

Der Pilgerbesuch zu syrischen Eremiten und ihren Wirkungsstätten

Allgemeine Vorbemerkung

Die Untersuchung der syrischen Felseneremiten als Pilgerziele zeigt inwieweit sich die verschiedenen Aspekte des Pilgerns sowohl im Zusammenhang mit der Frömmigkeit der Laien als auch im Zusammenhang mit der Entwicklung des Mönchtums entfaltet haben. In diesem Kapitel stehen Fragen zu den Pilgern selbst und zum Pilgerbesuch in den eremitischen Felsenanlagen im Vordergrund. Der Schwerpunkt liegt dabei auf ihrer räumlichen Gestaltung und der Besonderheit des jeweiligen Ortes oder des dort verehrten Eremiten. Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der Pilgerbesuche sind die archäologischen und schriftlichen Quellen.

Die Pilgerreise

Die Pilgerreise weltlicher Personen scheint am häufigsten zu Pilgerzielen in der gleichen Region stattgefunden zu haben, obwohl die Schriftquellen nur selten darüber berichten. Hingegen gibt es viele und bisweilen ausführliche Berichte darüber, dass die Angehörigen der Oberschicht bzw. der privilegierten Schichten auch zu weit entfernten Pilgerorten reisten. Pauschale oder detaillierte Erzählungen reflektieren häufig das finanzielle Vermögen der Pilger selbst⁷⁷⁰. Für die Pilger sind drei Faktoren relevant, die die Entscheidung, eine Pilgerreise zu unternehmen, beeinflussten: 1) die Motivation für die Pilgerreise, 2) der Verlauf der Pilgerreise und 3) die Pilgerroute in spätantik-frühbyzantinischer Zeit.

Motivation für eine Pilgerreise

Jede Pilgerreise wird in erster Linie durch den Pilger selbst und sein Anliegen charakterisiert. Für jeden Pilger konnte der Anlass einer Pilgerreise zu einer als heilig betrachteten Felseneremitage unterschiedlich sein. Mönche, Asketen, Kleriker und auch Laien wandten sich diesen Orten mit unterschiedlichen Hoffnungen zu. Die Schriftquellen betonten, dass die Pilger

in Wirklichkeit asketische Felseinsiedeleien lediglich zum Betten aufsuchten⁷⁷¹, obwohl diese Orte, die ursprünglich zur spirituellen Einkehr und Gebet sowie zum eremitischen Leben entstanden, in der Regel keine beeindruckende Architektur besitzen. Maraval vertritt die Ansicht, dass die Anschauung heiliger Orte, heiliger Reliquien oder heiliger Personen die wichtigste Pilgermotivation darstellt⁷⁷². Dieser Beweggrund ist für das Pilgern zu bedeutenden Pilgerorten oder zu besonderen Asketen wie den Styliten nachvollziehbar. Hingegen mussten die meisten spartanisch gestalteten Felsenermitagen einen besonderen Anlass geboten haben, damit ihre Besucher sie dort überhaupt aufsuchten.

Die Hoffnung auf eine göttliche Wundertat

Zahllose Leidende wandten sich flehend an die verehrten Eremiten, um von ihnen Hilfe zu erbitten⁷⁷³. Die zahlreichen Mirakelerzählungen eines Eremiten waren nur eine kleine Auswahl, um Zeugnis von der Verehrung des Einsiedlers abzulegen. Beispielsweise berichtete Theodoret von Cyrrhus von Wundertaten des Sim'ān dem Älteren, Einsiedler des Amanus-Gebirges⁷⁷⁴. Die Mirakel variierten je nach der göttlichen Gnade der Eremiten einerseits und den Bedürfnissen ihrer Gläubigen andererseits. Als Beispiele sind leibliche oder geistliche Heilungen, Dämonenaustreibungen und Vorhersagungen zu nennen. Je mehr ehrwürdiges Ansehen einem Asketen zukam, desto unterschiedlichere Wünsche wurden vorgebracht und desto mehr Gläubige und Pilger kamen⁷⁷⁵. Die Mirakelerzählungen in der eremitischen Literatur konnten für unterschiedliche Ziele instrumentalisiert werden, wie z. B. für die Erhöhung des Ansehens eines Gottesmannes oder die Herabminderung eines Gegners. Sie hatten deshalb große Auswirkungen auf die Gläubigen⁷⁷⁶. Beim Gelingen eines Mirakelwerkes durch den Eremiten wurde meistens betont, dass dies eine Konsequenz des starken Glaubens an Gott sei, der selbst durch den verehrten Eremiten agierte⁷⁷⁷. Die zahlreichen Erzählungen von Heilungswundern allgemein in den Pilgerstätten und vor allem in den eremitischen Pilgerorten belegen ihre wesentliche Rolle im religiösen Pil-

770 Maraval, *Lieux saints* 125-133.

771 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 46, 6.

772 Maraval, *Lieux saints* 138-139.

773 Maraval, *Lieux saints* 49.

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

775 Kötting, *Peregrinatio* 315.

776 Kötting, *Peregrinatio* 316; Canivet, *Monachisme syrien* 127.

777 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 3, 53; 9, 92-93.

gerwesen⁷⁷⁸. Bemerkenswert ist, dass die Quellen, die der Verfasser einer Erzählung benutzt hat, meistens nicht zu prüfen waren, auch wenn sie sich auf eine zuverlässige Person beriefen. Theodoret's Mutter war die Hauptquelle hinsichtlich der Wundertaten von Sim'ān des Älteren, dem Einsiedler des Amanus-Gebirges⁷⁷⁹.

Im Kapitel »Lebende Einsiedler als Pilgerziele« wurden vier Einsiedler vorgestellt, die zu Lebzeiten Heilungswunder taten: Julianus Sabas, Dometios, Barlaam und Sim'ān der Ältere im Amanus-Gebirge. Ihr Heilungsgeheimnis bestand nur darin, dass der verehrte Eremit während seines lauten oder stillen Gebets den Pilger oder die Pilgerin mit geweihtem Öl oder Wasser, zuweilen mit beidem zusammen, segnete⁷⁸⁰.

In vielen Mirakelberichten begegnet man einer besonderen Mischung aus Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Diese lassen sich z. T. mit der heutigen medizinischen Kenntnis einiger Krankheiten, wie z. B. Epilepsie oder psychischer Krankheiten erklären. Da deren Ursachen Dämonen gewesen sein sollen, mussten sie von einer bestimmten Person, die kein Arzt war, vertrieben werden⁷⁸¹. Nur selten ist in den Narrationen der Heilungswunder eine Spezialisierung eines Eremiten oder eines Pilgerortes auf eine bestimmte Krankheit zu finden. In der Höhle und auch in der Kirche des Dometios wurden Kranke von unterschiedlichen Krankheiten geheilt. Die Mehrzahl waren Gelähmte und Menschen, die unter Hüftschmerzen litten⁷⁸².

Für sonstige, alltägliche Nöte stand ebenfalls der verehrte Eremit, wie in den meisten Pilgerstätten, zur Verfügung, um die göttliche Gnade durch seine Wundertat zu bewirken, beispielsweise die Aufhebung einer Lüge und Entdeckung eines Diebstahls durch Sim'ān den Älteren, den Einsiedler des Amanus Gebirges⁷⁸³.

Spirituelle und asketische Weiterbildung

Besonders diejenigen Personen, die demselben spirituellen Bereich entstammten wie Mönche, Kleriker oder andere Asketen, sahen sich veranlasst, eine Reise zu einem asketisch fortgeschrittenen Eremiten zu unternehmen, um eine wertvolle spirituelle Erfahrung zu machen. Ganz anders als bei der traditionellen Pilgerreise ins Heilige Land oder in die berühmten Pilgerzentren suchten diese Pilger die Orte der Einsamkeit auf, weil nur dort ihr Wunsch in Erfüllung gehen konnte⁷⁸⁴. Dieser Beweggrund zum Pilgern wurzelte tatsächlich sehr tief

in vielen Kulturen und Religionen⁷⁸⁵. Eine Reise zu einem in einem anderen Ort lebenden Lehrer in der antiken Welt ist dem gleichzusetzen. Dazu gehört das Pilgern der jüdischen Schüler zu einem bevorzugten oder berühmten Rabbiner, wie die Pilgerreise des Apostels Paulus nach Jerusalem vor seiner Bekehrung zum Christentum⁷⁸⁶. Die christliche Literatur überliefert ebenfalls Erzählungen von Mönchen, die nach Wissen strebten und heilige Männer aufsuchten. Palladius verkündigte in der Einleitung seines Buchs »Historia Lausiaca«, dass er tagelang reiste und sich von einem Land zum anderen bewegte, um die Gottesmänner zu treffen und ihr Wissen von ihnen persönlich zu erhalten. Er argumentierte auf seiner Wanderung, dass der Apostel Paulus sein Vorbild war⁷⁸⁷. In gleicher Weise hat Moschos eine große Reise von Palästina nach Ägypten unternommen, insbesondere in die Wüste Thebais, nach Kappadokien, Kilikien und auf den Sinai, um die Klöster und asketischen Anlagen zu besuchen und selbst die Gottesmänner kennenzulernen und mit ihnen persönlich zu sprechen⁷⁸⁸.

Mönche strebten danach, sich durch mehr Erfahrungen über die asketische Praxis fortzubilden oder auszutauschen. Es war ein bekanntes Phänomen, sich asketisch weiterzubilden und dadurch spirituelle Reife erlangen zu können⁷⁸⁹. Die Entfernung spielte keine wichtige Rolle, solange man den ausgewählten Eremiten erreichen konnte. Die Mönche Daniel und Mari suchten die Klosterhöhle des Julianus Sabas auf und führten täglich ein Gespräch mit den Mönchen⁷⁹⁰. Hilarion von Majuma reiste in seinem Mönchsleben zwei Mal. Das Ziel der ersten Wanderung nach Ägypten war, sich geistlich auszubilden und mehr mönchische Erfahrungen zu sammeln, während er auf der zweiten Pilgerreise den Wunsch hatte, die Einsiedler in Ägypten und Zypern kennenzulernen und mit ihnen die individuellen eremitischen Erfahrungen auszutauschen⁷⁹¹. Gleichmaßen ging Rufinus in die Wüste Thebais, um die Frömmigkeit und die Tugenden der dort lebenden Einsiedler zu erlernen und nachher darüber erzählen zu können⁷⁹².

Ein häufiges Anliegen an die besuchten Eremiten war z. B. die Frage, was die richtige Art und Weise des Glaubens sei und wie man die heiligen Bücher verstehen sollte. Einen wichtigen Aspekt vor allem für die Kleriker, deren Sorge sich auf die Kirche und die Gläubigen konzentrierte, bildeten Instruktionen, die sie vom Eremiten empfangen. So besuchte z. B. Theodoret den Eremiten Jakobus, bevor er in den Krieg

778 Sowohl in heidnischen als auch in den christlichen Pilgerstätten ereigneten sich Heilungsmirakel. Manche paganen Pilgerstätten setzten ihren Ruf und Dienst als Heilungsort fort, obwohl sie christianisiert wurden, beispielsweise Wadi Martahun in Nordsyrien. Vgl. Kötting, Peregrinatio 313-316; Peña, Santuarios 387. 390.

779 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 6, 75.

780 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 137 (Wasser); 26, 167 (Öl); 13, 111-112 (Öl und Wasser); 23, 150 (Kreuzzeichen).

781 Kötting, Peregrinatio 321.

782 Severus von Antiochia, Homilie 51, 371, Gregor von Tours, Martyrs 100, 154.

783 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 6, 76.

784 Di Stefano, Eremiten und Pilger 1220.

785 Im Gespräch zwischen Kroisos und Solon über den glücklichsten Menschen auf Erden wurde beschrieben: »Fremdling aus Athen, der Ruf deiner Weisheit ist auch zu uns gedrungen, und man hat uns von dir erzählt, dass du als ein Freund der Weisheit und um die Welt kennenzulernen viele Länder der Erde besucht hast«. Vgl. Herodot, Historien 1, 30, 1, 2.

786 Apg. 22: 3; Elsner/Rutherford, Seeing the Gods 25-26; Hezer, Travel 366-367.

787 Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca, Prolog 6, 85-87.

788 Johannes Moschos, Leimon 112, 67.

789 Charalampidis, Peregrinati 645.

790 Nau, Hagiographie 3, 61.

791 Di Stefano, Eremiten und Pilger 1220.

792 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum, Prolog 2.

gegen einen Häretiker zog, um einen Rat zu erbitten⁷⁹³. Die Kirchengeschichte allgemein und im Orient insbesondere ist durch einen Glaubensdisput geprägt. Da die Kirche auf der Erde die Vorstufe des Himmelreichs bilden soll, benötigte sie nicht nur die Propheten und Gläubigen, sondern auch Mönche und Geistliche, die Vorbilder sein konnten, um sie zu schützen und vor den täglichen Gefahren zu behüten⁷⁹⁴. Vor diesem Hintergrund ist die Reise des Bischofs Akakios und des Abts Asterius in die Klosterhöhle des Julianus Sabas in der Wüste nordöstlich von Edessa zu verstehen. Dabei ist die Reisedauer (2-3 Tage) als besonderes Charakteristikum der Pilgerreise zu werten⁷⁹⁵. Im 6. Jahrhundert wurden außerdem auch konkrete asketische Anlagen aufgesucht, die eine wichtige Rolle bei dogmatischen Fragen der Kirche, vor allem im Streit der Christologie, gespielt haben sollen. Zu ihnen gehört z. B. Deir Sahdona nahe Apamea, ein Ort, der von zwei nestorianischen Mönchen während ihrer Pilgerreise nach Kleinasien besucht wurde⁷⁹⁶.

Der Verlauf der Pilgerreise

Der Entschluss bildet den ersten Schritt auf dem Weg zu einer Pilgerreise. Der Pilger dürfte ihn zumindest seinen Familienmitgliedern mitgeteilt haben, bevor er sein Vorhaben verwirklichte. Der Besuch eines Eremiten, der in der Umgebung oder in einer anderen Region lebte, dürfte für die einfachen Laien keine große Vorbereitung erfordert haben, während die Reise von Mönchen, Seelsorgern oder Personen, die von fern kamen und zu hohen sozialen Schichten gehörten, sehr kompliziert gewesen sein konnte. Die Abreise eines Mönchs erforderte es, den Abt des Klosters, in dem er lebte, zu benachrichtigen und von ihm eine Erlaubnis zu bekommen⁷⁹⁷.

