

Syrische Felseinsiedeleien

Eremitische Rückzugsorte und Pilgerziele in spätantik-frühbyzantinischer Zeit

Fadia Abou Sekeh



Leibniz-WissenschaftsCampus
**Byzanz zwischen
Orient und Okzident**
Mainz / Frankfurt



Byzanz zwischen Orient und Okzident | 33

Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz/Frankfurt



Syrische Felseinsiedeleien

Eremitische Rückzugsorte
und Pilgerziele in
spätantik-frühbyzantinischer Zeit

Fadia Abou Sekeh

Coverbild: Fadia Abou Sekeh

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISSN 2626-9392 (Print)

ISSN 2629-2769 (Online)

ISBN 978-3-88467-382-9 (Hardcover)



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht.
Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Propylaeum
FACHINFORMATIONSDIENST
ALTERTUMSWISSENSCHAFTEN

Diese Publikation ist auf <http://www.propylaeum.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

URN: urn:nbn:de:bsz:16-propylaeum-ebook-1616-2

DOI: <https://doi.org/10.11588/propylaeum.1616>

eISBN: 978-3-96929-430-7 (PDF)

Elektronische Ausgabe publiziert bei
Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek, 2025
Propylaeum – Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
<https://www.uni-heidelberg.de/de/impressum>
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

© 2025 LEIZA Verlag

Ludwig-Lindenschmit-Forum 1, 55116 Mainz

E-Mail: verlag@leiza.de

Druck: Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstr. 13, 93055 Regensburg

E-Mail: info@schnell-und-steiner.de

Inhaltsverzeichnis

7	Ina Eichner Vorwort
9	Danksagung
11	Einleitung
11	Vorbemerkung
11	Forschungsgeschichte
11	Eremiten
12	Felseinsiedeleien
14	Zielsetzung und Methode
15	Aufbau und Inhalt
17	Definition der Grundbegriffe: Pilgern zu syrischen Eremiten und ihren Wirkungsstätten
17	Allgemeine Vorbemerkung
17	Klärung der Terminologie in Bezug auf das Eremitentum in Felsenanlagen
17	Begriffe der eremitischen Praxis
18	Begriffe der eremitischen Behausung
20	Klärung der Terminologie in Bezug auf das Pilgern
21	Das Pilgern zu einem lebenden Eremiten
23	Definition: Die Felseinsiedelei als Pilgerziel
25	Lebende Einsiedler als Pilgerziele
25	Allgemeine Vorbemerkung
25	Geschichte und Entwicklung des syrischen Eremitentums
25	Entstehung des syrischen Eremitentums
26	Das tägliche Programm eines Eremiten
26	Einsiedler als Pilgerziele
27	Barlaam, Einsiedler des Bergs Kassios
33	Dometios
37	Julianus Sabas
41	Simʿan der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges
41	Einsiedlersiedlung von Ḥarran
45	Felseinsiedeleien als Pilgerorte
45	Allgemeine Vorbemerkung
45	Gestaltung der eremitischen Felsenanlage
45	Technische Aspekte einer einsiedlerischen Felsenanlage
46	Gestaltung einer Felseneremitage und Hauptbestandteile
46	eines eremitischen (Felsen-)Komplexes
46	Entwicklung der eremitischen Felsarchitektur
55	Eremitische Felsenanlagen als Pilgerziele
56	Deir Beit Bassus-Kloster des Wadi Ḥabis
57	Bint es-Sultan
59	Deir Zağal
88	Ḥarbanuṣ
90	Kloster des Hl. Georg bei ʿAramo
93	Mağaret ez-Zağ
96	Mağaret Sarasat
107	Muğer el-Malʿab-Kloster

109	Muger el-Mu‘alaqa
111	Qinnsryn bei ‘Šarya, Kloster der Schlaflosen
114	Wadi Martahun
119	Der Pilgerbesuch zu syrischen Eremiten und ihren Wirkungsstätten
119	Allgemeine Vorbemerkung
119	Die Pilgerreise
119	Motivation für eine Pilgerreise
121	Der Verlauf der Pilgerreise
122	Die Pilgerroute
123	Der Besuch
123	Die Besuchszeit und der Empfang des Pilgers
124	Besuchsablauf
125	Aufenthaltsdauer und Unterbringung der Pilger
126	Gebet und Rede des besuchten Eremiten
127	Eremitische Gesinnung etablieren
127	Frömmigkeit der Pilger in der Felseneremitage
127	Reliquienverehrung der Eremiten
131	Eulogia
131	Taufe in den eremitischen Felsenpilgerzentren Syriens
133	Individuelle Handlungen und Bräuche der Pilger
133	Inkubation
134	Epigraphische Hinterlassenschaft der Pilger
	Asketische Anlagen des östlichen Mittelmeerraums als Pilgerziele
139	in spätantik-frühbyzantinischer Zeit
139	Allgemeine Vorbemerkung
139	Syrien
139	Aus Mauerwerk errichtete koinobitische Klöster
141	Einsiedler der Türme
143	Styliten
146	Heiliges Land
146	Koinobitische Klöster an biblischen Pilgerstätten im Heiligen Land
146	Monastische Siedlungen in der Wüste Judäa
148	Monastische Siedlungen des Heiligen Landes als Pilgerziele
150	Ägypten
150	Monastische Siedlungen Ägyptens
150	Ägyptische Eremiten als Pilgerziele
155	Ergebnisse und Schlusswort
155	Die Eremiten der Felseinsiedeleien
155	Die asketische Lebensweise der Eremiten in den Felseneremitagen
156	Die Verehrung der Eremiten durch die Pilger oder Gläubigen
156	Die Felseinsiedeleien
158	Das Pilgern zu den Felseinsiedeleien
161	Tabellen 1-3
167	Verzeichnis der Abkürzungen
169	Bibliografie
169	Quellen
171	Literatur
	Tafeln 1-54

Vorwort

Mit der vorliegenden Publikation wird eine engagierte Arbeit veröffentlicht, die als Dissertation im Rahmen des von der Leibniz-Gemeinschaft geförderten Projektes »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln« zu einem bisher nur wenig bekannten Thema entstand: der Untersuchung der Felseneremitagen in Syrien. Die Autorin verbindet in ihrer Untersuchung des christlichen Pilgers zu den Einsiedlern in den Felseneremitagen erstmals archäologische Grundlagenforschung mit einer Auswertung der schriftlichen Quellen und bereichert dadurch eindrucksvoll unsere Kenntnisse zu diesem Phänomen.

Die syrischen Felseneremitagen sind als Pilgerorte bislang kaum erforscht, und nur wenige wurden bisher überhaupt als Pilgerziele identifiziert. Eine umfassende Untersuchung der syrischen Eremiten und ihrer Felsbehausungen im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen fehlte daher bislang. Diese Lücke wird nun durch die vorliegende Arbeit geschlossen.

Vor dem Hintergrund des seit 2011 stattfindenden Bürgerkrieges und der bis zum Jahr 2025 andauernden massiven Zerstörungen der antiken Denkmäler des Landes durch religiöse Extremisten waren – und sind – gerade die christlichen Denkmäler besonders gefährdet. Die Verfasserin konnte vor dem Bürgerkrieg einige Regionen Syriens noch selbst bereisen und entdeckte dabei auch unbekannte Felseinsiedeleien, die sie aufnehmen und in ihre Forschungen einbeziehen konnte. Diese Dokumentation ist heute von unschätzbarem Wert, da das ganze Ausmaß der Zerstörungen antiken Kulturgutes in Syrien durch den Bürgerkrieg bisher noch nicht absehbar ist.

Diese Arbeit zu den Felseinsiedeleien bereichert unseren Blick auf die Geschichte und Vielfalt der christlichen Pilgerheiligtümer in Syrien und ermöglicht zugleich eine differenziertere Betrachtung des christlichen Pilgerwesens.

*Ina Eichner
Oldenburg, Juni 2025*

Danksagung

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Jahr 2021 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Fachbereich Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte angenommen wurde.

Die Dissertation wurde von Prof. Dr. Vasiliki Tsamakda betreut. Für ihre beständige Begleitung und Unterstützung durch wertvolle Hinweise und produktive Diskurse danke ich ihr sehr herzlich.

Meine tief empfundene Dankbarkeit gilt Ina Eichner für anregende Diskussionen, motivierende Bestärkung sowie andauernde Begleitung auf dem langen Weg der Fertigstellung der Dissertation.

