtyrertag verschwunden und hätten noch nachts wieder die Wüste aufgesucht. Jeder von ihnen sei in seine Einsiedelei zurückgekehrt. Vgl. Egeria, Pilgerbericht 20, 5-7.

334 Harran besaß zahlreiche alttestamentliche Orte, die auch in spätantik-frühbyzantinischer Zeit Pilgerziele waren. Beispiele dafür sind: der Brunnen der Rebekka und das Haus des Abraham, neben dem eine Kirche errichtet wurde. Hier fand jährlich ein Fest zur Erinnerung an Abraham statt, zu dem zahlreiche Gläubige, Mönche und Pilger aus ganz Mesopotamien kamen. Vgl. Egeria, Pilgerbericht 20, 2-5; Maraval, Lieux saints 352-353; Possekkel, Harran 310.

335 Protogenos begann sein mönchisches Leben in der Einsiedlersiedlung von Harran. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Kirchengeschichte 5, 4, 347; Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 46.

336 Egeria, Pilgerbericht 21, 3.

337 Egeria, Pilgerbericht 5, 10-12; 11, 1-5.

338 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 53.

auch ein Fläschchen mit gesegnetem Öl oder Wasser oder ein Gegenstand gewesen sein könnte, der den Eremiten gehörte.

Anhand einer von E. Kirsten rekonstruierten Karte von Edessa in spätantik-frühbyzantinischer Zeit³³⁹ sowie des Reiseberichts des Eduard Sachau lässt sich die Route von Egerias Reise von Edessa nach Ḥarran bzw. Phadana rekonstruieren (**Abb. 2**)³⁴⁰. Nach einer dreitägigen Reise von Antiochia nach Edessa verbrachte sie in dieser Stadt noch drei Tage. Anschließend verließ sie die Stadt vermutlich durch das südliche Stadttor, das hinter dem Tempel des sogenannten **כְּבֵיתָא דְּשֵׁמֶשׁ** (*beitu dl-šemešu* = Sonnenhaus) lag, in Richtung Ḥarran. Ver-

mutlich ritt Egeria auf einem Esel, wie sie es meistens tat, oder auf einem Kamel, wie Sachau es auf seiner Reise verwendete.

- Antiochia nach Edessa: 44 km³⁴¹
- Edessa nach Ḥarran: 40 km³⁴²
- Ḥarran nach Phadana: 6,5 Miliarien, d. h. 9,75 km, 2 Stunden mit dem Kamel³⁴³

Der Besuch der Einsiedlersiedlung durch Egeria lässt einen spirituellen Beweggrund des Pilgers erkennen, der bei Besuchen anderer Pilger selten ist: Egerias Anliegen war das Gespräch über die heiligen Schriften und biblische Fragen.

339 Kirsten, Edessa 157 Abb. 23.

340 Sachau, Reise 222.

341 Possekel, Ḥarran 299.

342 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 46.

343 Sachau, Reise 222.