Wie kann man sich die Pilgerreise, vom Haus des Pilgers bis zu seinem Ziel, in diesem Zeitraum vorstellen? Die hagiographischen und historischen Quellen geben dazu Informationen, die diese Frage beantworten könnten.

Zur Fortbewegung sowie zum Tragen von Lasten besaßen die Menschen in spätantik-frühbyzantinischer Zeit zwei Möglichkeiten: entweder gingen sie zu Fuß oder sie benutzten Reit- und Lasttiere, insbesondere Maultiere und Esel und teilweise Kamele im östlichen Mittelmeerraum⁷⁹⁸. Von Osrhoene nach Cyrrhus reiste z. B. Dometios mit Kamelführern⁷⁹⁹. Aufgrund christlicher Demut und Bescheidenheit, zwei der Säulen

des Mönchtums, wird die erste Möglichkeit, nämlich das Reisen zu Fuß, vornehmlich von pilgernden jungen Mönchen bevorzugt worden sein. Barlaam marschierte, als er nach Jerusalem pilgerte, von seinem Kloster südlich von Antiochia bis zur heiligen Stadt ohne jede Begleitung. Er wollte nur mit Gott unterwegs sein, wie er es auch in seinem Rückzugsort gewesen war⁸⁰⁰. So soll der Reisende auch seine eigenen Habseligkeiten, wie Lebensmittel, auf seinem Rücken oder den Schultern getragen haben⁸⁰¹. Dazu gehörten durchaus auch die Angehörigen von Pilgern, die oft verwandte Kranke zum Pilgerort begleiteten⁸⁰². Alexander der Schlaflose marschierte beispielsweise ca. 280 Tage innerhalb seines asketischen Lebens zwischen Kleinasien und Syrien⁸⁰³. Abraios der Syrer reiste etwa 1600km, um die Wüste von Judäa zu erreichen⁸⁰⁴. Zur Besichtigung des Höhlenklosters des Julianus Sabas marschierten die Mönche Daniel und Mari von Amida im harten Winter durch Täler und Berge, ohne durch starke Schneefälle aufgehalten worden zu sein⁸⁰⁵. Palladius erreichte die Eremitage des Johannes von Lykopolis nach 18 Reisetagen, teilweise zu Fuß⁸⁰⁶. Auch die Asketinnen Marana und Kyra gingen zu Fuß nach Aelia (Jerusalem) hin und zurück, und zwar ohne irgendeine Speise zu sich zu nehmen. Der Rückweg ihrer Reise soll 20 Stationen gedauert haben, wie Theodoret von Cyrrhus schilderte⁸⁰⁷. Wer eine Pilgerreise zu einem in einer Einöde lebenden Eremiten unternahm, konnte wie andere Pilger während seiner Reise in Etappen Halt machen und an bestimmten Orten, meist sakralen Bauwerken, Kirchen oder Klöstern, übernachten. Ein Mönch verbrachte beispielsweise seine Nacht auf einer Bank in einer Kirche, während ein anderer in einer Herberge übernachtete⁸⁰⁸.

Aus wirtschaftlichen Gründen benutzten die meisten Pilger einen Esel, der als Verkehrsmittel der ärmeren Menschen bezeichnet wurde, als alternatives Transportmittel⁸⁰⁹. In besonderen Fällen ritten reisende Kleriker oder Mönche, in Nachahmung des einreitenden Jesu Christi in Jerusalem, auf einem Esel⁸¹⁰. Bei Krankheit oder im Alter durften außerdem Asketen und Mönche ein Beförderungsmittel, meist einen Esel, benutzen⁸¹¹.

Was die Transportgeschwindigkeiten und Reisedauer angeht, so konnte aus verschiedenen Schriftquellen nur ein Durchschnitt ermittelt werden. Daraus geht hervor, dass die meisten Entfernungen zwischen einer Wegstation und der nächsten 20 bis 30 Meilen, also 30-45 km, betragen und dass diese bei günstigen Wetterbedingungen durchschnittlich in

793 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 137.

794 Canivet, Monachisme syrien 288.

795 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 14-15, 45-46.

796 Thomas von Marğa, Das Buch der Gouverneure 2, 6, 128.

797 Philoxenos von Mumbağ, Der Brief 459-460.

798 Belke, Verkehrsmittel und Reise 45.

799 Peeters, S. Dometii 12, 307.

800 Peeters, Barlaam 809.

801 Zu Fuß zu reisen war eine wesentliche Selbstdisziplin für die griechischen Philosophen. Dazu ist der Genuss der Natur und Landschaft zu zählen. Vgl. Belke, Verkehrsmittel und Reise 46.

802 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 14, 116.

803 Vita von Alexandre 11, 24-13; 28; Malamut, Sur la route 245.

804 Malamut, Sur la route 245.

805 Nau, Hagiographie 3, 61.

806 Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 35, 3.

807 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 29, 176.

808 Johannes Moschos, Leimon 31, 171.

809 Der Esel war im Vergleich zum Pferd sowohl das billigste Transportmittel als auch das billigste Arbeitstier. Er benötigte tatsächlich kein besonderes Futter, solange er im Notfall das am Wegrand wachsende Gras fressen konnte. Vgl. Belke, Verkehrsmittel und Reise 47.

810 Mt. 21, 1-11.

811 Belke, Verkehrsmittel und Reise 46-67.

einer Tagesetappe zurückgelegt werden konnten⁸¹². Im Winter des Jahres 437 reiste Melania mit ihren Begleitern wegen der Schneemassen zu Fuß von Konstantinopel nach Jerusalem, wo sie in nur 44 Tagen ankam, d. h., sie legte gut 40 km pro Tag zurück⁸¹³. Für die Strecke zwischen Konstantinopel und Jerusalem brauchte der anonyme Pilger von Bordeaux für den Hin- und Rückweg jeweils zwei Monate⁸¹⁴.

Abgesehen von körperlichen Beschwerden wie Fieber, Hautkrankheiten, Vergiftungen und Bisswunden⁸¹⁵ liefern die historischen und hagiographischen Schriftquellen meistens Auskünfte, unter welchen Gefahren die spätantiken Reisenden und Pilger ihre Reisen unternahmen. Sie betrafen vor allem die Fernreisenden, aber auch diejenigen, die in die gebirgigen Regionen oder in die Wüstengebiete marschierten und die entlegenen Wege benutzten, an denen sich die meisten Felseneremiten und Orte zur Ausübung der Askese befanden. Das größte Risiko stellten Räuber dar, eine große Naturgefahr waren aber auch Raubtiere⁸¹⁶. Rufinus konnte seine geplante Pilgerreise nicht zuende durchführen, weil viele Eremiten sich inmitten einer Gegend befanden, in der Raubtiere vorkamen⁸¹⁷. Das nordsyrische Gebiet litt unter isaurischen Räufern. Viele Eremiten hatten sogar große Sorge, dass sie von ihnen entführt werden, um Geld zu verlangen⁸¹⁸. Auch die Sicherheit der Reisenden war ein wichtiger Aspekt. Bei instabilen politischen Verhältnissen verloren daher viele Pilgerstätten an Attraktivität und waren nicht mehr aktiv⁸¹⁹. Zu den Reisebeschränkungen lassen sich unsichere Wege durch Streit, Krieg oder Naturkatastrophen rechnen. Überliefert ist ein Massaker, das im Herbst des Jahres 517 stattgefunden haben soll: Gerade nach der Ankunft in Qal'at Sim'an wurden Archimandriten und Mönche der Phoenice Libanensis von miaphysitischen Mönchen attackiert, 350 von ihnen getötet und viele andere verletzt⁸²⁰.

Zur Vermeidung dieser Risiken reisten die Menschen in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit in Reisegruppen. Darunter waren Händler, die eine große Zahl unter den Reisenden bildeten, Soldaten und Pilger⁸²¹. Severus von Antiochia wandte sich beispielsweise mit seinem Schüler nach Homs in Zentralsyrien zur Verehrung von Johannes dem Täufer und anschließend pilgerten sie auch nach Jerusalem zusammen⁸²². Der Eremit Malhus reiste von der Wüste Halkis, 30 Meilen von Antiochia, nach Nisibis mit einer Karawane⁸²³. Gleichfalls reiste Dometios mit einer christlichen Reisegruppe zum Klos-

ter des Hl. Sergios⁸²⁴. Die Pilger reisten selten ohne Begleiter, besonders die Menschen der höheren sozialen Schicht. Zum Durchqueren der Wüste von Halkis und zum Besuch des verehrten Markianus versammelten sich Bischöfe von Antiochia, Halkis, Cyrrhus und Hierapolis und eine Menge von Männern aus Nordsyrien⁸²⁵. Gleichermaßen führte Sim'an der Ältere im Amanus-Gebirge während seiner Pilgerreise auf dem Sinai eine bedeutende Pilgergruppe aus Nordsyrien⁸²⁶. Von fern kommende Pilger ließen sich meist von einem ortskundigen Führer aus dem Zielland begleiten. Der einzige Hinweis darauf ist im Reisebericht der Egeria gegeben. Der Bischof von Edessa persönlich begleitete sie während ihres Besuchs in Osrhoene und mit den folgenden Worten erklärte er ihr seine Tat:

»Weil ich sehe, dass du, Tochter, um der Religion willen so große Mühe auf dich genommen hast, dass du von den entlegensten Orten hierher kamst, deshalb wollen wir dir, wenn du willst, alle Orte, die den Christen zu sehen willkommen sind, zeigen.«⁸²⁷

Weiterhin soll mindestens die Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse an Wasser oder an Nahrungsmitteln und an Übernachtung garantiert werden, sowohl im Ort als auch auf dem Weg dahin⁸²⁸. Die extremen Temperaturschwankungen und Einschränkungen in der Wasserversorgung waren die Hauptprobleme bei der Durchquerung der Wüste⁸²⁹. Bei einer solchen Reise konnten sich die Pilger nur an den Sternen und Himmelsrichtungen orientieren⁸³⁰.

Die Pilgerroute

Die Absicht, die weit entfernten Felseneinsiedlern aufzusuchen, nötigte die Pilger im 4.-7. Jahrhundert, zwischen Routenoptionen auszuwählen⁸³¹. Die spätantik-frühbyzantinischen Städte und Siedlungen Syriens waren durch zwei Verkehrsverbindungen vernetzt: die gepflasterte römische Fernstraße und die Maultierwege oder -pfade. Sie sind durch historische sowie archäologische Quellen belegt. Außerdem identifizierten R. Mouterde und A. Poidebard⁸³² noch weitere Verkehrsstraßen, die die Siedlungen und Stationen der Handelskarawanen des innersyrischen Steppengebiets miteinander verbanden (**Abb. 2**).

812 Belke, Verkehrsmittel und Reise 51.

813 Melania die Ältere 56-57.

814 Der älteste uns bekannte christliche Pilger, dessen Name anonym blieb, reiste im Frühjahr 333 n. Chr. von Burdigala, dem heutigen Bordeaux, nach Jerusalem. In seinem Handbuch zählt er Städten, Herbergen und Wechselstationen für die Zug- sowie Reittiere auf. Er gab außerdem die Entfernungen zwischen den einzelnen Etappen an. Vgl. Itinerarium Burdigalense 6-12.

815 Plinius' Kleine, Reiseapotheke 3.

816 Pottier, Dangers du Voyage 137; Balby, Mosaïques antiques 75-79.

817 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum, Epilog 3-6.

818 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 10, 99; 21, 143.

819 Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 187.

820 Honigmann, Évêque et Évêchés 60; Alpi, La route royale 135-152.

821 Maraval, Lieux saints 173; Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 83; Malamut, Sur la route 272.

822 Alpi, La route royale 43.

823 Hieronymus, Vita Malchus von Syrien 3, 4.

824 Peeters, S. Dometii 6, 295.

825 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 55.

826 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 6, 76-78.

827 Egeria, Pilgerbericht 19, 5, 121.

828 Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 187.

829 Külzer, Peregrinatio graeca 100.

830 Maraval, Lieux saints 173.

831 Maraval, Itinéraires 291; Maraval, Lieux saints 164.

832 Mouterde/Poidebard, Limes 1, carte 1.

Die Hauptstraßen waren vergleichsweise breit und gut ausgebaut und verbanden die großen Städte miteinander. In den meisten Fällen war die Wanderung zwischen den Städten auf dem spätantik-frühbyzantinischen Hauptstraßennetz sicherer als auf anderen Straßen (Taf. 45a). Pilger durften aber nur mit einem offiziellen Erlaubnisschein (*diploma* und auch in der Spätantike *evectio*) auf diesem Straßennetz reisen⁸³³. Die Metropole Antiochia bildete den wichtigsten Netzknoten im östlichen Mittelmeergebiet der *Diözese Oriens*. Von Antiochia verliefen die Straßen in unterschiedliche Richtungen, wie z. B.:

- Antiochia-Cyrrhus-Zeugma-Edessa
- Antiochia-Apamea-Emesa-Heliopolis und Damskus
- Antiochia-Palmyra
- Antiochia-Hierapolis-Barbalis⁸³⁴.

Auf diesen Fernstraßen bewegte sich die Pilgerin Egeria zum Besuch der Einsiedlersiedlung bei Harran. Sie ritt ca. 94 km wohl auf einem Esel oder Kamel von Antiochia bis Edessa und dann nach Phadana⁸³⁵.

Gelegentlich zogen Pilger unbefestigte Trampelpfade vor, obwohl deren Begehbarkeit häufig von der Witterung abhing und sie zudem auch nicht immer sicher waren⁸³⁶. Einige Mönche vermieden die Hauptroute sowie die Städte und bewegten sich durch die Dörfer und über das Land oder durch die Wüste (Taf. 45b). Auf diese Weise wanderte z. B. Julianus Sabas mit einigen seiner Schüler während seiner Pilgerreise zum Berg Sinai, wobei sie auf ihren Schultern nur notwendige Nahrung wie z. B. Brot, Salz und einen hölzernen Becher trugen, mit dem sich damalige Pilger ausstatteten. Der Becher war an einer Schnur mit einem Schwamm aufgehängt, um Wasser aus einem tiefen Brunnen schöpfen zu können⁸³⁷.