Die Erstellung der vorliegenden Arbeit war nur aufgrund der großzügigen Förderung durch das Römisch-Germanische Zentralmuseum (seit 2023: LEIZA) in Mainz möglich. Ich danke dem damaligen Generaldirektor Univ.-Prof. Dr. Falko Daim für die Aufnahme meiner Forschung in das Projekt »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln« (2013-2016). Ich danke ebenfalls Univ.-Prof. Dr. Alexandra W. Busch, Generaldirektorin des LEIZA, für die weitere Finanzierung.

Dem Leibniz-WissenschaftsCampus – Byzanz zwischen Orient und Okzident – Mainz/Frankfurt, insbesondere Benjamin Furlas, gilt mein herzlicher Dank für die andauernde Unterstützung bis zur Fertigstellung des Buchs. An dieser Stelle sei Claudia Nickel für die Erstellung der Druckvorlage und besonders für ihre Geduld, Michael Ober für die Grafik der Karten, Vera Kassühlke für Umzeichnungen von Plänen und Katja Hölzl (alle LEIZA) für die Anfertigung der Pläne von Ġazal gedankt.

Mein besonderer Dank gilt den Leitern der syrisch-archäologischen Mission in Palmyra Michel el-Maqdissi und Walid el Asaad, die mir erlaubt haben, die Ruine von Ġazal zu untersuchen, sowie allen Kolleginnen und Kollegen für ihre Unterstützung und Hilfe bei der Dokumentation der Ruine.

Ich danke sehr herzlich Christina Hadjiafxenti, die die Übersetzungen der griechischen und lateinischen Texte gelesen und sorgfältig korrigiert hat.

Mein großer Dank geht auch an die zahlreichen Korrekturleserinnen des Manuskripts: Petra Linscheid, Miriam Rachel Salzmann (jetzt: Hathaway), Barbara Kleinig und Anna Kieburg.

Zum Schluss danke ich meiner Familie für ihre immerwährende Unterstützung in allen Phasen dieser Arbeit.

Einleitung

Vorbemerkung

Die ersten Pilgerreisen ins Heilige Land fanden unter Kaiser Konstantin dem Großen, der von 306 bis 337 n. Chr. regierte, statt. In dieser Epoche wurde der Begriff »heiliger Ort« nicht nur für das Heilige Land verwendet, wo sich die Ereignisse des Neuen Testaments abspielten, sondern auch für Orte, an denen die Reliquien der Märtyrer als Zeugnisse des christlichen Glaubens aufbewahrt und von Gläubigen besucht wurden. Im Kern des Pilgerwesens steht die Idee, dass ein Gläubiger zu einem Ort pilgert, von dem er glaubt, dass sich dort Gott bzw. eine Person mit privilegierter Verbindung zu Gott befindet und der Gläubige an genau diesem Ort Rituale durchführen kann, um sein spirituelles Ziel zu erreichen.

Parallel begannen in dieser Epoche Pilgerreisen zu lebenden Asketen, so auch zu den Eremiten in den Felseinsiedeleien, da sie als lebendiges Zeugnis des Christenglaubens angesehen wurden. Die Existenz einer allgemein verehrten lebenden Person führte dazu, dass Gläubige sie aufsuchten, um aus ihrer Lehre Kraft und Erkenntnis zu schöpfen oder an ihrer spirituellen Praxis teilzunehmen. Andere strebten danach, Hilfe und Fürsprache zu erhalten. Man pilgerte zu einem Rückzugsort, an dem ein Eremit lebte oder an dem verehrte Reliquien eines Eremiten beigesetzt waren. Ebendieses Phänomen, das Pilgern zu den Einsiedlern, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Den Schwerpunkt bildet dabei die archäologische und schriftliche Überlieferung des spätantik-frühbyzantinischen Syrien. Für die hier behandelte Thematik ergeben sich zwei grundlegende Fragen: Inwieweit können die Felsbehauungen der syrischen Eremiten als Pilgerorte gezählt werden und wie stellt sich das Pilgern zu einem Einsiedler und zu seinem spirituellen Ort genau dar?

Forschungsgeschichte

Eremiten

Im Rahmen der bisherigen Forschungen zum syrischen Mönchtum sind die Eremiten als Pilgerziele nur mäßig erforscht worden. Die Pionieruntersuchungen befassen sich vornehmlich mit dem Anfang des syrischen Asketentums im Gebiet der Osrhoene und mit den ersten Mönchen Antiochias¹.

So widmete sich S. Schiwietz in seinem Werk »Das morgenländische Mönchtum. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien«, das im Jahr 1938 erschien, dem Beginn des syrischen Asketentums im Osrhoene-Gebiet. Er ist der Ansicht, dass die syrischen Einsiedler eine eigenständige Praxis entwickelten, die sich von den ägyptischen Eremiten durchaus unterschied. Als Beleg führt er die Schilderung des Sozomenos in seiner Kirchengeschichte über die beiden Ureinsiedler Halas und Ioannes an². Zudem stellt Schiwietz – sich beziehend auf den Bericht der Egeria und die Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrillus – fest, dass die syrischen Einsiedler durch einen eigenen Charakter und eine eigene asketische Tradition geprägt wurden. Dementsprechend lässt er die Antwort auf die Frage, in welcher Region das asketische Leben seinen Anfang nahm und wer diese asketische Lebensweise für das Christentum begründete, offen³.

Zentrale Bedeutung für die Forschung hat auch das dreibändige, von A. Vööbus in den Jahren 1956 und 1960 publizierte Werk, dessen erster Band den Titel »History of Asceticism in the Syrian Orient« trägt und als der wichtigste gilt. Darin untersucht Vööbus die Wurzeln der syrischen Asketen im 3. Jahrhundert sowie die Entwicklung vom anachoretischen Leben zum Koinobitentum im Osrhoene-Gebiet⁴. Aus Aphrahats Buch »Unterweisungen«⁵ leitet er ab, dass die Asketen *ܒܪܝܗ ܘܐܒܝܬ ܕܠܗ ܩܝܡܬܐ* (*brih ūa birtu dl-Qiamta/abna ūa benat al-Qiama* = Söhne und Töchter der Auferstehung) entweder als Gruppen innerhalb der Gesellschaft oder einzeln fern von Besiedlungen zurückgezogen lebten⁶.

1 Dazu gehören auch die Forschungen von Guillaumont, die sich dem Eremitentum des Orients als einem globalen Phänomen widmeten. Im Fokus stand Sim'an der Stylit als Stellvertreter der syrischen Eremiten, während Antonius als Vorbild der ägyptischen Mönche galt. Vgl. Guillaumont, Esquisse 46, 48.

2 Sozomenos, Kirchengeschichte 6, 425.

3 Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3, 45-48.

4 Vööbus, History of Asceticism I, 97-108. 197-208.

5 Aphrahat, Unterweisungen 6.

6 Die anderen Bände sind unter den Titeln »A Contribution to the History of Culture in the Near East« und »Early Monasticism in Mesopotamia and Syria« veröffentlicht.

Ein wichtiger Gegenstand zahlreicher Forschungen und Beiträge zum syrischen Mönchtum und den syrischen Eremiten ist die Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrrhus. A. J. Festugière erforschte in seinem Buch »Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie« die ersten Eremiten Syriens sowie die antiochenischen Einsiedler. Er resümiert im zweiten Kapitel des 1956 veröffentlichten Werks, dass sie extremer als die ägyptischen Eremiten seien, da sie schwere Eisenketten trugen und viele unter freiem Himmel lebten⁷.

P. Canivet gab zahlreiche Aufsätze und Werke heraus, von denen insbesondere zwei für das hier behandelte Thema von Bedeutung sind. Das Erste ist ein bedeutender Aufsatz, der 1961 publiziert wurde: »Theodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine«, in dem Canivet hauptsächlich untersucht, auf welche Weise Theodoret die Protagonisten seines Buches beschreibt und wie hoch er sie schätzt⁸. Das Zweite ist sein 1976 erschienenes Buch »Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr«. In diesem Buch erforschte er vor allem die sozialen und kulturellen Wurzeln sowie das spirituelle Leben der Mönche. Er stellt dabei fest, dass Theodoret für die Beschreibung der klösterlichen Asketen militärische und sportliche Termini gebraucht. So spricht er beispielsweise von den frühesten Mönchen als Soldaten in der spirituellen Armee Christi.