Damit eine bekannte Felseinsiedelei, in der sich die Heiligkeit manifestierte und immer noch wirkte, im Bewusstsein der Menschen zu einem Pilgerzentrum aufsteigen konnte, waren mehrere Voraussetzungen nötig, vor allem musste seine Erreichbarkeit anhand der Wegenetze gewährleistet sein. Die kaum sichtbare Lage des Deir Ġazal stellte eine ideale eremitische Pilgerstätte dar. Zum einen war ihre Funktion als Ort spiritueller Einkehr durch die Anlage in der Wüste von Palmyra und die Entfernung von menschlichen Siedlungen gewährleistet. Zum anderen befand sich der Ort an der wichtigsten römischen Handelsstraße und ein wichtiger Brunnen dieses Wüstengebiets, d. h. Bir Ġazal, war nur ca. 8 km entfernt⁸³⁸. Der Standort der Maġaret Sarasat präsentiert musterhaft eine militärische Station am Weg nach Zeugma am Euphrat⁸³⁹. Wadi Martaḥun liegt an einer wichtigen Verkehrsverbindung von Apamea nach Cyrrhus. Maġaret ez-Zaġ befindet sich an

der von Antiochia nach Aleppo führenden antiken Straße, die in der römischen bis frühbyzantinischen Zeit eine militärische Fernstraße war⁸⁴⁰.

Die hier genannten Beispiele zeigen, dass sich eine inmitten der Wüste oder auf einem Berg befindliche Felseneremitage nicht zu einem Pilgerort entwickeln konnte oder nicht auf Dauer diese neue Funktion behalten konnte, wenn sie keine Verbindung mit einer Straße hatte⁸⁴¹. Überwiegend als Pilgeranlagen identifizierte Felseneremitage standen meist unmittelbar an den Verbindungsstraßen⁸⁴² (Abb. 2).

Der Besuch

Ob der Pilger reich oder arm war, aus der profanen Welt oder aus demselben spirituellen Bereich stammte, nämlich ein Mönch, Asket oder Kleriker war, und ob er von fern oder nah kam: Der Besuch des als heilig betrachteten Einsiedlers und das Berühren seiner Reliquien galt als Hauptziel und besaß bei allen Pilgern gleichermaßen höchste Priorität. Gerade Felseneremitage und die Wirkungsstätten einiger Eremiten waren die Orte, an denen sich dies abspielte.

Anhand der historischen und archäologischen Quellen sind diese Ereignisse zu rekonstruieren. Im Folgenden sollen Ablauf und Inhalt des Besuchs bei lebenden Eremiten und in den kleineren eremitischen Felseneremitage in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit Syriens untersucht werden.

Die Besuchszeit und der Empfang des Pilgers

Anhand seiner Weisheit konnte der verehrte Einsiedler unterscheiden, welcher Impuls einen Besucher aus dem weltlichen Bereich dazu bewegte, zu ihm zu gehen. Nur bei körperlichen und seelischen Beschwerden war der Gottesmann bereit, ihm zu helfen, solange er die Besuchsbedingungen respektierte. Viele Einsiedler gestatteten für kurze Zeit oder am Ende ihres irdischen Lebens, dass andere Menschen sich ihnen näherten, obwohl sie ihr eremitisches Leben völlig zurückgezogen verbracht, ständige Begegnung mit weltlichen Personen verneint und jeden menschlichen Kontakt angelehnt hatten. Kurz vor seinem Tod kündigte Markianus an, wer zu ihm kommen möchte, könne das tun⁸⁴³. Dagegen erfüllte Jakobus von Cyrrhus mit Vergnügen das Flehen aller, die zu ihm kamen, solange sie Rücksicht nahmen und ihn nicht fortwährend mitten im Gebet unterbrachen⁸⁴⁴. Während viele Einsiedler ihren Besucherempfang begrenzten, nahmen Dometios und Barlaam alle Leidenden auf und erfüllten ihre Wünsche bereitwillig⁸⁴⁵.

833 Itinerarium Burdigalense 1-26.

834 Mouterde/Poidebard, Limes 4.

835 Egeria, Pilgerbericht 21, 3; Sachau, Reise 222.

836 Pottier, Dangers du Voyage 139.

837 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 43; Charalampidis, Peregrinatio 646.

838 Siehe oben S. 59 Kap. »Deir Zaġal«.

839 Cumont, Études 285.

840 Dussaud, Topographie 216 Karte 8.

841 Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 186.

842 Cumont, Études 285.

843 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 53.

844 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 145.

845 Malalas, Weltchronik 13, 20; Peeters, Barlaam 812.

Die gastliche Aufnahme eines Besuchers durch einen Eremiten an seinem asketischen Rückzugsort galt im Grunde genommen bei zahlreichen Einsiedlern als Empfang des Herrn Jesus Christus selbst⁸⁴⁶. Manche Einsiedler fielen zu Füßen des ankommenden Besuchers nieder. Diese Tat reflektierte ihre Barmherzigkeit und Wohltätigkeit⁸⁴⁷. Grundsätzlich war die Gastfreundschaft des Einsiedlers für alle Fremden und zu ihm Kommenden von großer Bedeutung und Wert.

Ging man, wie es traditionell in weltlichen sowie in religiösen Gesellschaften geschah und geschieht, in gewissen Fällen dem Besuch entgegen, so wird dies als eine Ehrung und Wertung der Besucher bezeichnet, aber auch als einfache Höflichkeit⁸⁴⁸. Theodoret beschrieb ausführlich, wie etliche Einsiedler ihren Besuchern entgegengingen und ihre Barmherzigkeit und gutes Benehmen zeigten. Zum herzlichen Empfang und zur Bewirtung des Fremden gehörten auch die Abwechslung der Mahlzeiten und die Essensregelung. Da das Gebot der Menschenliebe jedoch in solchem Falle höher als das Fasten stehen sollte, änderte der Einsiedler Markianus in der Wüste Halkis seine Gewohnheiten während des Besuchs des Einsiedlers Avitus⁸⁴⁹. Ebenfalls bemerkte ein greiser Asket, der den ganzen Tag ohne Essen zubrachte, gegenüber zwei Einsiedlern, die ihn aufsuchten:

»Derjenige, der aus seiner reinen Regung der Menschenliebe isst, erfüllt gleichzeitig zwei Gebote, das eine, seinen eigenen Willen aufzuopfern, das andere, freundlich zu sein zu seinen Brüdern.«⁸⁵⁰

Gewöhnlich unterbrachen die Mönche und Eremiten Palästinas ihr Fasten beim Besuch von Fremden nicht, aber für Sabas ist z. B. überliefert, dass er beim Empfang der Besucher sogar zweimal am Tage speiste⁸⁵¹. Johannes von Lykopolis hingegen behielt seine Gewohnheit des Fastens strikt bei, während andere Asketen in Ägypten in dieser Hinsicht toleranter und flexibler waren⁸⁵². Doch keinesfalls konnte das Fasten der Mönche am Mittwoch, dem Tag zum Gedenken an die Untreue des Herren, und am Freitag als Tag der Kreuzigung Jesu, gebrochen werden⁸⁵³.

Darüber hinaus erwiesen viele Eremiten ihren Gästen größte Liebenswürdigkeit. Die Pilgerin Egeria berichtet von kleinen Geschenken, Eulogien, die sie von Einsiedlern in Sinai und auch in Harran bekam und bezeichnet dies als Gewohnheit der orientalischen Mönche. Es ist zu vermuten, dass es sich bei den Geschenken wahrscheinlich um bescheidene Ga-

ben, vor allem Früchte, Gebäck oder Süßigkeiten, gehandelt hat, was in jener Zeit üblich war⁸⁵⁴.

Besuchsablauf

Im Zentrum des Pilgers zu einem lebenden Eremiten an seinem Aufenthaltsort oder an seinem Bestattungsort steht seine Verehrung, wobei der persönliche Kontakt das Primärziel des Hilfesuchenden ist. Anhand der literarischen Texte ist die Gestaltung dieser Begegnung nachvollziehbar, wobei man zwei Besuchsschemata erkennen kann, die von dem Pilger und seinem Anliegen abhängen. Auf Basis der vorhandenen historischen Schriftquellen kann der Ablauf des Besuchs folgendermaßen rekonstruiert werden:

Handelte es sich bei dem Pilger um einen Mönch, Anachoreten oder Kleriker, so wurde die Begegnung nach einem bestimmten Ablauf gestaltet. Meistens hieß der besuchte Eremit selbst seinen Besucher mit herzlicher Begrüßung und großer Höflichkeit willkommen, wie es seinerzeit in allen sozialen Schichten üblich war. Anschließend traten sie in die Eremitage ein und sprachen sofort ein gemeinsames Gebet. Zuweilen erkundigte sich der Eremit nach dem Anlass des Besuchs, falls er zuvor keine Auskunft hierüber erhalten hatte. Es folgte ein Austausch der geistlichen Erfahrungen. Der gastgebende Eremit hielt eine Rede hinsichtlich des Besuchsziels oder einer anderen spirituellen Frage. Ein gemeinsames Gebet sollte am Gesprächsende stattfinden und der Besuch manchmal mit einer gemeinsamen Mahlzeit enden. Entsprechend dieses Besuchsablaufs empfing Julianus Sabas den Bischof Akakios und den Abt Asterius⁸⁵⁵. Ebenso nahm Johannes der Einsiedler auf diese Art und Weise den Jung-Asketen Tomasios auf⁸⁵⁶. Als Sim'ān der Ältere, Einsiedler des Amanus-Gebirges, zum Sinai wanderte, begegnete er in der Wüste einem Asketen, der die Pilger von Herzen gastfreundlich aufnahm und ihnen Datteln anbot. Danach verrichtete er gemeinsam mit den Besuchern das Gebet und den Psalmengesang. Gegen Morgen des nächsten Tages entließ er sie liebevoll⁸⁵⁷.

Bemerkenswert ist, dass dieses Schema eines Besuchablaufs nicht nur bei den syrischen Eremiten, sondern auch bei Eremiten anderer Länder, wie z. B. im Heiligen Land galt⁸⁵⁸. Der Gast machte eine Metanie bei jedem Besuch oder jeder Begegnung eines Eremiten im Heiligen Land⁸⁵⁹. Ebenfalls galt dieses Schema des Besuchablaufs bei den ägyptischen Eremiten, die zudem das Fußwaschen des Besuchers vollzogen⁸⁶⁰.

846 Apophthegmata: Weisung der Väter 151.

847 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 68.

848 Gorce, *Gastfreundlichkeit* 76.

849 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 3, 54; Gorce, *Gastfreundlichkeit* 79.

850 *Vitae Patrum* 5, 13, 10, 945.

851 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Sabas* 64.

852 Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum* 2, 10.

853 Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum* 7, 15.

854 Egeria, *Pilgerbericht* 21, 3, 129; Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 3, 53; Gorce, *Gastfreundlichkeit* 83.

855 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 2, 14-15, 45-46.

856 Strothmann, *Johannes* 129-137.

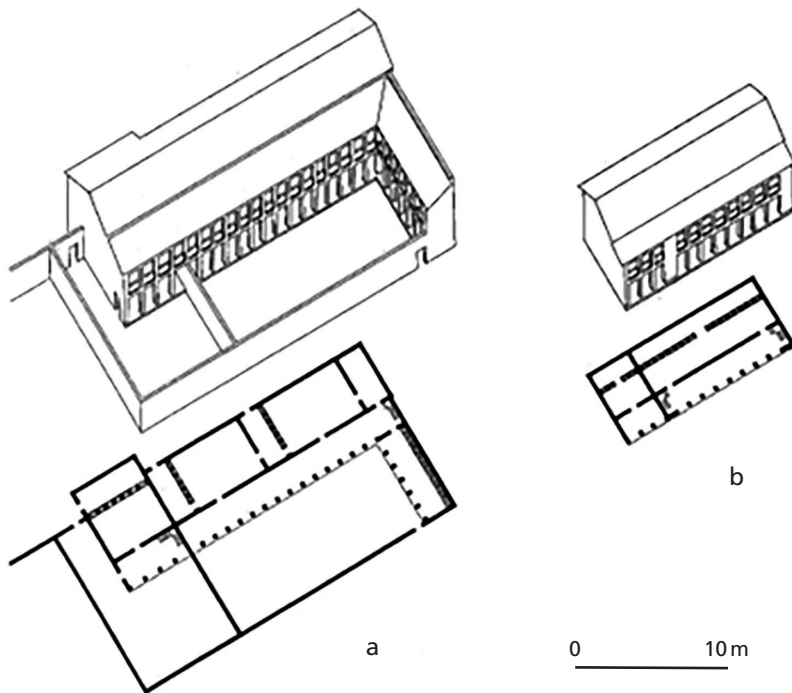
857 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6, 59.

858 Gorce, *Gastfreundlichkeit* 79.

859 Antonios, Georgios von Chozeba 15, 361; Kyrillos von Skythopolis, *Kyriakos dem Anachoreten* 8, 232; Theodoros von Petra, *Abba Theodosius* 8, 300; Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Sabas* 71, 176.

860 Die Tradition der Fußwaschung wurde von Jesus selbst etabliert, als er die Füße seiner Jünger gewaschen hatte. Er sagte ihnen: »Auch ihr sollt einander die Füße waschen: Ich habe euch Beispiel gegeben, dass auch ihr einander tut, wie ich euch getan habe«. Vgl. Joh. 13, 14.

Abb. 68 a Herberge in Kafer Nabu. –
b Herberge in Dar Qita. – (Nach Tchalenko, Villages 2, Pl. XVII).



Nordsyrische Pilgerzentren, die an den spätantik-frühbyzantinischen Fernstraßen lagen, waren mit einem Ξενοδοχείον (Xenodocheion = Fremdenheim/Herberge) versehen⁸⁷⁰. Die überwiegende Zahl der nordsyrischen Herbergen sind architektonisch gleich gestaltet und vom selben Architekten, Simʿān, errichtet⁸⁷¹. Dabei handelt es sich um ein Gebäude mit mehreren Stockwerken. Das Erdgeschoss besteht aus einem Hof und manchmal einigen Räumen. Der Hof ist meistens breit und mit Futtertrögen versehen. Die Futtertröge befinden sich je nach Größe der Herberge entlang einer oder mehrerer Wände des Hofes. Einige Räume des Erdgeschosses, in denen Reittiere untergebracht werden mussten, weisen ebenfalls Futtertröge auf. Zumeist verfügte das Gebäude über ein oder zwei Etagen, in denen sich nebeneinander liegende Räume befinden. In diesen Räumen konnten Pilger übernachten⁸⁷². Der Grundriss einer Herberge gleicht im Großen und Ganzen dem der privaten Wohnhäuser, allerdings sind die Herbergen etwas größer. Außerdem sind, im Gegensatz zu anderen Gebäuden, an den Außenfassaden der Herbergen kaum Verzierungen, z. B. Reliefs, erhalten⁸⁷³. Eine einzige Herberge ist in der asketischen Felsenanlage Wadi Martaḥun (6. Jh.) belegt⁸⁷⁴. Der Grundriss dieser Herberge ähnelt demjenigen in Kafer Nabū (6. Jh.; **Abb. 68a**) und Dar Qita (5.-6. Jh.; **Abb. 68b**)⁸⁷⁵.