Schließlich rückte das Eremitentum des gesamten syrischen Gebiets und die verschiedenen asketischen Praktiken in den Vordergrund. Sh. Abou Zayd veröffentlichte 1993 sein Buch »Iḥayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.«⁹. Im ersten Kapitel beschäftigt er sich insbesondere mit den Urasketen und erläutert dazu den syrischen Terminus ܐܫܬܪܬܐ (ṭahīdāiūtu = Asket). Anschließend stellt er die dieser Benennung ṭahīdāiūtu entsprechenden syrischen Eremiten vor. Wichtig in diesem Werk ist, dass der Autor sich nicht nur auf eine einzige syrische Region oder eine besondere Quelle beschränkt, sondern alle Schriftquellen über die ersten Asketen Syriens, z. B. Theodoret von Cyrrhus, Hieronymus und andere mehr, einbezieht. S. Brock vertritt in seinem bereits 1973 publizierten Beitrag »Early Syrian Asceticism« die Ansicht, dass die Frage, ob die ägyptischen Asketen Vorbilder für das syrische Asketentum waren, erst später entstand und dass das syrische Eremitentum von Anfang an von eigenen individuellen Praktiken geprägt wurde¹⁰.

Weitere Fragen, die in der Forschung diskutiert wurden, betreffen die Interaktion zwischen dem syrischen Mönchtum und der Gesellschaft. So beschäftigte sich J. Gribomont mit der Frage, wie kirchliche und weltliche Institutionen versuch-

ten, individuelle Tendenzen bei syrischen Einsiedlern einzudämmen¹¹. Im Fokus seines 1965 erschienen Aufsatzes steht die Auseinandersetzung mit den Thesen von Vööbus in Bezug auf drei wichtige Aspekte: Der erste betraf den Zusammenhang der Kirche mit dem Urmönchtum Syriens – insbesondere die erste Gemeinde, über die Aphrahat sprach. Der zweite ist das Phänomen der *abna ūa benat al-Qiama Qiama* = Söhne und Töchter der Auferstehung¹² und in dem Dritten geht es um die schlaflosen Mönche¹³. Gribomont vertritt die Ansicht, dass die schlaflosen Mönche von Vööbus zu sehr als Helden behandelt wurden und dass er andere Untersuchungen zuweilen ignorierte¹⁴.

Was war für die Gläubigen das Faszinierende an den Eremiten und Styliten Syriens und wie profitierte die Kirche davon? Dieser Frage geht Ph. Escolan in seinem 1999 veröffentlichten Buch »Monachisme et église, le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un Monachisme charismatique« nach. Im Mittelpunkt stehen hier nicht nur die von der Kirche anerkannten Eremiten, sondern auch diejenigen, die von der Kirche als Häretiker bezeichnet wurden, wie z. B. die schlaflosen Mönche¹⁵. Escolan erklärt, welchen Stellenwert die Mönche in der Kirche hatten und welchen starken Einfluss sie aufgrund ihres geistlichen Charismas auf die Gläubigen ausübten¹⁶.

Das Thema »Pilgern« ist im Zusammenhang mit dem Eremitentum in verschiedenen Aufsätzen untersucht worden. So beschäftigt sich K. P. Charalampidis in seinem 1995 erschienenen Beitrag »Peregrinatio« in der »religiosa historia Theodreti episcopi Cyrensis«¹⁷ nicht mit den Eremiten als Pilgerzielen, sondern in ihrer Rolle als Pilger zu Pilgerorten, wie dem Sinai und dem Heiligen Land.

Felseinsiedeleien

Die Räumlichkeiten syrischer Felseinsiedeleien scheinen als Pilgerziele im Vergleich zu Untersuchungen der syrischen Eremiten als Pilgerziel besser erforscht zu sein. I. Peña, P. Castellana und R. Fernández waren die Pioniere in diesem wissenschaftlichen Bereich. Sie beschäftigten sich vornehmlich mit dem syrischen Mönchtum und den christlichen archäologischen Überresten Syriens. Aus der Vielzahl ihrer Werke sind zwei Bücher bezüglich des hier behandelten Themas interessant. Im Jahr 1975 erschien das erste Buch »Les reclus syriens«, in dem es um Eremiten geht, die entweder in einem Turm oder in einer Klausur eines Felsenklosters im 5.-6. Jahrhundert, insbesondere in Nordsyrien, lebten¹⁸. Im Fokus steht das tägliche asketische Leben der Einsiedler an ihrem Rück-

7 Festugière, Antioche 293-299.

8 Canivet, Monachisme syrien 207-234. 244-246; Canivet, Theodoret et le monachisme 241-282; Canivet, Christianisme 132.

9 Abou Zayd, Iḥayutha.

10 Brock, Syrian Asceticism 3.

11 Gribomont, Le monachisme 7-24.

12 Gribomont, Le monachisme 16-17.

13 Gribomont, Le monachisme 18.

14 Gribomont, Le monachisme 8-9.

15 Escolan, Monachisme 91-123.

16 Escolan, Monachisme 183-227.

17 Charalampidis, Peregrinatio 645-649.

18 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus.

zugsort, das man aus archäologischen Überresten ableiten kann. Acht Jahre später, 1983, erschien die Monographie »Les cénobites syriens«, die sich mit ca. 63 syrischen Klöstern befasst¹⁹. Hier sind unterschiedliche Typen des mönchischen Gemeinschaftslebens anzutreffen, nämlich Styliten, Einsiedler einer Turmklausen und Eremiten einer Felseinsiedelei. Im Fokus des Buches steht neben der historischen Einführung vor allem die Vorstellung der archäologischen Überreste und eine ikonographische Untersuchung. In beiden Publikationen werden etliche Felsenrückzugsorte als Pilgerorte vorgestellt. Außerdem veröffentlichten P. Castellana und I. Peña etliche Aufsätze, die sich vor allem mit den klösterlichen Felsenstätten befassten und die für den hier behandelten Gegenstand interessante Beobachtungen beinhalten. Castellana stellt im Jahr 1990 in einem Aufsatz das Muğer el-Mal'ab-Kloster vor²⁰. Als kleine Pilgerorte untersuchte er weiterhin in seinem 1995 publizierten Aufsatz »Luoghi di soggiorno dei santi« vier eremitische Felsbehauungen²¹. Zudem befasst sich Peña in seinem Artikel »Colonias de Eremitas en el curso medio del Orontes«, der 1994 erschien, mit einer Felsenanlage im Mitteltal des Orontes²². Obwohl in diesen Aufsätzen die Felseinsiedeleien nur allgemein beschrieben werden und dabei oft nicht differenziert ausgeführt wird, aus welchem Grund eine Felseneremitage als Pilgerort angesehen wird, liefern die Beispiele für die vorliegende Untersuchung interessante Erkenntnisse.

Das Kalksteingebirge *تُور 'أبدین* (*tūr 'Abdin* = Berg der Anbeter) umfasst eine Vielzahl von christlichen Bauten und Einrichtungen, denen G. Wießner besondere Aufmerksamkeit schenkte. In seinem vierbändigen Werk »Christliche Kultbauten im Tūr 'Abdin«, das in den Jahren 1982 und 1993 erschien, erforscht er neben den aus Mauerwerk errichteten Kirchen auch Felsenkirchen zahlreicher Gemeinden und Mönchsanlagen²³. Im ersten und dritten Band untersuchte er unter anderem die transversalen Gebeträume und Felsenkirchen in den mönchischen Felsenanlagen und legte deren Grundrisse als Einzelteile der Anlage vor. Obwohl er diese Kirchenart ausführlich und sehr detailliert beschrieb, vermittelte er kaum Erkenntnisse über die Einsiedeleien als Gesamtanlagen. In manchen Fällen wies er beispielsweise nur mit einem einzigen Satz auf das zugehörige Felsenkloster einer Felsenkirche hin, ohne deren weitere Räume und Einrichtungen zu beschreiben. Ob die mönchischen Felsenkirchen dieser Region in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit auch Pilger empfangen oder nicht, lässt sich aus der Beschreibung Wießners nicht ableiten.