Gebet und Rede des besuchten Eremiten

Da die Menschen ihre Hoffnungen und Emotionen mittels des Gebets äußern können, galt eine Andacht mit einem verehrten Einsiedler zusammen als ein besonderes Ereignis für den Pilger⁸⁷⁶. Man glaubte, dass die Seele mit dem Eindruck der göttlichen Herrlichkeit gesegnet wird, weil die Lippen der Betenden, namentlich der Eremiten, an denen sich die göttliche Gnade offenbarte, Gottes Namen rühmten. Die Eremiten achteten daher darauf, die Andacht bei der Begegnung mit anderen Menschen nicht zu vergessen, bevor sie eine körperliche Stärkung zu sich nahmen⁸⁷⁷. Dementsprechend soll das Gebet sofort nach der Ankunft und Begrüßung des Gastes verrichtet werden. Mit den zum Himmel ausgestreckten Händen versinnbildlichten die Betenden die Ausrichtung nach oben, zu Gott hin⁸⁷⁸.

Gemäß den Regeln von Basileios dem Großen war die wesentliche Mission der Mönche die Ermahnung ihrer Besucher zum Gebet⁸⁷⁹. Weiterhin war ein Altvater der Meinung, dass man seine Besucher zum Gebet mit aufbauenden Worten bittet, ohne zu aufdringlich zu sein⁸⁸⁰.

Der Gebetsinhalt richtet sich nach dem Hauptthema des Besuchs, dem Ort des Besuchs oder dem Anliegen des Gastes.

870 Eine Herberge im nordsyrischen Hinterland ist manchmal auch als separates Gebäude einem ἀνδρῶν (*andron* = Versammlungsort; Versammlungsraum) angeschlossen, wie z. B. in Serḡilla und Brad. Vgl. De Vogüé, *Syrie centrale* Pl. 55-57; Butler, *PAES*, B 2, 118.

871 Tchalenko, *Villages* 1, 21-25; Tate, *Les campagnes* 76-78.

872 Tchalenko, *Villages* 1, 21-25; 2 Pl. XVII.

873 Tate, *Les campagnes* 78-79 Fig. 123.

874 Peña, *Santuarios* 398.

875 Callot, *Huileries* 109 Fig. 132; Tate, *Les campagnes* 81.

876 Schulz/Zierner, *Mit Wüstenvätern* 169.

877 Gorce, *Gastfreundlichkeit* 86.

878 *Apophthegmata: Weisung der Väter* 159; Schulz/Zierner, *Mit Wüstenvätern* 174.

879 Basilius der Große, *Kurzgefasste Vorschriften* 1305 A; Gorce, *Gastfreundlichkeit* 85.

880 Gorce, *Gastfreundlichkeit* 87.

Wenn es sich nicht in der regulären Gebetszeit, d. h. im Gottesdienst, ereignete, ging es in der Regel um eine Psalm- und Bibellesung. Dem Reisebericht der Egeria ist zu entnehmen, dass neben der individuellen Andacht ein zu dem jeweiligen biblischen Ort passender Abschnitt gelesen wurde⁸⁸¹. Taten der ersten Mönche und Asketen waren gleichermaßen ein Gegenstand der Diskussion zwischen den besuchten Eremiten und den Pilgern, wie Egeria erläuterte⁸⁸².

Eremitische Gesinnung etablieren

Die Aufnahme der Pilger bot einen besonderen Anlass für die Eremiten, ihre asketische Lebensart weiterzugeben und in der Gesellschaft zu etablieren⁸⁸³. Bevor der Eremit Petrus eine Frau von ihrer Krankheit heilte, hatte er verlangt, dass sie keinen Schmuck oder keine Schminke trug. Er meinte damit, dass sie in der Bescheidenheit wie die Asketen in ihrem Haus hätte leben müssen⁸⁸⁴. Johannes Chrysostomos betonte ebenfalls, dass die Laien die Einsiedler nachahmen sollten. Zur Motivation der Gläubigen, die diese Methoden in ihrem Leben anwenden sollten, gab er ein Beispiel, sodass jeder Christ im Prinzip ein Märtyrer sein konnte. Die Eremiten boten ein Vorbild, weil sie Geduld und Tapferkeit in ihrer Lebensweise pflegten. Genauso hätten die Laien in ihren Leben durch den Kontakt mit den Eremiten lernen können⁸⁸⁵. Der Eremit Habib überzeugte eine Gläubige, die ihn oft besuchte und von ihm spirituelle Beratung verlangte, ihr Kind im Kloster taufen zu lassen⁸⁸⁶. Die Taufe der Kinder in einem eremitischen Kloster war eine wichtige Gelegenheit, in der man mehr über die mönchische Praxis erfahren konnte⁸⁸⁷.

Frömmigkeit der Pilger in der Felseneremitage

In der Absicht, einen Enthaltensamkeitsort zu einer Pilgerstätte auszubauen, versuchten die Bewohner, mit Hilfe eines Kultgegenstands, der zu einem verehrten Eremiten gehörte, möglichst viele Gläubige anzuziehen. Im vorliegenden Kapitel wird untersucht, welche frommen und individuellen Handlungen die Pilger bei dem Besuch einer Felseneremitage vornahmen.

Reliquienverehrung der Eremiten

Als Beginn des Konfliktes über die Reliquien der Asketen schilderte Theodoret von Cyrrhus, etwa in der Mitte des 4. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Aneignung von Reliquien eines gestorbenen Asketen einige Streitfälle zwischen den nordsyrischen Dörfern⁸⁸⁸. Dazu gehört der berühmte Konflikt um den Leichnam Marons⁸⁸⁹. Eine weitere Schilderung der gewaltsamen Aneignung der Reliquien eines Asketen handelt von Jakobus von Baradai: Vier Mönche des Fesilta-Klosters stahlen während der Nacht die Leiche des Jakobus von Baradai, die im Kassion-Kloster in Ägypten begraben lag, und umhüllten sie mit einem Tuch. Anschließend brachten sie den Schatz nach Palästina, wo Kleriker und die Bevölkerung darauf warteten. Daraufhin wurde der Heiligenkörper im Fesilta-Kloster beigesetzt⁸⁹⁰.

Wegen ähnlicher Ereignisse warteten andere Dörfer den Tod des verehrten Eremiten nicht ab, sondern sie versuchten, ihren Schatz festzuhalten. Der Leichnam des Petrus von Iberien wurde nach seinem Ableben von seinen Mönchen sofort in seinem ehemaligen Kloster beigesetzt, noch bevor die Nachricht von seinem Tod zu den Einwohnern der Städte Gaza und Majuma gedrungen war⁸⁹¹. Andere Dörfer und Anhänger errichteten zuvor Grabmale, um darin die wertvolle Leiche beisetzen zu können. Dementsprechend waren mehrere Bestattungstätten schon bereit, die Leiche des Jakobus von Cyrrhus nach seinem Ableben aufzunehmen⁸⁹². Ebenso sind die Fälle der Eremiten Theodosius und Akepismas zu nennen⁸⁹³. Die Dorfbewohner in der Euphrat-Region stritten darum, einen lebenden Eremiten namens Salamanes zu besitzen, damit er bei ihnen sterben und sie seine Reliquien behalten konnten. Sie entführten den noch lebenden Eremiten nachts und verschleppten ihn von einem Dorf zum anderen⁸⁹⁴. Andere Eremiten ergriffen daher bereits zu Lebzeiten die Initiative und sorgten für den Verbleib ihrer sterblichen

881 Egeria, Pilgerbericht 21, 3.

882 Egeria, Pilgerbericht 20, 13.

883 Escolan, Monachisme 236-239.

884 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 9, 91.

885 Johannes Chrysostomos, St. Matthieu 7, 10; Johannes Chrysostomos, Epitre aux Éphésiens 10, 13:3.

886 Johannes von Ephesus, Viten der östlichen Heiligen 12.

887 Escolan, Monachisme 131.

888 Delehaye, Les Stylites 187.

889 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 17, 121.

890 Kugener, Jacques Baradée 91; Leclercq, Reliques 2313.

891 Johannes Rufus, Vita Petrus des Iberers 138.

892 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 144.

893 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 15, 119; 10, 101.

894 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 19, 128.

Überreste vor. Ein Beispiel dafür ist Markianus, Einsiedler in der Wüste Halkis. Entsprechend persönlichen Vorgaben des Markianus, gelang es seinem Schüler Eusebius, sein Grab 50 Jahre lang irgendwo in der Wüste Halkis zu verstecken⁸⁹⁵.

Den Grund dieses Verlangens nach Reliquien der Eremiten bringt uns Theodoret von Cyrillus nahe. Er schrieb:

»Aber die Städte und die Dörfer, die die Heiligenreliquien teilen, können sie als Retter und Ärzte sowohl der Seele als auch der Körper herbeirufen und sie verehren als Beschützer der Städter und ihrer Wächter. Sie (die Heiligenreliquien) sind ihre Botschafter bei Gott, Herr aller, und durch sie können sie (die Städte und die Dörfer) die göttliche Gnade gewinnen. Und obwohl der Körper des Märtyrers (in Stücke) geteilt worden ist, blieb die Gnade trotzdem ungeteilt. Und diese kleinen und kurzen Reliquien haben die gleiche Macht wie ein Märtyrer, der überhaupt kaum geteilt worden ist. Denn die überfließende Gnade verteilt die Gaben, die den Ehrgeiz der Gläubigen, die mit Glauben kommen, sieht.«⁸⁹⁶

Man unterscheidet zwischen drei Reliquientypen: die einen sind die sog. *Insignes*. Sie umfassen den ganzen Körper der Heiligen. Diese Kategorie war insbesondere in Syrien in spätantik-frühbyzantinischer Zeit bevorzugt. Die anderen sind *Notables*, Heiligenüberreste, die einen Körperteil des Heiligen betreffen, wie ein Finger, eine Hand etc. Die dritte Art der Reliquien sind die sog. *Minimes*, mit denen ein Knochenfragment bezeichnet wird⁸⁹⁷. Um die gewachsene Bedeutung der Reliquien hervorzuheben, wurden sie in einem speziell angefertigten, meist künstlerisch und materiell sehr wertvoll ausgeführten Behältnis aufbewahrt. Die Reliquiare der Eremitenreliquien bieten ein breites Form- und Materialspektrum in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit.

Im Folgenden sollen besonders die Steinreliquiare beschrieben werden, da sie überwiegend in klösterlichen Stätten und Felseneremitagen entdeckt wurden. Dabei handelt es sich prinzipiell um einen rechteckigen Reliquienschrein⁸⁹⁸, der eine Zweiteilung aufweist: einen Deckel, der mit einem kleinen Öffnungskanal versehen ist, und einen Schreinkasten, der meistens in rechteckiger Form ausgehöhlt ist, damit darin die heiligen Überreste beigesetzt werden. Der Kasten erhielt eine oder mehrere Öffnungen, die wie ein Trichter gestaltet sind. Weitere Öffnungen befinden sich im Kastenboden, der

wie ein Becken geformt ist. Die Öffnungen verfügen über eine einem Hahn ähnliche Vorrichtung, der den Flüssigkeitsstrom, meist geweihtes Öl, ab- und ausfließen lässt⁸⁹⁹. Die Reliquiare Syriens lassen sich in verschiedene Typen unterteilen⁹⁰⁰ (Abb. 69).

Typ 1

Typ 1 ist in Form eines Sarkophags mit gewölbtem oder Satteldach-Deckel gestaltet. Diese Form war besonders in Syrien beliebt⁹⁰¹. Man findet sehr unterschiedliche Größen, auch mittelgroße Sarkophag oder Minisarkophag. Zu ihnen gehören eventuell der Sarkophag des Julianus Sabas im Mar Elian-Kloster und die Sarkophag in der Klausur der Magaret Sarasat und in der Felseinsiedelei von Magaret ez-Zag⁹⁰². Diese Beispiele sind allerdings keine Reliquiare im eigentlichen Sinne, sondern Sarkophag, denn es fehlen die Öffnungen zum Ab- und Ausfließen des gesegneten Öls. Dabei gibt ihre Größe vor, dass sich der ganze Körper des Eremiten im Inneren befindet.

Typ 2

Typ 2 hat eine Kistenform und ist mit einem Aufsteck- oder Schiebedeckel versehen. Der Schiebedeckel wurde in eine Nut an der schmalen Seite über die Öffnung der Kiste geschoben. Diese Kistenform wurde meistens als kleines Reliquiar, vielleicht zur Aufbewahrung eines Körperteils oder eines kleinen, zum Heiligen gehörigen Gegenstandes, angefertigt. Während bisher kein Exemplar mit Schiebedeckel in den Felsenanlagen entdeckt wurde, lassen sich Steinreliquiare mit einem aufsetzbaren Deckel finden. Die Wandnischenkiste in der Felsenkirche des Deir Zağal (Abb. 27; Taf. 28a) ähnelt diesem Kistentyp.

Typ 3

Typ 3 ist ein Wandnischen-Reliquiar. Bei diesem Typ handelt es sich um eine kleine zweiteilige Wandnische mit zwei übereinander angeordneten Fächern, die durch eine Rundöffnung verbunden sind. Der obere Teil hat eine gewölbte Form, während der untere Teil oft nahezu schüsselförmig gestaltet ist. Diese Nischenform wurde von M.-Ch. Comte als Nischenreli-

895 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 3, 58.

896 Theodoret von Cyrillus, Graecarum, 83, 902-904; eigene Übersetzung. Der griechische Text in PG lautet:

»ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανεμόμενα σωτήρας (καὶ) ψυχῶν καὶ ἰατροῦς σωμάτων ὀνομάζουσι, καὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας, καὶ χρώμενοι πρεσβευταῖς πρὸς τὸν τῶν ὄλων Δεσπότην, διὰ τούτων τὰς θείας κομίζονται δωρεάς, καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος, ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε. Καὶ τὸ μικρὸν ἐκεῖνο καὶ βραχυτάτον λείψανον τὴν ἴσῃν ἔχει δύναμιν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι. Ἡ γὰρ ἐπανθούσα χάρις διανέμει τὰ δῶρα, τῇ πίστει τῶν προσιόντων τὴν φιλοτιμίαν μετροῦσα«.