Die bisher entdeckten und erforschten eremitischen Felsenstätten befinden sich gehäuft vornehmlich in der Euphrat-Region. A. González Blanco und G. Malilla Séiquer veröf-

fentlichten in ihrem Buch »Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica«, das als *Antigüedad y Cristianismo*, Bd. 15, im Jahre 1998 erschien, die Ergebnisse der von ihnen mehrfach durchgeführten Erkundungen in der mittleren Region des Euphrats. Sie untersuchten unter anderem die von Asketen bewohnten Felsenanlagen, wobei sie die überlieferten historischen Informationen mit den archäologischen Befunden in Zusammenhang brachten. Sie konnten auf diese Weise eine Anlage des Felsenklosters Qinnasryn bei 'Šarya anhand einer syrischen Inschrift identifizieren²⁴. Ihre Studie erweitert maßgeblich das Verständnis des klösterlichen Lebens in diesem Gebiet Syriens, von dem bedeutende Einflüsse ausgingen. Über die eremitischen Felsenanlagen, die das Ziel von Pilgern waren, wird in den Forschungen nicht explizit geschrieben, sondern sie werden im Rahmen des Siedlungszusammenhangs erwähnt. So gehen die Autoren z. B. auf die Graffiti kurz ein und interpretieren sie, ohne darauf hinzuweisen, wer die Verfasser dieser hinterlassenen Spuren waren.

Ausgehend von diesen Ergebnissen verfasste Egea Vivanco seine als *Antigüedad y Cristianismo*, Bd. 21, im Jahr 2004 veröffentlichte Studie »Eufratense et Osrhoene poblamiento romano en el alto Éufrates Sirio«²⁵. Eine Vielzahl von Felsenrückzugsorten wurde von ihm untersucht. Obwohl die meisten Grundrisse nicht die Gesamtanlage, sondern einzelne Teile einer eremitischen Felsenstätte wiedergeben, bietet seine Studie mit umfangreichen Beispielen einen Überblick über die Ausdehnung des Eremitentums in der Gegend. Am wichtigsten ist aber für die hier vorliegende Untersuchung, dass er eine eremitische Felsenanlage, die Felseneremitage Mağaret Sarasat, als Pilgerzentrum ansieht und untersucht²⁶.

In der südlichen und zentralen Region Syriens, die in spätantik-frühbyzantinischer Zeit *Phoenice Libanensis* hieß, haben sich ebenfalls Felsbehauungen von Eremiten erhalten, die zwischen Bergen und Hügeln versteckt sind. Allerdings blieb diese Region mit ihren klösterlichen Monumenten in der Forschung bisher weitgehend unberücksichtigt und unbekannt. Besonders wichtig ist es daher, die Lage der noch nicht bekannten klösterlichen Felsenanlagen dieses entlegenen Gebiets zu untersuchen und zu dokumentieren und diese Anlagen dann mit anderen Gebieten, die besser und detaillierter erforscht sind, zu vergleichen. Zwei dieser bisher unbekannten monastischen Felsenanlagen, Wadi el-Ruhban und Mağaret el-Ruhban, liegen im Hermon-Gebirge am Rand des Dorfes Hine (Taf. 42-44). Sie wurden von mir 2009 im Rahmen eines Surveys entdeckt und durch einen im Jahre 2011 erschienen Aufsatz »Rapport sommaire sur les ermitages dans la région de l'Hermon, Hiné-Derbol« vorgestellt. Ferner wurden vier Felseinsiedeleien in *Phoenice Libanensis*, darunter das sogenannte Deir el-Šerūbim, untersucht und

19 Peña/Castellana/Fernández, *Les cénobites*.

20 Castellana, *Moghor el-Mal'ab* 337-345.

21 Castellana, *Luoghi* 152-165.

22 Peña, *Colonias* 425-437.

23 Wießner, *Christliche Kultbauten*.

24 González Blanco/Malilla Séiquer, *Romanización y Cristianismo* 395-397.

25 Egea Vivanco, *Eufratense*.

26 Zahlreiche der in seinem Buch präsentierten Felsenanlagen wurden zuerst von A. González Blanco und G. Malilla Séiquer kurz in ihrer Monographie vorgestellt, unter anderem auch die Basilika von Mağaret Sarasat. Vgl. González Blanco/Malilla Séiquer 46-47. 55-56.

im Aufsatz »Die Eremiten der Höhlenklöster. Das Beispiel der Felsenklöster in Phoenice Libanensis, Syrien« im Jahr 2017 veröffentlicht. Das zentrale Thema dieses Artikels ist das mönchische und zurückgezogene Leben von Eremiten in klösterlichen Felsenstätten in spätantik-frühbyzantinischer Zeit²⁷.

Zielsetzung und Methode

Aus der Forschungsgeschichte geht hervor, dass die in spätantik-frühbyzantinischer Zeit von Eremiten bewohnten Felsenanlagen Syriens trotz ihrer großen Anzahl und ihres teilweise guten Erhaltungszustands bislang archäologisch noch kaum systematisch erforscht wurden und noch nie Gegenstand einer monographischen Untersuchung waren. Zum Teil sind sie in einigen Regionen in der Forschung gänzlich unbekannt. Zudem sind sie bisher nur selten als Ziele von Pilgern und Besuchern in die wissenschaftliche Forschung einbezogen worden. Dieses Forschungsdesiderat stellte den Ausgangspunkt für die vorliegende Untersuchung dar.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den Pilgerbesuch bei den syrischen Eremiten sowohl anhand der archäologischen Zeugnisse als auch innerhalb der spätantik-frühbyzantinischen mönchischen Literatur zu untersuchen. Im Mittelpunkt stehen die syrischen Felseinsiedeleien in den Provinzen der Diözese Oriens: Osrhoene, Syria Euphratensis, Syria I, Syria II und Phoenice Libanensis²⁸. Indem die literarische Überlieferung mit den archäologischen Befunden in Verbindung gebracht und analysiert wird, lassen sich die komplexen Funktionen der Felseneremitagen und Felsenklöster als Pilgerziele deutlich hervorheben.

Dabei ist zu bedenken, dass Besuche durch Pilger bestimmte Voraussetzungen und eine vorgegebene Gestaltung erforderten. Obwohl es nur wenige archäologische Zeugnisse der Besuche durch Pilger bei verehrten Einsiedlern gibt, so reichen diese doch aus, um entsprechende Ereignisse nachzuweisen. Es ist daher zu untersuchen, inwieweit die Höhlen der Eremiten oder die Felseneremitagen ausschließlich als weltabgewandte Orte der Isolation, der spirituellen Einkehr und des Gebets dienten und ob sie sich darüber hinaus auch als lokale, regionale und überregionale Pilgerstätten erkennen lassen.

Die vorliegende Recherche befasst sich grundsätzlich mit den Eremiten, die entweder in einer Höhle oder in einem Felsenkloster lebten. Sie variierten zwar in ihrer Art der Welt-

entsagung sowie in ihrem Verhältnis zu den Besuchern, doch entsprachen alle diese Orte der Lebensweise der Einsiedler, vor allem aber ihrer geplanten asketischen Übung und dem spirituellen Ziel.

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit (S. 17-24) werden daher u. a. die Kriterien geklärt, durch die nachgewiesen werden kann, ob sich in einer Felseneremitage Pilgerbesuche oder zugehörige Rituale ereignet haben.

Die Bearbeitung des Themas erfordert zusätzlich die Anfertigung von Gesamtplänen der jeweiligen eremitischen Felsenanlagen, um zu unterscheiden, welche asketische Praxis in der Anlage ausgeübt wurde. In den meisten Fällen bieten die in der Forschungsgeschichte genannten Publikationen keine Gesamtpläne von Felseinsiedeleien an, sondern beschränken sich auf Detailpläne einzelner Räume und Raumeinheiten. Während P. Castellana z. B. nur einen Gesamtplan des Muğer al-Mal'ab vorlegte, hat Egea-Vivanco lediglich die Grundrisse einzelner Räume in der Mağaret Sarasat veröffentlicht²⁹. Von A. González Blanco und G. Malilla Séiquer liegen weder Raumgrundrisse noch ein Plan der Anlage des Qinnasryn-Klosters bei 'Šarya vor³⁰.

Da zurzeit ein Besuch der behandelten Orte wegen des Bürgerkriegs in Syrien nicht möglich ist, lassen sich neue und komplette Bauaufnahmen und Bauaufmaße, wie Grundrisse, Schnitte, Ansichten und Detailzeichnungen nicht beschaffen. Manche Orte lassen sich aktuell zumindest digital anhand der Satellitenaufnahmen von Google-Earth nachzeichnen³¹. Allerdings lassen sich bei den Felsenanlagen weder die inneren Felsräume noch deren Innenarchitektur erkennen. Die Erstellung des Gesamtplans einer Felseneremitage setzt daher die genaue Kenntnis des Ortes durch Autopsie voraus. Die Teilnahme an mehreren archäologischen Ausgrabungen in Nordsyrien und persönliche Besuche der Orte ermöglichten es mir, für die vorliegende Arbeit Pläne der drei Felseinsiedeleien Wadi Martahun, Mağaret Sarasat und Deir Ġazal anzufertigen.

Anhand einer Karte, in der die Verkehrsverbindungen und Pilgerrouten im spätantik-frühbyzantinischen Syrien verzeichnet sind, lässt sich auch die Lage derjenigen Felseinsiedeleien, die zugleich Pilgerziele waren, anschaulich darstellen. Eine derartige Karte fehlt bislang in der Forschungsliteratur und wurde daher für die vorliegende Publikation neu erstellt. Sie verzeichnet nicht nur die Lage der hier untersuchten Felsenanlagen an den Fernstraßen, sondern auch mögliche Wege der Pilger, diese zu erreichen (Abb. 1-2).

27 Abou Sekeh, *Eremitages de l'Hermon* 249-261; Abou Sekeh, *Eremiten der Höhlenklöster* 96-106.

28 Die hier untersuchten Felseneremitagen sind in der hier aufgezählten Forschungsliteratur meist nur sehr knapp verzeichnet. Vgl. Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW, JB, JA und JD*; Egea Vivanco, *Eufratense*: 229-264; Abou Sekeh, *Eremitages de l'Hermon*: 249-261. – Im Gegensatz zu den in der Literatur erwähnten Einsiedeleien wird die Eremitage von Ġazal in der Region von Palmyra in der vorliegenden Untersuchung zum ersten Mal ausführlich in der Forschung vorgestellt.

29 Castellana, *Moghor el-Mal'ab* 337, Dis. 1; Castellana, *Luoghi* 165; Egea Vivanco, *Eufratense* 253-255 Fig. 126-147.

30 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 400-408. 427-431; Egea Vivanco, *Eufratense* 277-280.

31 www.google.de/earth.

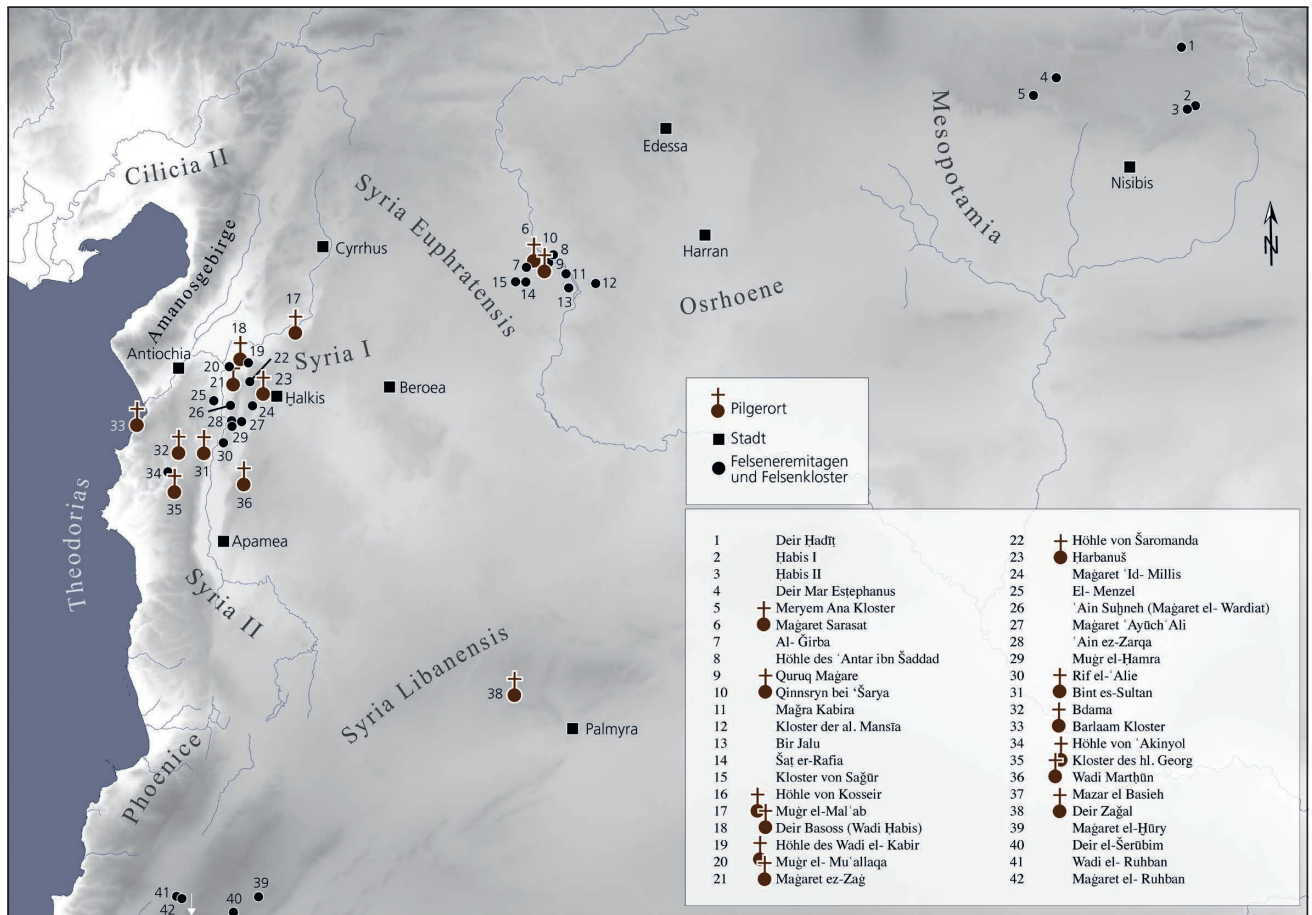


Abb. 1 Felseneremitagen und Felsenklöster Syriens. – (Karte F. Abou Sekeh; Grafik M. Ober, LEIZA).

Aufbau und Inhalt

Im Zentrum der Untersuchung stehen die Felseinsiedeleien der oben bereits genannten syrischen Provinzen Osrhoene, Syria Euphratensis, Syria I, Syria II und Phoenice Libanensis. Die vorliegende Arbeit ist in fünf Kapitel eingeteilt, in denen die Entwicklung der Felsunterkünfte der Eremiten parallel zur allgemeinen Entwicklung der eremitischen Weltentsagung und Lebensweise in Syrien untersucht wird. Daneben steht der Pilgerbesuch bei den Einsiedlern an deren spirituellem Kampf- und Einsamkeitsort in der spätantik-frühbyzantinischen Epoche vom 4. bis 7. Jahrhundert, d. h. in der Frühzeit des Eremitentums, im Mittelpunkt der Untersuchung.

Das erste Kapitel (S. 17-24) widmet sich der Definition der Grundbegriffe. Zunächst erfolgt eine Klärung der Terminologie des Eremitentums und der eremitischen Behausung. Anhand syrischer und griechischer Schriftquellen wird die Bedeutung und Nutzung bestimmter Termini gemäß den Kirchenvätern vorgestellt. Anschließend wird das Pilgerwesen zu einem lebenden Eremiten definiert, denn in den syrischen Schriftquellen sind die kirchlichen Argumente überliefert, warum man eine lebende Person als *qudūsū* (ein Heiliger) verehren durfte und konnte. Nach christlicher Auf-

fassung waren etliche Asketen auf der gleichen Ebene der Heiligkeit einzustufen wie die Märtyrer, da beide als Sieger des Glaubens angesehen wurden und die gleiche göttliche Gunst erhielten.