897 Roussel, Les pèlerinages 53.

898 Die Funktion des frühbyzantinischen Reliquienschreins ist mittels einer Inschrift von Apamea identifiziert. Vgl. Jalabert/Mouterde, IGLS 1343; Lassus, Sanctuaires 164; eigene Übersetzung. Der griechische Text bei Lassus lautet:

(»Ἰουδά καὶ Δ [...], καὶ τοῦ ἁγίου Καλλινίκου, καὶ τοῦ ἁγίου Ἰω[...] τοῦ στρατιώτου, καὶ τῶν ἁγίων μ' μαρτύρων« = + (»Reliquien«) des Judas, des D..., des heiligen Kallinikos, des heiligen Jo(hannes) des Soldats und der vierzig Märtyrer).

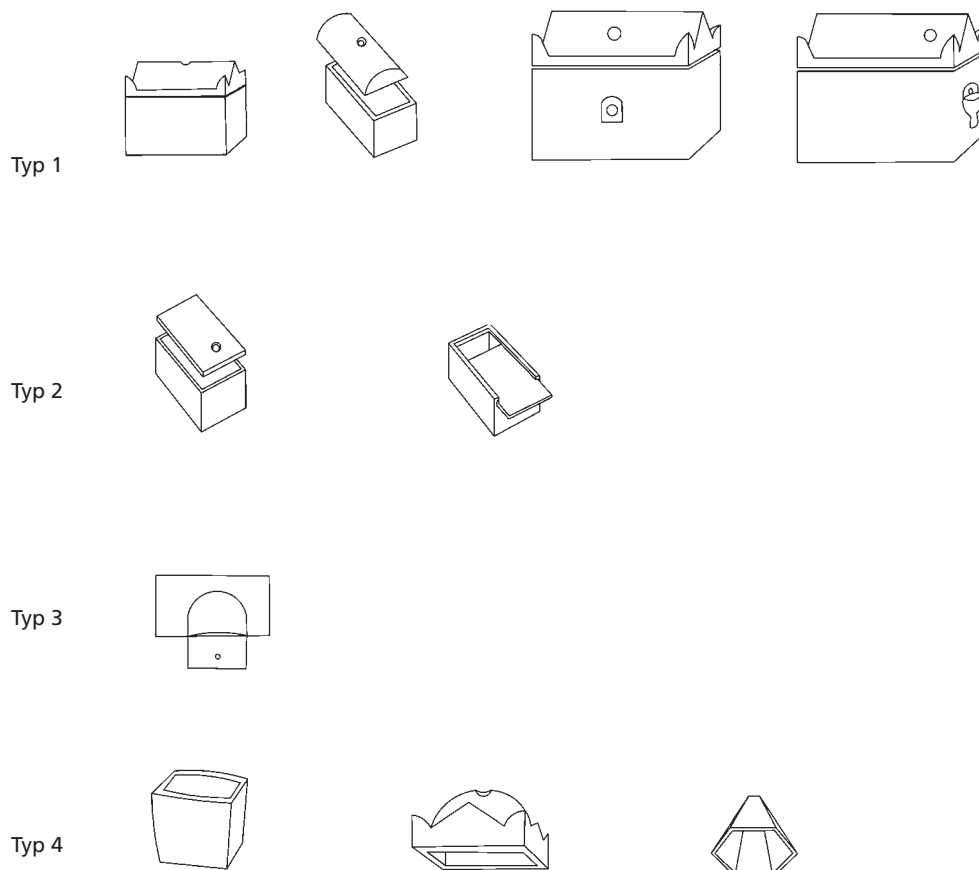
899 Canivet, Reliquaire 158-162.

900 Comte, Les reliquaires 42 Fig. 1.

901 Von 267 Objekten in Comtes Untersuchung waren 177 Sarkophag-Reliquiare. Vgl. Comte, Les reliquaires 64.

902 Loosley/Finneran, Dayr Mar Elian 44 Fig. 2; Ibrahim, Saint Ilian 120-122; Immerzeel, Representation 36; Egea Vivanco, Eufratense 253; Peña, Lieux de pèlerinage 162.

Abb. 69 Reliquiar-Typen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit Syriens. – (Nach Comte, *Les reliquaires* Fig. 1; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).



quiar identifiziert, in dem geweihte Flüssigkeiten wie z. B. Öl oder Wasser aufbewahrt wurden⁹⁰³. Diese konnten vom oberen Teil der Wandnische durch die Rundöffnung in den unteren Teil fließen. Die kleinen Wandnischen-Reliquiare lassen sich den sog. *Minimes*-Reliquien zuordnen. Zwölf Beispiele dieser Gattung, von denen die meisten auf das 5.-6. Jahrhundert zurückgehen, wurden in Syrien vornehmlich in den eremitischen Anlagen gefunden, wie z. B. in Kfeir, in Bettir, in der Felsenkirche des Mu'alaq-Klosters (**Taf. 49a**) und in der Eremitage von Bašakuḥ in Nordsyrien (**Taf. 46a**)⁹⁰⁴. Zwei von ihnen sind auch in den eremitischen Felsenkirchen der in dieser Arbeit behandelten Felseneremitagen nachzuweisen: in Deir Zaḡal (**Abb. 25; Taf. 28b**) und in Bint es-Sultan⁹⁰⁵.

Typ 4

Typ 4 ist ein Beckenreliquiar mit kuppelförmigem oder pyramidalem Deckel. Das Reliquiar-Grab in Qinnasryn beim 'Šarya-Kloster lässt sich diesem Reliquiar-Typ zuordnen⁹⁰⁶.

Als gemeinsames Merkmal besitzen alle genannten Reliquiar-Typen außer einem Kreuzzeichen keine Verzierung. Es wird angenommen, dass dafür finanzielle Gründe ausschlaggebend waren⁹⁰⁷. Da sich die Exemplare jedoch überwiegend in aufwendig dekorierten und nicht in ärmlich gestalteten Kirchen befinden, ist diese Annahme unwahrscheinlich. Es kommt hingegen als eine weitere Möglichkeit in Betracht, dass sich die spätantik-frühbyzantinischen Bestattungssitten im Unterschied zu denjenigen der römischen Zeit (vornehmlich im 2.-3. Jh.) geändert haben können. In diesem Fall hätte man den Bildschmuck sowohl der Reliquiare als auch der frühchristlichen Sarkophage auf ein einfaches Relief reduziert, das sich entweder auf dem Deckel oder auf einer Außenseite der Reliquiarkiste befindet⁹⁰⁸.

Die kultische Reliquienverehrung der Eremiten wird bei Theodoret in den schriftlichen Quellen überliefert⁹⁰⁹. Einigen verehrten Eremiten wurde eine feierliche Bestattungsmesse gemäß der ehemaligen Kirchentradition zuteil. Beispielsweise befindet sich Barlaams Grab in einer Grabkapelle südlich

903 Comte, *Les reliquaires* 299-300.

904 Comte, *Les reliquaires* 42. 50. 299-300; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JB* 35; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JA* 244; Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus* 217-218.

905 Siehe oben S. 45-55 Kap. »Gestaltung der eremitischen Felsenanlage«.

906 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 402; siehe oben S. 112 zu Maḡaret Sarasat Kap. »Bezirk II«.

907 Kalinowski, *Frühchristliche Reliquiare* 76.

908 Koch, *Sarkophage* 559.

der Klosterbasilika, die durch eine Treppe mit ihr verbunden wurde⁹¹⁰.

Ein auf Syrisch als sog. *beit šahid* (بيت شهيد) bezeichnetes Märtyrer-Haus bezieht sich auf eine Gedenkkappelle, wie die Kirche des Dometios in Parten⁹¹¹, oder auf das Grabmal selbst, in dem der Asket beigesetzt wurde⁹¹². In den syrischen Schriftquellen wurde auch ein Martyrion damit bezeichnet. Das Martyrion war von Laien von außerhalb der Kirche zugänglich und mit mehreren Türen versehen und bildet bei den wichtigen Kirchen einen Nebenraum der Apsis⁹¹³. Außerdem wurde es häufig mit einem Triumphbogen versehen, der sich zu einem Nebenschiff der Kirche öffnete. In den Martyrien der meisten Basiliken in Nordsyrien konnten zuweilen gut sichtbar ein oder zwei bis vier anonyme Reliquienschreine aufgestellt gewesen sein⁹¹⁴. Die Sichtbarkeit der Reliquiare und die Zugänglichkeit des Martyrions ermöglichten es, die Grundbedürfnisse der Gläubigen durch die Berührbarkeit der Reliquienbehältnisse zu stillen⁹¹⁵.

Viele Reliquiare wurden aber auch von den Besuchern abgegrenzt. Ein Reliquiar im Martyrion der Basilika von Brad wurde beispielsweise durch Eisenbarrieren geschützt, um eine Manipulation oder Entwendung der Reliquien durch einen Pilger zu verhindern⁹¹⁶.

In Syrien wurden sowohl die Reliquien der Eremiten, wie auch sonst die der Märtyrer und Heiligen verehrt⁹¹⁷. Zualererst wurden Reliquien vorwiegend auf dem Altar platziert. Ferner wurde ein ewiges Licht angezündet und auch Weihrauch verbrannt. Weiterhin wurde ein Festumzug, an dem sich Geistliche und Gläubige beteiligt haben sollen, am Gedenktag des verehrten Eremiten veranstaltet⁹¹⁸. Bei dieser öffentlichen Präsentation wurden Heiligenreliquien unter Gebet und Gesang umhergetragen⁹¹⁹. Beispielsweise fand ein jährliches Fest in der Kirche statt, in der die Leiche des Maron beigesetzt war⁹²⁰, außerdem in der Kirche des Dometios⁹²¹ und auch in der Grabkapelle des Barlaam⁹²².

Die Fußbodenmosaiken von Hauerter (5. Jh.), von Taibet el-Imam (5. Jh.) in Zentralsyrien und im Kastron von Umm al-

Rasas (5.-6. Jh.) in Jordanien zeigen ähnliche Prozessionszenen, die jeweils ein Reliquiar tragendes Kamel oder Maultiere abbilden⁹²³. Interessant bei dem Mosaik von Taibet el-Imam ist, dass die Darstellungen der Reliquienprozession Gebäude und eine Höhleneremitage zeigen⁹²⁴. Aufgrund dessen sollte die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen werden, dass zumindest an den Namenstagen des Dometios, des Barlaam und in den Felsenkirchen der Einsiedler, die über Eremitenreliquien in den Wandnischen-Reliquiaren verfügten, solche Prozessionen innerhalb oder außerhalb des Kirchenraums geschahen.

Was den Namenstag eines heiligen Eremiten betrifft, so wurde sein himmlischer Geburtstag, d. h. der Tag seines Ablebens, das ideale Datum zum Feiern, da der irdische Tod der Christen die wahrhaftige Geburt, sogar die Geburt des ewigen Lebens ist⁹²⁵. Der Namenstag des Barlaam ist z. B. am 19. Juli, dem Tag seines Entschlafens⁹²⁶. Der Tag, an dem die Reliquien des Dometios entdeckt wurden, wurde zum Feiertag und legte zugleich seinen Namenstag fest⁹²⁷.

Die Feier war nicht überall gleich organisiert. Die liturgische Namenstagfeier eines verehrten Eremiten besteht allerdings bei allen aus zwei Hauptelementen. Zum einen aus einer abendlichen Zeremonie, d. h. nach Sonnenuntergang vor dem Gedenktag, in der die Lesung der Heiligen Schriften und das Singen der Psalmen stattfanden. Zum anderen aus der Eucharistiefeier am Namenstag selbst⁹²⁸. Eine Rede oder Predigt soll an einem von beiden Tagen vor den zahllosen anwesenden Pilgern und Gläubigen gehalten worden sein⁹²⁹.

Als ideales Beispiel dafür ist Severus von Antiochia zu nennen, der eine wichtige Homilie am Gedenktag des Dometios hielt⁹³⁰. Bezüglich der archäologischen Zeugnisse soll der Ambo in der Basilika von Magaret Sarasat demselben Zweck gedient haben⁹³¹. Außerdem gab es außer der eucharistischen Liturgie des Namenstags eine »saisonale Messe« in den Pilgerorten⁹³². Diese diente vor allem den Pilgern, vornehmlich Pilgergruppen, die aus Klerikern und Mönchen mit Laien bestanden, die am Gedenktag nicht teilnehmen konnten⁹³³.

909 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 7, 81; 10, 101; 13, 115; 16, 21; 24, 151.
910 Djobadze, Archaeological Investigations 20.
911 Severus von Antiochia, Homilie 51, 379.
912 Djobadze, Archaeological Investigations 20.
913 Khoury/Riba, Essai de synthèse 67; Donceel-Voûte, Le Rôle de reliquaires 193-197.
914 Peña, Lieux de pèlerinage 55.
915 Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare 19.
916 Castellana/Fernández, San Marone 87 Abb. 111-114.
917 Siehe oben S. 21-23 Kap. »Das Pilgern zu einem lebenden Eremiten«. Vgl. Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief 83.
918 Peña, Lieux de pèlerinage 55.
919 Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare 41.
920 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 16, 121.
921 Severus von Antiochia, Homilie 51, 379.

922 Djobadze, Archaeological Investigations 20.
923 Canivet, Huarte 219-220 Pl. 71; Lassus, Fouilles de Huarter 15-25 Fig. 4; Piccirillo, Umm al-Rasas-Kastron 324 Fig. 28.
924 Zaquz/Piccirillo, Mosaic floor Pl. 1; Zaquz, Ta'yibat al-Imâm 330-332.
925 Delehaye, Origines 35.
926 Peeters, Barlaam 813; Mécérian, Expédition 63. 65.
927 Delehaye, Origines 73.
928 Delehaye, Origines 41; Peña, Lieux de pèlerinage 61.
929 Theodoret von Cyrrhus, Graecarum 68.
930 Severus von Antiochia, Homilie 51.
931 Egea Vivanco, Eufратense 253-255 Fig. 161-162.
932 Donceel-Voûte, Le Rôle de reliquaires 203.
933 Die Forschung des Van de Paverds zeigt, dass eine »saisonale Messe« sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum von Antiochia, Jerusalem, Konstantinopel und Rom als organisierte Liturgie ausgeübt wurde. Vgl. Van de Paverd, Zur Geschichte 187.