Aufbauend auf dieser Definition befasst sich das zweite Kapitel (S. 25-43) mit den syrischen Eremiten, die in der hier vorliegenden Untersuchung als Pilgerziele im Mittelpunkt stehen. Als eigene Praxis etablierten die ersten Einsiedler Syriens die Weltentsagung unter der Maxime, dass das Leben nur im individuellen Gebet sowie in spiritueller Einkehr und Stille in einer natürlichen oder gemeißelten Höhle oder in einer eremitischen Felsenanlage zu führen ist. Unter anderem verankerten sie die Gastfreundschaft und die Aufnahme eines Laien als eine Säule der christlichen Barmherzigkeit. Von nah und fern kamen Besucher zu den Eremiten in der Hoffnung auf gemeinsames Gebet, auf Fürsprache und seelische oder körperliche Hilfe. Auch wenn die Art des Besucherempfangs variierte, erfüllten die Einsiedler die Wünsche und Bitten ihrer Besucher und etablierten dadurch eine wesentliche theologische Tradition der Pilgerreise zu einem lebenden oder verstorbenen Asketen. Um die Unterschiede zwischen den Eremiten zu verdeutlichen, werden in diesem Kapitel diejenigen Eremiten, die als Ziel von Pilgern identifiziert werden können,

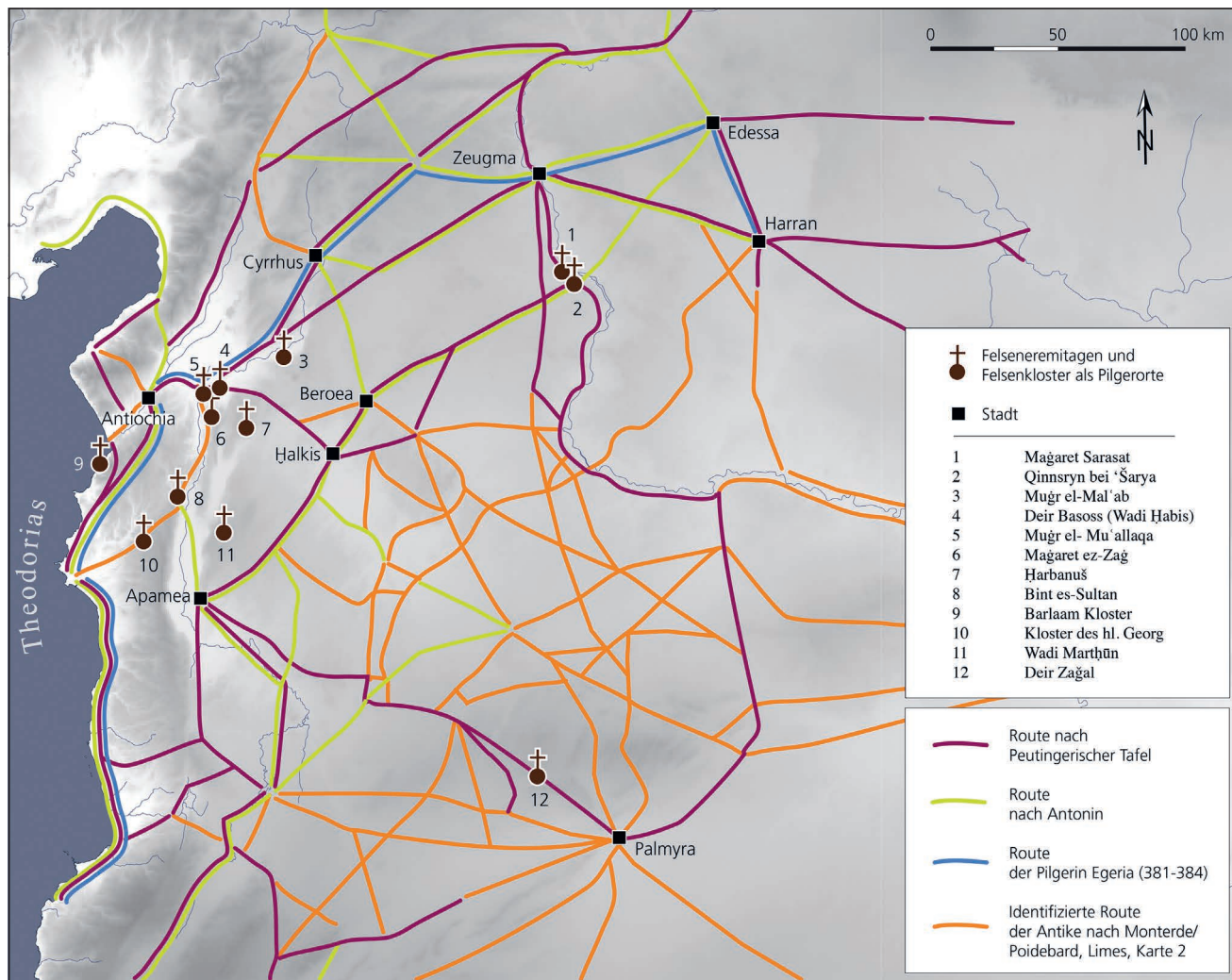


Abb. 2 Lage der behandelten Felseinsiedeleien und Felsenklöster an den Routen. – (Karte F. Abou Sekeh; Grafik M. Ober, LEIZA).

in den Mittelpunkt gerückt. Vor allem ihre asketische Praxis, die Art und Weise ihrer Verehrung und ihr Umgang mit den Besuchern stehen dabei im Vordergrund der Untersuchung.

Das dritte Kapitel (S. 45-117) beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage nach der architektonischen Gestaltung einer Felseneremitage als Pilgerziel, vor allem da literarische Hinweise fehlen. Zunächst wird die räumliche Gestaltung derjenigen Felseneremitagen beschrieben, für die archäologische Zeugnisse eines Pilgerorts nachweisbar sind. Sie besitzen Architekturelemente oder materielle Funde, die auch in anderen Pilgerzentren anzutreffen sind und sich dadurch als Pilgerstätten von Asketen identifizieren lassen. Es wird erklärt, worin die Besonderheit jener Felseneremitagen besteht, die zugleich auch Pilgerorte waren. Neben den bereits in einschlägigen Publikationen veröffentlichten Felsunterkünften der Einsiedler wird erstmals der Ort Deir Zağal in diesem Kapitel als ein wichtiges Beispiel einer Felspilgeranlage in der Wüste von Palmyra erforscht und präsentiert.

Aufbauend auf den vorherigen Kapiteln werden im vierten Kapitel (S. 119-137) Pilgerreisen zu syrischen Eremiten

und ihren Felsbehauungen untersucht und die Entwicklung eines Pilgerbesuchs skizziert, wobei es sich um individuelle oder ritualisierte und regulierte Besuche handeln konnte. Die zentrale Frage lautet hier, wie man diese Ereignisse in einem kleinen Pilgerort verfolgen und durch welche Elemente man sie nachvollziehen kann.

Aus zahlreichen Beispielen eremitischer Lebensweise im östlichen Mittelmeerraum werden im letzten Kapitel (S. 139-154) die Einsiedler aus Syrien, dem Heiligen Land und aus Ägypten, die als Pilgerziele angesehen werden, herausgegriffen. Durch diese Vergleiche lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten in Bezug auf das Verhältnis der Asketen zu ihren Besuchern herausarbeiten und anschaulich darstellen.

Ein Schlusswort und eine Zusammenfassung der Ergebnisse schließen die Arbeit ab (S. 155-160). Die in der Einleitung gestellten Leitfragen in Bezug auf die Eremiten, ihre Felseinsiedeleien und die Identifizierung der Felseinsiedeleien als Pilgerorte werden hier beantwortet. Zum Schluss veranschaulichen drei Tabellen die Hauptinformationen über das Pilgern zu den Einsiedlern der Felseinsiedeleien Syriens.

Definition der Grundbegriffe: Pilgern zu syrischen Eremiten und ihren Wirkungsstätten

Allgemeine Vorbemerkung

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

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

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

Klärung der Terminologie in Bezug auf das Eremitentum in Felsenanlagen

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

Begriffe der eremitischen Praxis

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

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

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

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

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

35 Abou Zayd, Ihidayutha 271.

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

37 Brock, Syrian Asceticism 10.

38 Vööbus, History of Asceticism I, 106.

39 Lampe, Patristic Greek Lexicon 878-879.

40 Adam, Grundbegriffe 209.

41 Kluge, Etymologisches Wörterbuch 160.

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

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

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

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

Begriffe der eremitischen Behausung

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

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

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

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

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

44 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 31.

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

46 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 548.

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

48 Severus von Antiochia, *Homilie* 51.

49 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 40.

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

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

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

52 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 4.

53 Egeria, *Pilgerbericht* 16, 2.

54 Egeria, *Pilgerbericht* 16, 3.

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

56 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 741.

57 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 23.

58 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 40.

59 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 27.

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

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

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

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

Klärung der Terminologie in Bezug auf das Pilgern

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

75 Hezer, *Travel* 367.

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

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

78 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 648.

79 Herodot, *Historien* I, 30. Der griechische Text lautet: »Αὐτῶν δὲ ὧν τούτων καὶ τῆς θεωρίας ἐκδημήσας ὁ Σόλων εἵνεκεν ἐς Αἴγυπτον ἀπῆκετο παρὰ Ἀμασιν καὶ δὴ καὶ ἐς Σάρδεις παρὰ Κροίσου«.