Die Bezeichnung Eulogia wurde lange Zeit als Segen Gottes im biblischen Kontext verwendet und in der deutschsprachigen Literatur mit dem Begriff Segensandenken verwendet⁹³⁴. In der Forschungsliteratur wurde der Begriff Eulogia meist als »Geschenk« übersetzt⁹³⁵. Eulogiai (im Sinne von Geschenken) übertragen die immaterielle *virtus* und immanente Kraft⁹³⁶. Als Geschenke konnten Eulogiai von Mönchen, Einsiedlern und Klerikern verteilt werden, sie konnten aber auch selbst welche bekommen⁹³⁷. Es handelte sich dabei um sakrale sowie profane Dinge⁹³⁸. Hierzu zählen z. B. Früchte, Nüsse, Brote, geheiligte Gegenstände, die die Mönche meist den Besuchern ihres Klosters anboten. Auch Geldspenden, die Kirchen, Klöster sowie Gläubige bekamen galten als Eulogiai⁹³⁹.

Eulogia-Brot gilt als ein besonderes gesegnetes Brot⁹⁴⁰. Es war klein, rund und mit einem Kreuz oder einer heiligen Szene gestempelt. Die Herstellung des Brots sowie dessen Stempel standen unter Kontrolle der Kirche⁹⁴¹. Man vermutet, dass es von Klerikern und Mönchen vor dem eucharistischen Gottesdienst angeboten wurde oder dass Laien es der Kirche spendeten, um mit besonderen Gebeten und Segnungen bedacht zu werden⁹⁴². Der Mönch Sergius des Katharinenklosters im Sinai erzählt, dass man nicht nur ein Stück von diesem Brot wie bei der Eucharistie bekam, sondern gewöhnlich den ganzen Brotlaib⁹⁴³. Jeder Teilnehmer des Gottesdienstes, sogar derjenige, der an der Kommunion nicht teilnahm, erhielt ihn⁹⁴⁴.

Eulogia-Brotstempel haben einen runden Stempelfuß und einen rückwärtig angebrachten Griff. Sie sind überwiegend aus Ton, seltener aus Bronze oder Stein, hergestellt. Auf der Stempelfläche tragen sie Darstellungen, die positiv oder negativ angebracht sein können. Ihre Bildmotive umfassen zwei Themen. Zum einen ein Kreuz oder ein Motiv mit symbolischer Bedeutung. Zum anderen Heiligenfiguren, die in der Mitte des Bildfeldes stehen und mit einem oder mehreren Attributen dargestellt sind. Meistens begleitet sie zusätzlich eine umlaufende Inschrift, die eine Namensbeischrift aufweist⁹⁴⁵.

Die Ikonographie und Inschriften der Eulogiai liefern wichtige Hinweise hinsichtlich der Kultverehrung eines Heiligen. Der Eulogia-Brotstempel des Barlaam-Klosters auf dem Berg Kassios (13. Jh.) ist als wichtigstes Beispiel in der vorliegenden Arbeit vorgestellt worden (**Taf. 3b**)⁹⁴⁶.

Einige Felseneremitagen wurden mit einem Taufbecken versehen: Mağaret ez-Zağ, Deir Zağal und Wadi Martahun. In Mağaret ez-Zağ bildet es eine Besonderheit im Herzen der Kirche, da es sich auf einer Stufe in der rechten Nebennische, neben der einen verehrten Sarkophag umfassenden Zentralapsis befindet. Es handelt sich dabei um ein kreisförmiges Taufbecken mit einer Tiefe von 1,00 m und einem Durchmesser von 0,78 m⁹⁴⁷. Hingegen ist in Deir Zağal ein kleiner Felsenraum bzw. ein Baptisterium mit einer Länge von 3,66 m und einer Breite von 2 m der Taufe gewidmet. In diesem Baptisterium befindet sich ein auf eine Stufe erhobenes kreisförmiges Taufbecken mit einer Tiefe von 1,00 m und einem Durchmesser von 0,75 m.

Ein Taufbecken wurde in zahlreichen Kirchen und großen Pilgerzentren Syriens gebaut. Dennoch findet es sich sehr selten an den mönchischen Orten. Dort sind sie besonders in den Türmen der Eremiten zu finden. Ein Turm, der eine Unterkunft eines Asketen gewesen sein könnte steht südöstlich der in das 4. Jahrhundert datierten Kirche von Ruwayḥa. Im Erdgeschoss des Turmes befindet sich ein Baptisterium⁹⁴⁸. Ebenso steht ein bedeutendes Baptisterium neben dem Turm eines Einsiedlers in der östlichen Kirche von Deḥes⁹⁴⁹. Außerdem ist es in vielen berühmten Pilgerzentren in Syrien, Palästina und Kleinasien anzutreffen, nämlich in der Paul- und Mose-Kirche von Dar Qita mit einer Tiefe von 1,20 m und einem Durchmesser von 1,20 m⁹⁵⁰, im Martyrion der Kirche von Kussieh mit einer Tiefe von 1,10 m und einem Durchmesser von 0,90 m⁹⁵¹, in der Photios-Basilika von Ḥuarte mit einer Tiefe von 0,90 m und einem Durchmesser von 0,70 m⁹⁵², im Mons Admirabilis mit einer Tiefe von 1,00 m und einem Durchmesser von 0,90 m⁹⁵³ und in Alahan mit einer Tiefe von 1,35 m und einem Durchmesser von 0,90 m⁹⁵⁴.

Die Bedeutung des Taufbeckens lässt sich mittels der Taufordnung der syrischen Kirche erklären. Als Symbol des Flusses Jordan wurde es nach Severus von Antiochia ab der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in einem neuen Raum, der entweder durch eine Wand mit der Kirche verbunden war oder der als völlig freistehendes Gebäude gebaut wurde, platziert⁹⁵⁵. Es war gang und gäbe, sich nicht am eigenen Wohnort und nicht vom zuständigen Ortsbischof taufen zu lassen, sondern an einem Gnadenort der verehrten Einsiedler. Insofern

934 Stuibler, Eulogia 900-901; Wessel, Eulogia 427-428.

935 Caner, Economy 337; Caner, Alms 29.

936 Schäfer, Δέξαι εὐλογίαν 328.

937 Caner, Economy 371; Caner, Alms 27-39.

938 Stuibler, Eulogia 924.

939 Stuibler, Eulogia 922-927.

940 Galavaris, Bread 109-117.

941 Galavaris, Bread 127-129.

942 Galavaris, Bread 109-161; Galavaris/Hamann-Mac Lean, Brotstempel; Dölger, Brotstempel 44-46.

943 Dölger, Brotstempel 44.

944 Leclercq, Eulogie 733.

945 Galavaris, Bread 119-122 Fig. 64-69; 150 Fig. 80; 140-154 Fig. 77-78. 80.

946 Siehe oben S. 31-33 zu Barlaam, Einsiedler des Bergs Kassios Kap. »Barlaam – ein lebender Eremit und sein Kloster als Pilgerziel«.

947 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94; Peña, Lieux de pèlerinage 162.

948 Lassus, Sanctuaires 281; Butler, Early churches 100-102; Tchalenko, Églises syriennes 1, 283 Pl. 464; Sodini, Les églises 346. 366; Peña/Castellana/Fernández Les reclus Abb. 11. 33.

949 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus Abb. 12, 374.

950 Dufaÿ, Propos du baptême 643.

951 Dufaÿ, Propos du baptême 643.

952 Canivet, Huarte 1, 131-133; Dufaÿ, Propos du baptême 643.

953 Dufaÿ, Propos du baptême 643.

954 Bakker, Alahan 129; Dufaÿ, Propos du baptême 643.

955 Severus von Antiochia, Die Cathedralen Homilien 83. 95. 98.

wurden eremitische Pilgerorte durch ein Baptisterium gekennzeichnet⁹⁵⁶. Diese dienten offenbar weder der Mönchsgemeinde des Klosters noch den in der Nähe gelegenen Gemeinden, sondern aus der Ferne kommenden Pilgern⁹⁵⁷. Weiterhin wurden viele Baptisterien mit einer oder mehreren Reliquien oder Sarkophagen versehen⁹⁵⁸. Gemäß den historischen Quellen befanden sich in den Martyrien einiger Pilgerorte Taufbecken⁹⁵⁹. Ein Beispiel dafür sind die Reliquienschränke, die im Baptisterium der Kathedrale von Apamea ausgestellt waren⁹⁶⁰. Die meisten Taufbecken wurden vor der Ostwand des Raumes, möglichst in einer Wandnische, in der Apsis oder sogar in der Raummitte, eingerichtet⁹⁶¹.

Dufay leitete aus seiner Untersuchung zu Taufbecken aus dem 5. Jahrhundert in Nordsyrien ab, dass sich die großen Taufbecken in Städten befinden, wie z. B. in der Kathedrale von Apamea mit einer Tiefe von 0,80m und einem Durchmesser von 2,50m⁹⁶², oder in Pilgerzentren, wie in Qal'at Sim'an mit einer Tiefe von 0,70m und einem Durchmesser von 2,20m⁹⁶³, und dass die kleinen Taufbecken in den antiochenischen Dörfern zu beobachten sind. Darüber hinaus vermutete er, dass die Immersion bis zu diesem Zeitraum als einzige Taufmaßnahme benutzt wurde, während die Asperision nur in Notfällen wie Krankheit, Krieg oder im Sterben liegender Personen durchgeführt wurde⁹⁶⁴. Er war davon überzeugt, dass der Täufling im Fall der Immersion in einem kleinen Taufbecken klein war, wahrscheinlich waren es Kinder⁹⁶⁵. Ähnliche Ergebnisse zeigen sich in den Studien von M. Ben-Pechat bezüglich der Taufbecken Palästinas⁹⁶⁶.

Gemäß der apostolischen Tradition wurde die von Jesus Christus etablierte Taufe vom Bischof mit seinen Presbytern und den Priestern in den Dörfern vollzogen⁹⁶⁷. Angesichts des Fehlens von Informationen über die Taufe in den syrischen Klöstern ist es berechtigt, diese mit anderen asketischen Orten im Ostmittelmeerraum zu ergänzen. Die Mönche durften

im Allgemeinen die Taufe nicht durchführen. Es besteht daher Grund zu der Annahme, dass die Verfügbarkeit eines Priesters im Kloster oder zumindest bei der Taufe erforderlich war, um den Taufritus zu vollziehen⁹⁶⁸. Pachomius rief einen Priester vom benachbarten Dorf für die Eucharistie in sein Kloster⁹⁶⁹. Trotzdem erfährt man aus den christlichen Schriftquellen, dass viele Mönche und Eremiten ihren Besuchern und Gläubigen die Taufe spendeten⁹⁷⁰. Da Euthymius schon zum Priester der Heiligen Kirche von Melitene geweiht worden war, taufte er selbst sarazenische Nomaden, Männer, Frauen und Kinder, die zu ihm kamen⁹⁷¹. Außerdem gab es in der Laura des Euthymius einen Bruder Raithou, der Mönch und Priester gleichzeitig war, sowie zwei Diakone: Domitian von Malatya und Domnus von Antiochia⁹⁷². Weiterhin äußerte Moschos ausführlich, dass es einen bestimmten Priester für den Dienst der Taufe in den Klöstern des 6. Jahrhunderts gab und dass er für Taufe und Ölsalbung zuständig war.

»[...] es gab einen Mann namens Konon, aus Kilikien, der ein Priester bestimmt für den Dienst der Taufe war. Da er ein Mönch von großem Verdienst war, hatten sie (die Väter) ihn dazu bestimmt, diejenigen, die den Wunsch hatten getauft zu werden, zu taufen. Er salbte sie mit dem heiligen Salböl, und taufte die Menschen, die aus diesem Grund kamen. [...]»⁹⁷³

In Anbetracht dessen kann man die Taufordnung in denjenigen Felseneremitagen Syriens, die über ein Taufbecken verfügten, verstehen und ihre Funktion interpretieren. Es müssen also das Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo, die Eremitagen von Mağaret ez-Zağ und Wadi Martaḥun über einen Priester, wohl einen Mönchspriester, verfügt haben. Hingegen geht aus einer Handschrift hervor, dass Deir Zağal tatsächlich von den Bischöfen Jakobus und Theodor geleitet wurde und dass ein Priester namens Sim'an im Kloster im 6. Jahrhundert tätig war⁹⁷⁴.

956 In Palästina machen die Baptisterien der klösterlichen Anlagen etwa 40 % aller bisher entdeckten Baptisterien aus. Vgl. Ben-Pechat, *Baptism and Monasticism* 501.

957 Kertschman, *Taufe* 127.

958 Lassus, *Sanctuaires* 221; Sodini, *Les églises* 352; Peña, *Lieux de pèlerinage* 62.

959 Alpi, *La route royale* 42.

960 Sodini, *Les églises* 352.

961 Die Taufbecken in Kreuzform waren zentral im Raum platziert; Sodini, *Les églises* 365. Vgl. Kertschman, *Taufe* 125; Sodini, *Les églises* 366.

962 Dufay, *Propos du baptême* 643.

963 De Vogüé, *Syrie centrale* Pl. 149; Butler, *Early churches* 191; Lassus, *Sanctuaires* 226.

964 Die Immersion bezeichnet den Tod und die Auferstehung Jesus: »Die Taufe ist auf den Tod Jesu gegeben, das Wasser an Stelle des Grabs. Das Untertauchen ist das Mitsterben, das Auftauchen ist das Auferstehen.« Es schien Sitte, nach der ersten Immersion nicht wieder ganz aufzutauchen, sondern nur den Kopf aus dem Wasser zu heben, und erst nach der dritten Immersion wieder aufzustehen. Vgl. Röm. 6; Kertschman, *Taufe* 174.

965 Dufay, *Propos du baptême* 641; Dufay, *Baptistères paléochrétiens* 75.

966 Johannes Rufus, *Plerophorien* 19, 70-72; Aphrahat, *Unterweisungen* 13, 11; Ben-Pechat, *Baptism and Monasticism* 502.

967 Die tiefen Wurzeln der Taufe gehen auf den Ruf Jesu zur Nachfolge zurück: »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« – Ignatius von Antiochia verdeutlichte die Rolle des Bischofs in der Gemeinde. Er sagte: »Wo der Bischof sich zeigt, da sei auch die Gemeinde, wie da, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist. Es ist nicht erlaubt,

ohne den Bischof zu taufen oder ein Liebesmahl zu veranstalten, sondern, was jener für geeignet hält, das ist auch Gott gefällig, damit alles sicher sei und festen Bestand habe, was geschieht.« – Man beschrieb die Rolle eines Priesters wie folgt: »Die Priester dienen jenen Schoß bei seinem Gebären. Die Salbung eilt (der Taufe) voran, der Heilige Geist schwebt über ihren Wogen. Der Kranz der Leviten umgibt sie. Der Hohepriester ist zu ihrem Diener geworden.« Vgl. Mt. 28, 19; Ignatius von Antiochia, *Briefe*, Ignatius an die Smyrner 8; Kertschman, *Taufe* 65. 125.

968 Ignatius von Antiochia, *Briefe* 8.

969 Chitty, *Desert a city* 62.

970 Johannes von Ephesus, *Viten der östlichen Heiligen* 12, 70; Escolan, *Monachisme* 131.

971 Dies geschah, als Euthymius mit seinem Schüler und Begleiter in einem Kloster (im heutigen e-Mukelk-Kloster) war. Er bewohnte eine kleine Höhle, da er sich nur an den Sonntagen ins Kloster begab, um mit den Brüdern die Eucharistie zu feiern. Vgl. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 5, 15; Von Riess, *Das Eutymiuskloster* 213.

972 Domnus von Antiochia wurde später zum neuen Patriarchen von Antiochia geweiht. Vgl. Chitty, *Desert a city* 174.

973 Johannes Moschos, *Leimon* 3, 40-50; eigene Übersetzung. Der griechische Text im PG lautet:

»[...] ὅτι ὡς ἡμῖν εἰς τὸ κοινόβιον τοῦ Πενθουικλά, ἦν τις Κόνων, ὄνοματι Κίλιξ, πρεσβύτερος εἰς τὸ βάπτισμα· καὶ ὡς μέγαν ὄντα τὸν γέροντα, ἔταξαν αὐτὸν ποιεῖν τὰ βαπτίσματα, αὐτὸς δὲ ἔχριεν, καὶ ἐβάπτιζεν τοὺς ἐπὶ τοῦτο παραγενομένους. [...]«

974 Wright, *Catalogue* 469. 585.

Weiterhin dürften die in diesen Felseneremiten befindlichen kleinen Taufbecken für Täuflinge, die sich bei verehrten Eremiten taufen lassen wollten, vorgesehen gewesen sein. Aufgrund der geringen Größe könnten sie vor allem für die Taufe von Kindern gedient haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach soll die Kindertaufe auch durch die Immersion erfolgt sein, obwohl man die Taufe durch die Aspersio für die Erwachsenen, die unter einer Krankheit litten oder wegen anderer Notfälle stehen mussten, nicht ausschließen darf.

Individuelle Handlungen und Bräuche der Pilger

Die historischen Texte belegen, dass jeder dem heiligen Eremiten, insbesondere vor seinem Reliquienschrein, seinen Glauben sowie die eigene Frömmigkeit zeigte und eine persönliche Andacht verrichtete. Severus überliefert z. B. wie ein Mann ein ganz ruhiges Gebet in Demut tat, während die Mutter eines kranken Kindes mit Schreien, Weinen und sich Schlagen in der Dometios-Kirche betete. Andere erbitten Hilfe durch einen Zettel mit Fürbitten⁹⁷⁵. Darauf wurde wahrscheinlich ihr Wunsch oder Gelübde geschrieben. Ähnlich verhielt es sich wahrscheinlich bei einem Mönch während seiner Pilgerreise zur Kirche des Hl. Johannes dem Täufer in Homs, als er einen Zettel an die Wand hängte⁹⁷⁶.

Inkubation

Inkubation (griechisch ἐγκοίμησις (*egkoimēsis*) und lateinisch *incubatio*) war ein auffälliger Ritus innerhalb der Volksfrömmigkeit an den heiligen Orten und Pilgerstätten. Im allgemeineren Sinn ist er eine Bezeichnung für den Schlaf eines Heilung Suchenden in einem Heiligtum. Neben der Bitte um Genesung von Krankheiten konnten alle möglichen Wünsche vorgetragen werden⁹⁷⁷. Grundsätzlich glaubte und erwartete man ein Erscheinen des verehrten Heiligen in der Nacht während eines Traums, der entweder den Weg zur Heilung zeigte oder sogar direkt heilte. Quasi in einer Traumoffenbarung soll der Heilige oder ein Engel dem Schlafenden ein Licht oder Ratschläge zur wirksamen Therapie mit der Erlaubnis Gottes erteilt haben⁹⁷⁸.

Vor dem 4. Jahrhundert lässt sich kein Beleg für die Ausübung dieses Ritus bei Christen finden. Die meisten Erwähnungen dieser Mirakel stammen aus dem 5.-6. Jahrhundert. Dazu gehören beispielsweise die Hl. Kosmas und Damian in

Konstantinopel, die Hl. Thekla in Seleukia, die Hl. Kurus und der Hl. Johannes in Menuthis. Für diese Zeit kann man nicht von einem organisierten Ritus sprechen⁹⁷⁹.

Mit neuer Inszenierung wurde der heidnische Ritus, der von den Kirchenvätern als von Dämonen gesandte Träume verurteilt worden war, christianisiert⁹⁸⁰. Trotz der ungleichen Mirakelerzählungen lässt sich ein einheitlicher Ablauf beobachten. Nach der Ankunft des Kranken bekam dieser einen bestimmten Platz zum Übernachten, an dem Lichter und Weihrauch angezündet wurden. Die Salbung mit geweihtem Öl spielte hierbei eine wesentliche Rolle, indem ein Mönch des Klosters oder ein Diakon der Kirche den Kranken jeden Abend vor dem Schlaf salbte⁹⁸¹. Der Pilger sollte persönlich vor und während der Ausübung des Ritus ständig beten und fasten oder zumindest auf Fleisch und Wein verzichten. Man glaubte nämlich, dass diese kleinen spirituellen Übungen der schwachen Seele helfen könnten, um eine Traumoffenbarung aufzunehmen⁹⁸².

Aus den historischen und hagiographischen Überlieferungen geht hervor, dass die zeitlichen und räumlichen Bedingungen der Schlafpraxis grundsätzlich nicht geregelt waren. Man blieb mehrere Tage und Nächte, Wochen, Monate oder sogar Jahre. Andere wählten eine konkrete Nacht eines bestimmten Tags der Woche aus, um zu schlafen⁹⁸³. Der Schlafplatz konnte irgendwo auf dem Gelände des Klosters oder der Kirche gelegen haben, wenn möglich in der Nähe des verehrten Grabes oder Reliquiars, in einem kleinen Raum, an einer Seite der Kirche, im Narthex, unter oder über dem Martyrion⁹⁸⁴. Aufgrund eines Heilungswunsches blieben z. B. die Eltern eines Mädchens sieben Tage bei der Säule des Protostyliten Sim'ān⁹⁸⁵. Kyrillos von Skythopolis bezeugte darüber hinaus, dass geistig Kranke das Euthymius-Kloster besuchten und neben seinem Grab übernachteten, um die Dämonen zu vertreiben⁹⁸⁶.

Da es nur wenige archäologische Hinweise auf die Ausübung der Inkubation gibt, lassen sich für einige eremitischen Pilgerorte nur Vermutungen anstellen. Es kommt die Möglichkeit in Betracht, dass manche Eremitentürme einen Raum besaßen, der als Schlafraum anzusehen ist. Zudem wurden wahrscheinlich derartige Kammern über dem Martyrion der südlichen Kirche in Brad und auch über dem Baptisterium der nordöstlichen Kirche in Ksejbe zum Zweck der Übernachtungspraxis errichtet⁹⁸⁷. Vorhanden sind zwei bedeutende materielle Hinweise auf die Ausübung dieses Rituals in solchen Räumen: Der eine ist eine neben dem Reliquiar eingerichtete Bank in Ḥerbet el-Samra, südlich von Boşra in

975 Severus von Antiochia, Homilie 51, 373.

976 Nau, Résumé, Mar Bar Šuma 97. 287.

977 Sozomenos, Kirchengeschichte 2, 3, 10-13; Kötting, Peregrinatio 393; Maraval, Lieux saints 224.

978 Kötting, Peregrinatio 395; Peña, Lieux de pèlerinage 70; Wacht, Inkubation 232; Maraval, Lieux saints 224.

979 Maraval, Lieux saints 227.

980 Kötting, Peregrinatio 396.

981 Maraval, Lieux saints 228.

982 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Euthymios 54; Peña, Lieux de pèlerinage 70.

983 Maraval, Lieux saints 226; Maximos, Kosmas und Damian 9-10.

984 Kötting, Peregrinatio 396-397; Maraval, Lieux saints 225; Peña, Lieux de pèlerinage 70.

985 Antoine, Syrische Vita des Sim'ān der Styliten 22.

986 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Euthymios 53-54. 56.

987 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 58.

Südsyrien, die Kranken gedient haben soll⁹⁸⁸. Sie ähnelt der Steinbank in der Ḥarbanuš-Höhleneremitage (**Abb. 39**)⁹⁸⁹. Den anderen Hinweis aber liefert eine an der Nordseite des Martyrions von Deir al-Adas, südlich von Damaskus gelegen, eingeritzte Inschrift, die einen »Ort der Kranken« nennt⁹⁹⁰.

Die Inkubationspraxis bei den Reliquiaren der Eremiten und in den Felseneremitagen lässt sich zunächst mit zahlreichen Erzählungen belegen. Im Eugen-Kloster neben Nisibis befand sich die Klausel des verehrten Yaret über dem Martyrion, wohin die Kranken kamen und schliefen, um Genesung zu erlangen⁹⁹¹. Bei der Dometios-Kirche übten viele Kranke und Menschen das Ritual aus⁹⁹². Die archäologischen Befunde legen ebenfalls ein weiteres Zeugnis von der rituellen Praxis in solchen als Pilgerziel betrachteten Felseinsiedeleien ab. Der Inkubationsraum südöstlich des Martyrions der Einsiedelei Mağaret ez-Zağ, der Raum zwischen der Kirche und dem Grab im Muğer el-Mal'ab-Kloster und die Höhlen in Wadi Martaḥun stellten also in diesem Fall einen idealen Ort dafür dar⁹⁹³. Die Nähe dieser Räume auf der einen Seite zu der Kirche und auf der anderen Seite zu den Mönchsunterbringungen ist sehr aussagekräftig. Die Mönche konnten sich somit während der Nacht um die Schlafenden kümmern.

Epigraphische Hinterlassenschaft der Pilger

Bedeutende Beweise der Anwesenheit von Pilgern sind ihre epigraphische Spuren an den Wänden der Felseinsiedeleien. Durch ein spitzes Instrument wurden sie meistens auf einer Wandoberfläche, d. h. auf dem Fels, oder auf dem Verputz, angebracht. Der Verputz als Schriftträger bröckelt über die Zeit hinweg aus verschiedenen Ursachen ab. Somit ist eine große Menge an Graffiti und Inschriften verloren gegangen⁹⁹⁴. Inhaltlich und formal spannt sich ein weitreichender Bogen von einzelnen Initialen über einfache Zeichnungen bis hin zu ausgeführten Inschriften, die Hinweise auf die Motive und spontanen Wünsche der Pilger liefern. Sie hatten offenbar keine gezielte Anordnung und kommen als einzelne Buchstaben oder Darstellungen, als Kompositum aus zwei oder mehreren Elementen oder als eine Folge nebeneinander hergestellter geritzter Felsenbilder vor, die kein einheitliches Thema erkennen lassen⁹⁹⁵. Daher ist es schwierig, vor allem bei den letztgenannten Bestandteilen eines Graffitos, diese zu lesen und genau zu datieren.

Das Phänomen des Schreibens an die Wände der Pilgerstätten durch Pilger hat verschiedene Beweggründe: Sie können ein wichtiger Beleg für ihre Anwesenheit an dem Ort⁹⁹⁶ oder als Ausdruck ihrer Dankbarkeit für die Wunderheilungen oder auch eine Bitte für kontinuierliche Fürsprache sein⁹⁹⁷. Um die hinterlassenen Schriftspuren in den syrischen Felseinsiedeleien zu begreifen und auch Erkenntnisse daraus zu gewinnen, ist es erforderlich, sie nicht nur mit anderen Beispielen zu vergleichen, sondern auch die dahintersteckende theologischen Hintergründe zu untersuchen. Zwei Arten lassen sich unterscheiden: Inschriften und Graffiti (**Tab. 2-3**).

Inschriften

Zu dieser Kategorie gehören geschriebene Texte, die in verschiedenen Sprachen verfasst sein können. Unter ihnen sind Stiftungen und Bitten anzutreffen. Beispiele dafür sind Buchstaben einer Inschrift an der Ostwand der Klausel von Ġazal, armenische und syrische Inschriften im Wadi Habis, im Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo, im Muğer el-Mal'ab sowie im Wadi Martaḥun anzuführen (**Tab. 2-3**). Wegen der Zerstörung und Unlesbarkeit dieser Texte kann man ihnen keine Informationen entnehmen.

Die armenische Fürbitteninschrift in der Klosterkirche des Hl. Georg bei 'Aramo verweist auf eine Frau namens Mariana, die eventuell eine Pilgerin war⁹⁹⁸.

Bei der aus zwei Texten bestehenden arabischen Inschrift aus dem 6. Jahrhundert in der Kirche von Deir Zağal handelt es sich um eine besondere Fürbitteninschrift (**Abb. 38**)⁹⁹⁹. Der Wortlaut des ersten Texts kommt z. B. in den Graffiti der Sergiopolis-Pilger entweder anonym oder – selten – mit dem Pilgernamen vor¹⁰⁰⁰. Zuweilen wurde der Name eines Heiligen auch in den Pilgerinschriften genannt, während der Pilgername mit dem Wort Knechte bezeichnet wurde. Während der Pilger in dem ersten Text anonym blieb, ist in dem Zweiten der Name des Stifters Hilia bin Sa'ab genannt¹⁰⁰¹, der den Mörtel in der Kirche stiftete. Es fehlt jedoch der Grund seiner Stiftung.

988 Donceel-Voûte, Chapelle martyrs 192-193.

989 Peña, Lieux de pèlerinage 236-237.

990 Donceel-Voûte, Pavements 52-53 Fig. 27.

991 Nau, Résumé 435.

992 Halkin, BHG 560-561; Maraval, Lieux saints 339.

993 Peña, Lieux de pèlerinage 162; Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 64; Castellana, Moghor el-Mal'ab 343-345; Peña, Santuarios 393-396.