80 Kötting, *Peregrinatio* 8.

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

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

83 Kötting, *Peregrinatio* 8.

84 Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 932.

85 Maraval, *Lieux saints* 9-10.

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

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

88 Kötting, *Peregrinatio* 10.

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

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

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

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

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

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

Das Pilgern zu einem lebenden Eremiten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

94 Kötting, Peregrinatio 10; Hezer, Travel 368.

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

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

97 Joh. 12, 20.

98 Maraval, Lieux saints 144.

99 Flusin, Miracle 108. 117-118.

100 Kaplan, Saints en pèlerinage 250.

101 Joh. 12, 20.

102 Kötting, Peregrinatio 300.

103 Kötting, Peregrinatio 299.

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

105 Athanasius der Große, Vita Antonii 58, 61.

geschildert – ebenso möglich, den heiligen Mann schon zu seinen Lebzeiten um Hilfe und Fürsprache zu bitten, da er ja die Kraft Gottes in sich trug. Die Verehrung eines Heiligen war zugleich aber auch die Basis für den Glauben an die Heiligkeit des Ortes, an dem diese Person lebte¹⁰⁶. Die Existenz heiliger Eremiten, noch lebend oder schon verstorben, war wichtig für die Gemeinschaft der Gläubigen, da mit den Heiligtümern auch die Heiligkeit der Landschaft strukturiert wurde. In der Homilie 55 ermutigte Severus von Antiochia die Christen, die Kirche sowie die Asketen, die der Welt entsagten und deren Gebete in Form von Fürbitten für die Menschen an Gott gerichtet sind, zu besuchen. Denn, so Severus von Antiochia, »ihre Gebete« sind bei Gott wertvoll und anhand dessen konnten die Menschen geschützt werden«¹⁰⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 Kaplan, *Saints en pèlerinage* 249.

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

108 Philoxenos von Mumbuğ, *Der Brief* 458.

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

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

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

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

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

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

115 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 6.

116 Peeters, *Barlaam* 810.

117 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 16.

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

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

120 Fernández, *Símbolos* 330.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Definition: Die Felseinsiedelei als Pilgerziel

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

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

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

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

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

124 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 1, 1.

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

126 Egeria, Pilgerbericht 21.

127 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 21, 11.

128 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 54.

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

130 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 53.

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

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

133 Maraval, Lieux saints 50.

134 Frank, Klausur 1247.

135 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 60.

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

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

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

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

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

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

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

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

136 Brenk, Kultort 71-72.

137 Brenk, Kultort 70.

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

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

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

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

142 Egea Vivanco, Eufatense 253-255.

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

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

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

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

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 *ܒܪܝܐ ܕܠܩܝܡܬܐ ܕܒܢܐܝ ܕܩܝܡܬܐ* (*brih ūa birtu dl-Qiamta/abna ūa benat al-Qiama* = Söhne und Töchter der Auferstehung) und der syrische Terminus *īaḥīdāi* 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, *Érémisme* 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 Mönchums- 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 Mumbūg, *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 Mumbūğ 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 *ܩܘܕܝܫܐ* (*qudūšā* = 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 Bousnāe 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 Kyrrhus in seinem Bericht über den Eremiten Eusebios und seine Besucher keine Angaben darüber, ob diese von nah oder fern zu ihm kamen¹⁶⁸. Diese

154 Theodoret von Kyrrhus, 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 Mumbūğ, Der Brief 458-460.

158 Vööbus, Tätigkeit des syrischen Mönchtums 1-27.

159 Theodoret von Kyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 40.

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

161 Chabot, Moine Youssef 400.

162 Philoxenos von Mumbūğ, Der Brief 466.

163 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 93.

164 Theodoret von Kyrrhus, 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 Kyrrhus, 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 Cyrrhus, 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 und Joasaph; Dölger, Der Griechische Barlaam-Roman; Wessel, Barlaam 497-499; Toumpouri, Barlaam and Joasaph 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 (فتتم) في ارادتك وهواك ثم سار الى البيت المقدس ولم يصحب احد حتى كانه 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) فسالهم 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 وتكون السباطين وتظهر فيه اسم سيدنا يسوع المسيح وباركه الملك 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 اثر الدبايح (اثر الذبايح) واللبان في مجامر الذهب والفضة واطفال قد دبحو ليحرقون قدماه 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 قايلاً ايها الرب يسوع المسيح اعطيني قوه وعلامه صالحه ليذبح اسمك في هذا الجبل واكثر قوه الملوك الظغاه وبدد اصنامهم واعطي النصره لعبيدك المسيحين بقوة 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 الشهيد في ذلك المكان وبني 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).

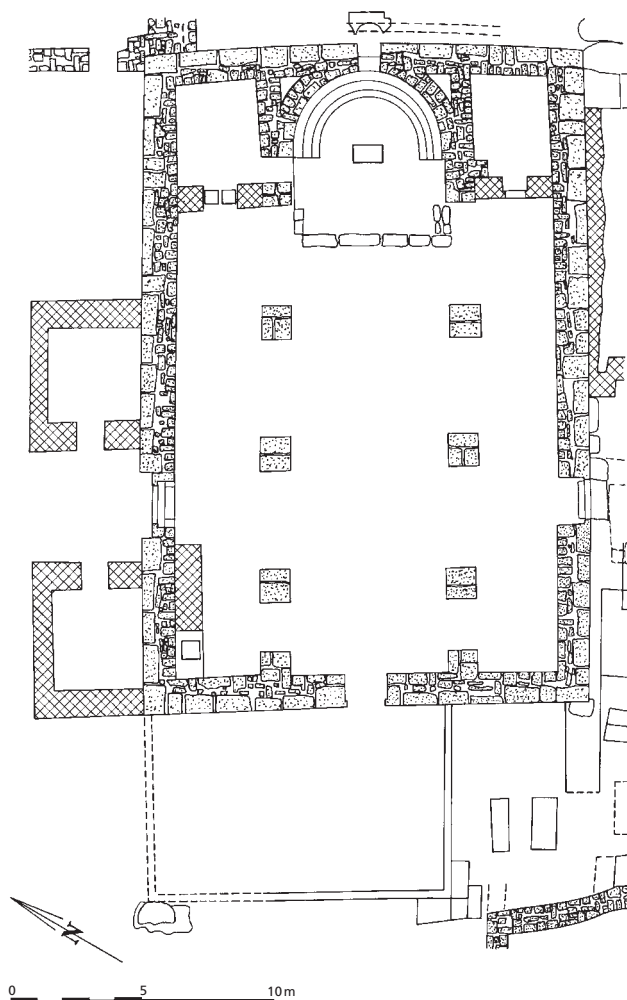
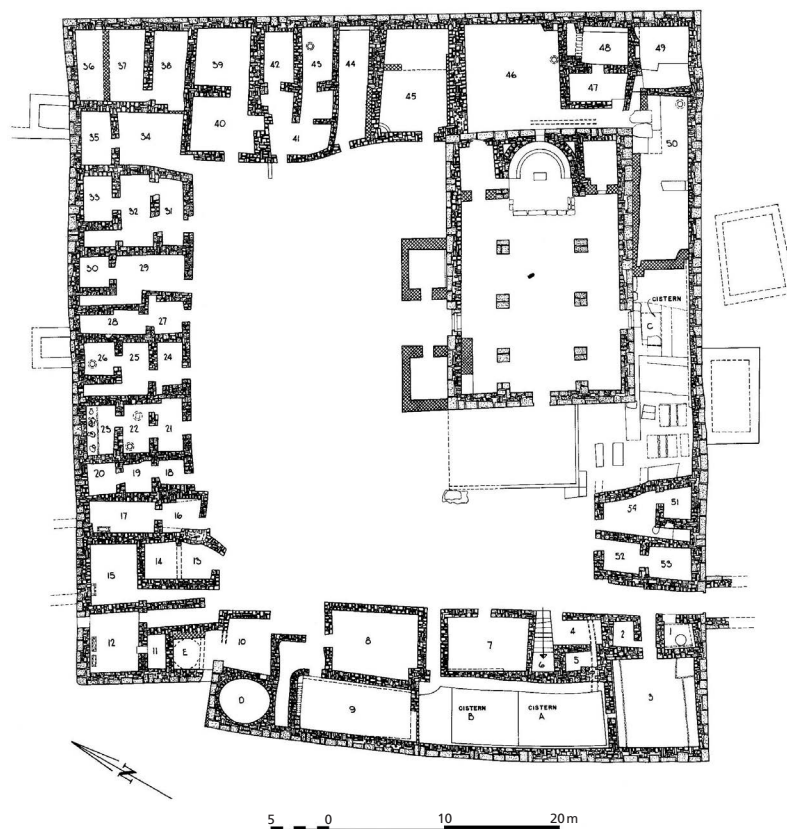


Abb. 4 Barlaam-Kloster. Grundriss der Gesamtanlage. – (Nach Djobadze, Archaeological Investigations, Plan C).