994 Eck, Graffiti 208.

995 Leclercq, Graffites 1459; Kaufmann, Altchristliche Epigraphik 295, Eck, Graffiti 207.

996 Abou Sekeh, Syrische Eremiten 275.

997 Peña, Lieux de pèlerinage 76.

998 Barsoumian, Aramo 167.

999 Siehe oben S. 83 zu Deir Zağal Kap. »Die arabische Inschrift«.

1000 Römer, Griechische Graffiti 4. 23. 25.

1001 Siehe oben S. 83 zu Deir Zağal Kap. »Die arabische Inschrift«.

2. Kombinierte Darstellungen des Kreuzzeichens

Eine kombinierte Darstellung, das Kreuzzeichnen und menschliche oder tierische Figuren umfassend, findet sich in folgenden Beispielen:

- Ein Graffito von Muġer el-Mal'ab veranschaulicht eine vor zwei Kreuzen stehende Menschenfigur, deren Hände erhoben sind. Das rechte Kreuz ist größer als das linke und wurde mit gegabelten Enden wiedergegeben. Bei der menschlichen Figur handelt es sich um einen betenden Gläubigen (Orans). Die zum Himmel ausgestreckten Hände lassen sich in der mönchischen Literatur als Symbol für die Ausrichtung nach oben, zu Gott hin, verstehen¹⁰¹⁵. Betende in Orantenhaltung finden sich in der spätantikfrühbyzantinischen Malerei, aber auch z. B. als Dekoration eines Türsturzes in Suġana und Ḥanaṣer im nordsyrischen Kalksteinmassiv¹⁰¹⁶.

Ein Graffito im Kloster von Refada schließt, wie im Graffito von Muġer el-Mal'ab, ein gleichartiges Kreuz mit gegabelten Enden und eine syrische Inschrift, die nur aus dem Wort »mein Märtyrer/Heiliger« besteht, ein. Auf Basis der Deutung dieses Graffitos und auch der vorherigen Beschreibung des Julianus Sabas durch Ephräm kann man die Abbildung von Muġer el-Mal'ab als eine Begegnung zwischen einem verehrten Eremiten – dem rechten Kreuz – und einem Gläubigen – der Menschfigur – interpretieren¹⁰¹⁷. Das kleine Kreuz könnte der Schüler des Eremiten sein, da es so abgebildet wurde, als ob es zwischen dem Eremiten und seinem Besuch stehen würde.

- Ein interessantes Felsenbild befindet sich im Zentrum der Ostwand der Klausur im Kloster Deir Zaġal. Dargestellt ist ein Tier, das ein Kreuz ergreift, und weitere ähnliche Tiere, die einzeln oder in Gruppen stehen. Die Tierart und die Bedeutung dieses Felsenbildes lässt sich anhand von Vergleichsbeispielen erklären. Die Art und Weise wie das Tier dargestellt wurde, ähnelt manchen Darstellungen in der Euphrat-Region, insbesondere in Quruq Maġara, Quzuq und Maġaret Sarasat.

In Quzuq wurde beispielsweise ein Lamm einzeln oder in der Herde mit seinem Hirten abgebildet¹⁰¹⁸. Das Tier, das in der Klausur des Klosters Deir Zaġal (**Tab. 3, 14**) abgebildet ist, wird durch lange, gebogene Hörner charakterisiert. Analoge Tierabbildungen findet sich in den auf das 1.-3. Jahrhundert n. Chr. datierten Felsengraffiti in der Negev-Wüste Palästinas und in Wadi edh-Dhiqa in der Wüste von Ayaba Ma'an in Jor-

danien¹⁰¹⁹. Aus der Interpretation der Tierdarstellung als eine Antilopenart ergibt sich, dass es sich bei den Felsenbildern im Deir Zaġal wahrscheinlich um die gleiche Tierart handelt. Unterschiedliche Hornträger sind in den Fußbodenmosaiken von Michaelion in der Basilika von Ḥuarte und auch in der Basilika von Rayan abgebildet¹⁰²⁰. Das Felsenbild im Deir Zaġal ist daher keine singuläre thematische Darstellung in der syrisch-christlichen Kunst.

In der asketischen Literatur und in christlichen Legenden sind die antilopenartigen Tiere ebenfalls bedeutsam¹⁰²¹. In einer Legende einer Reliquienauffindung schilderte Johannes Moschos, wie die Mönche des Skopelos-Klosters auf dem Berge Selequia anhand einer im Boden scharrenden Antilope den gestorbenen Anachoreten finden konnten¹⁰²². Die Errichtung des el-Ṣeideh-Klosters von Ṣeidnaya basiert weiterhin auf einer auf das 6. Jahrhundert zurückgehenden Erscheinungslegende der Muttergottes als Gazelle¹⁰²³.

Warum statt eines Kamels, dem Haupttier der Wüste, das in paganen und christlichen nabatäischen Graffiti meistens dargestellt ist, ein Hornträger im Kloster Deir Zaġal zu sehen ist und welche Beziehung zu den eremitischen Anlagen abgeleitet werden kann, ist anhand der spätantikfrühbyzantinischen Kunst Syriens und im östlichen Mittelmeerraum anhand von drei Beispielen zu erklären:

1. Als eines der bekanntesten dieser Tierarten und als zahmes Tier befindet sich ein Hirsch in diesem Zeitraum häufig in Mosaiken mit paradisischen Darstellungen. Beispiele dafür sind die Mosaiken von Ṭaibet al-Imam nördlich von Hama in Mittelsyrien¹⁰²⁴.
2. Im Mosaik des Klosters von Tal Bi'a (6. Jh.) in der Euphrat-Region, wird ein Hirsch vor einer Dattelpalme dargestellt¹⁰²⁵. Dem Hl. Augustin zufolge wurde allgemein die Metapher eines Hirschs für die Sehnsucht der Christen nach Gott benutzt. Nach dem Hl. Hieronymus ist sie als Wunsch der Gläubigen nach dem ewigen Leben zu deuten. Ein von Hirschen flankiertes oder getragenes Kreuz symbolisiert die Menschen, die das Heil vom Kreuz erwarten, weil das Kreuz Christi das verehrungswürdige Heilszeichen und der Sieg Christi über das Böse ist¹⁰²⁶.
3. Außerdem finden sich ähnliche Abbildungen in asketischen Anlagen. Die Malerei an den Wänden der Eremitage des heiligen Johannes von Chozeba zeigt mehrere interessante Darstellungen. Unter ihnen ist eine Gazellen-Szene zu sehen, die sich auf den Eremiten, der dort lebte, bezieht¹⁰²⁷.

1015 Apophthegmata: Weisung der Väter 159; Schulz/Ziener, Mit Wüstenvätern 174.

1016 Seib, Orans 352-354; Fernández, Símbolos 217. 254.

1017 Fernández, Símbolos 330.

1018 Egea Vivanco, Eufratense 152 Fig. 45.

1019 Anati, Gravures rupestres 722-729; Patrich, The Formation 159. 162; Aurenche, Chronique 62. 167.

1020 Canivet, Ḥuarte Pl. 121; Donceel-Voûte, Pavements Pl. 12.

1021 Makarius der Alexandriner wurde von einer Herde Antilopen gerettet, als er in der Wüste war. Sie begleiteten ihn, bis er in seine Zelle gelangt war. Vgl. Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 18.

1022 Johannes Moschos, Leimon 84; Honigmann, Syria 1564.

1023 Peña, Lieux de pèlerinage 108.

1024 Balty, Syrische Mosaikkunst 102 Abb. 4.

1025 Kalla, Tall Bi'a 139-140.

1026 Domagalski, Hirsch 122-123. 164-165.

1027 Meimaris, Hermitage of St. John the Chozebite 176.

Die Metapher des Hirsches war im Alten Testament sehr tief verwurzelt, insbesondere in Psalm Nr. 42, in dem geschrieben steht:

»Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.«¹⁰²⁸

In der Tat wurde dieser Psalm vom Altvater Pömon erklärt, der erläuterte, warum ein Hirsch mit den Asketen und besonders mit den Eremiten in der Wüste verknüpft wurde:

»Die Hirsche schlucken viele Reptilien, und wenn das Gift sie brennt, kommen sie schnell zu den Gewässern, so dass das brennende Gift durch das Trinken des Wassers gelindert werden könnte. So werden auch die Mönche in der Wüste von dem Gift der bösen Dämonen verbrannt, deshalb sehnen sie sich nach Samstag und Sonntag, um die Quellen zu erreichen. Das bedeutet, sie gehen, um Gott zu sehen und ihre Sehnsucht nach dem Herrn zu erfüllen.«¹⁰²⁹

Aus dieser Erklärung könnte man ableiten, dass ein Hirsch in der asketischen Literatur als Sinnbild für die Einsiedler in der Wüste gilt¹⁰³⁰. Auf Basis der vorherigen Angaben kann die Hornträgerszene mit dem Kreuz in der Klausur des Klosters Deir Zağal so interpretiert werden, dass das Kreuz tragende Tier einen Eremiten darstellen soll, der in dieser Klausur lebte, während die übrigen in Gruppen oder einzeln stehenden Tiere sich auf die Gläubigen beziehen könnten. Somit lässt sich sagen, dass hier ein Besucher ein Wunder, vielleicht ein Heilungswunder, durch das Kreuz mithilfe des dort gelebten Eremiten erwartet.

- Eine interessante Illustration im Bezirk III, R4 von Mağaret Sarasat verbildlicht einen mit Militärkleidung ausgerüsteten Reiter auf einem Pferd (**Tab. 3, 17**)¹⁰³¹. Vordergründig kann man ihn als einen Reiter oder Soldaten der byzantinischen Armee ansehen. Jedoch machen es die Strahlen, die wie eine Sonnenscheibe oder ein Nimbus um seinen Kopf angeordnet sind, unmöglich, dies als profane Szene aufzufassen. Parallelen zu anderen Reiterdarstellungen zeigen, dass sie in die Ikonographie der Heiligen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit passt.

Als eines der Beispiele ist der Hl. Georg zu nennen, ein palästinensischer Märtyrer, der von Kaiser Diokletian († 312) verfolgt wurde. Er wurde ebenfalls in Syrien verehrt. Sein Name wird zusammen mit anderen Märtyrern und Heiligen auf einem Fußbodenmosaik im Martyrium der Julianus-Basilika in Brad, Nordsyrien, genannt¹⁰³². In Südsyrien wurde eine Basilika in Deir al-Adas in seinem Namen geweiht¹⁰³³. Figürliche Darstellungen, u. a. auf einem in Homs, Zentralsyrien, gefundenen Prozessionskreuz aus Bronze, sind jedoch selten¹⁰³⁴. Am häufigsten wurde der Drachenkampf des Hl. Georg dargestellt, wie es z. B. die Abbildung auf einer Münze aus dem 5. Jahrhundert zeigt¹⁰³⁵.

Daneben war die kultische Verehrung eines weiteren Reiterheiligen aus der römischen Armee, dem Hl. Sergios, der unter dem im Osten regierenden Kaiser Maximinus Daia (310-313 n. Chr.) den Märtyrertod erlitt, sehr weit verbreitet¹⁰³⁶. Nicht nur in Syrien wurden etwa ab der Mitte des 5. Jahrhunderts mehrere Kirchen, Martyrien und Klöster in seinem Namen geweiht¹⁰³⁷, sondern auch im ganzen östlichen Mittelmeerraum und im Westen¹⁰³⁸. Im Unterschied zu den mittel- und spätbyzantinischen Darstellungen wurde der Hl. Sergios im 6.-7. Jahrhundert oft ohne seinen Begleiter, den Hl. Bacchus, dargestellt. Meist hielt er entweder ein Kreuz oder eine Lanze als Attribut in der Hand¹⁰³⁹. Die Reiterabbildung in Mağaret Sarasat ähnelt einer Darstellung des Hl. Sergios mit einem Heiligenschein und einer griechischen Inschrift auf einem bronzenen Armband aus der Gegend um Reşafa, wo der Hl. Sergios beigesetzt wurde¹⁰⁴⁰.

Da der geographische Kontext der Kultverehrung des Hl. Sergios und die Lage von Mağaret Sarasat in der Euphrat-Region übereinstimmen und da das Pilgergraffito eines Reiters in Mağaret Sarasat keine Tierfiguren aufweist, kann als Deutungsmöglichkeit in Betracht gezogen werden, dass es sich hier um eine Darstellung des Hl. Sergios handelt.

Abschließend lassen sich die Graffiti und Inschriften der Pilger der ausgewählten Felseneremitenagen als Reflexion der Frömmigkeit ihrer Verfasser verstehen. Besonders die Graffiti sind sehr eng mit der asketischen Lebensweise und Lehre verbunden.

1028 Das im Museum von Apamea aufbewahrte Mosaik des Bischofs Paulus reflektiert den Psalm neben anderen Themen. Vgl. Ps. 42; Balty, *Syrische Mosaikkunst* 102 Abb. 5.

1029 Apophthegmata: Weisung der Väter 605; Maguire, *Earth and Ocean* 38; Grün, *Weisheit* 147-150.

1030 Grün erläuterte weiterhin die Erklärung des Pömon. Es gibt viele Arten des Bösen, die Bitterkeit für den Mönch auslösen, im asketischen Leben während seines seelischen Kampfes. Nur die Eucharistie kann dagegen verwendet werden, weil nur die Liebe Gottes in die Bitterkeit einbricht. Vgl. Grün, *Weisheit* 148-149.

1031 Egea Vivanco, *Euftratense* 691-692.

1032 Lassus, *Sanctuaires* 172.

1033 Donceel-Voûte, *Pavements* 52-53 Fig. 26-27.

1034 Peña, *Lieux de pèlerinage* 21; Egea Vivanco, *Euftratense* 692.

1035 Schlumberger, *Numismatique* 48-49 Pl. II, 12; Braunfels, *Georg* 370.

1036 Severus von Antiochia, *Homilie* 57, 83-94.

1037 Als Beispiele sind zu nennen: die Kirche von Dar Qita, von Zebed, von Bapisaqa, von Salamiyeh und von Saqqa und das Kloster von Ras el-Ain, von Ma'lula und von Gabita. Vgl. Tchalenko, *Églises syriennes* 113-120. 121-126. 231-232; Butler, *Early churches* 158. 249. 253.

1038 Delehay, *Origines* 325; Peña, *Lieux de pèlerinage* 23; Walter, *Warrior Saints* 146-161.

1039 Walter, *Warrior Saints* 149.

1040 Tchalenko, *Églises syriennes* 201-214.