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 Baalam.

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 Baalam 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 Bestattungskapelle 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'an 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: »وانتقلت نفسه الى ما راه (راه) قد اعد لها وبقي جسده مدفون في دير يشفي الامراض ويعمل العجايب 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 hilfeschuchenden 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/Bor-di/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(ιό)C) (*lēsous 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 ΝΙΚΑ) (*lēsous 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'ân 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 Theodosiupolis, 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 unerkant 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 Cyrrhus-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-

rus 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'an 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 Einsamkeitssort des Zebinas erwähnte der Verfasser seiner Vita Niara, das heutige Nyarra in Nordsyrien, das ca. 6km nordöstlich von 'Azaz und ca. 14km 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; Gatiér, 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.

»Die Leute aber, die in großer Zahl gläubig zu mir kommen, kann ich nicht abweisen.«²⁵⁰

Gregor von Tours berichtet, dass Dometios sich vor allem deshalb besonders um Kranke kümmerte, weil er selbst an Krankheiten und Schmerzen gelitten habe²⁵². Aus diesem Grund war er nicht nur zu Lebzeiten, sondern auch nach seinem Tod immer bereit, den Menschen zu helfen²⁵³. Severus von Antiochia erläuterte ebenfalls, wie die Wundertaten erklärbar seien. Die Besucher des Dometios hätten an seine Heiligkeit geglaubt und ihm vertraut, da sie im Prinzip an Jesus glaubten, der der Gott des Einsiedlers war:

»Und wie in einem spirituellen Feuer sind sie (die Kranken) durch die Gesundheit erglüht, gereinigt, verbessert und nach außen freudestrahlend zurückgeschickt, während sie (die Kranken), wenn sie übernachteten, Jesus, den Gott der Märtyrer, selbst anbeteten.«²⁵⁴

Dometios: ein Heiliger Märtyrer als Pilgerziel

Der antiochenische Historiker Johannes Malalas berichtete, wie Dometios ums Leben kam. Als Kaiser Julianus Apostata

»Ich habe seit langer Zeit Gott meine Seele und meinen Leib überantwortet und mich in dieser Höhle eingeschlossen.«²⁵⁶

Die Entdeckung des Dometios-Grabes bzw. seiner Höhle geschah durch eine Wundertat: Zwei Jahre nach seinem Tod soll es durch einen Zufall wiederentdeckt worden sein, nachdem sich ein Kamel dort am Fuß verletzt hatte und geheilt wurde. Daraufhin wurden die Gebeine des Dometios am 5. Panemos (Juni) 365 in der Kirche des Parten Landguts, acht Meilen von Cyrrhus entfernt, beigesetzt²⁵⁸.

Eine große Zahl von Menschen suchte ihn zu Lebzeiten in seiner Höhle auf. Aber nach seinem Tod besuchten die Gläubigen die Kirche, in der seine Gebeine beigesetzt worden waren, da seine Wunderkraft mit seinem Tod nicht endete. Seine göttliche Gnade verteilte er an jeden, der seine Hilfe benötigte: Männer und Frauen, Junge und Alte, Kranke und Gesunde. Er soll Brüche und Lähmungen, namentlich am Oberschenkel, behandelt und geheilt haben²⁵⁹, wie Severus von Antiochia erklärt:

»[...] und man kann sehen, wie Leute von jedem Geschlecht und Alter sich gemischt auf den Boden legen.«²⁶⁰

Zahlreiche Gläubige begaben sich jedes Jahr an seinem Gedenktag in die Kirche, in der seine Reliquien aufbewahrt wurden²⁶¹. Severus von Antiochia liefert einige Beispiele für Heilungswunder des Dometios an diesem Tag:

»Während manchmal das Stöhnen eines kranken Greises aufhörte, als er geheilt wurde, wurde der Schrei eines Jünglings oder die klägliche Beschwerde eines kleinen Kindes als Antwort gehört; und eine Frau, oft ihre Mutter, weinte wegen ihnen, riss ihr Kleid herunter, schlug sich auf die Brust, riss sich die Wangen auf, beugte sich über den Kranken, will die Krankheit auf sich selbst nehmen, ohne Erfolg und schließlich mischt sie unter die Tränen ein

257 Malalas zufolge fand im Jahr 363 ein Gespräch zwischen Dometios und Kaiser Julianus Apostata statt, als dieser in den Krieg gegen die Perser zog. Vgl. Malalas. Weltchronik 13, 20; Chronicon Paschale 550; Peeters, S. Dometii 21, 314.

261 Peña gab den 23. März als Namenstag des Dometios an, während Delehaye ableitete, dass in Cyrrhus ein Feiertag zu Ehren eines Märtyrers am 14. eines Monats stattfand, ohne den Monatsnamen anzugeben, und dass dieser vielleicht zu Dometios gehört. Der Namenstag ist in den Schriftquellen nicht klar überliefert, obwohl Severus von Antiochia eine interessante Homilie darüber hielt. Vgl. Delehaye. *Origines* 192: Peña. *Lieux de pèlerinage* 26.

Gebet und bittet den Märtyrer selbst mit einem Zettel mit einer Fürbitte bei ihrem Gesuch zu helfen.«²⁶²

Manche Kranke begnügten sich jedoch nicht mit einem Besuch in der Kirche sondern übernachteten auch dort, damit ihr Wunsch vom Heiligen erfüllt werden konnte²⁶³. Aus einer Erzählung des Gregor von Tours geht hervor, dass nicht nur Christen die Hilfe des Märtyrers verlangten, sondern auch Leidende aus anderen Religionen. Ein Jude, der Schmerzen in der Hüfte hatte, wollte in der Kirche des Dometios schlafen und von ihm die Heilung erleben. Da er kein Christ war, durfte er nicht in der Basilika übernachten, sondern musste vor ihren Pforten die Nacht verbringen. Aber man ließ in dieser Nacht Lampen für ihn anzünden. Der Jude verbrachte die Nacht in ständiger Zwiesprache mit Dometios und sagte zum Heiligen:

«Ich weiß tatsächlich, oh glorreicher Märtyrer, dass meine Augen weiß durch die Augenbinde des Gesetzes geblendet sind, und dass du mich nicht mit deiner Gnade befriedigen wirst. Allerdings komme ich bettelnd zu dir und erbitte deine Hilfe, damit du zuerst die Krankheit des Körpers wegnimmst, und mich dann aus dem Unglauben reiest.»²⁶⁴

Der Märtyrer ließ ihn nicht lange warten. Er erschien in der gleichen Nacht und befahl ihm, dass er gesund werde und wohlbehalten nach Hause zurückkehre. Gregor von Tours überlieferte weiterhin, dass andere christliche Kranke diese Gnade vom Dometios leider nicht bekommen konnten und dass der Grund dafür in ihrem schwachen Glauben bestand²⁶⁵.

Außer den Schwerkranken kamen auch Menschen, die des Lebens müde waren, um vor seiner Ikone zu stehen und um mit ihm zu reden bzw. zu meditieren. So erlangten sie geistige Reinigung. Severus von Antiochia bezeichnete die Kirche des Dometios als ein Krankenhaus für alle Leidenden²⁶⁶.

Die Kirche des Dometios²⁶⁷

Die Kirche soll sich laut der Vita des Dometios im Dorf Parten, in dem er seinen spirituellen eremitischen Übungen nachgegangen ist, befunden haben²⁶⁸. Die Lage des Dorfes ist noch nicht bekannt. Der Rede des Severus von Antiochia ist zu entnehmen, dass sie keine besonders geschmückte Basilika war, wie andere mit Marmor verzierte Kirchen, und dass die Faszination der Gläubigen nicht von materiellen Dingen abhängig war. Obwohl sie vermutlich ärmlich gestaltet war, ereigneten sich dort Wundertaten, die vielleicht als Malereien an den Wänden dargestellt wurden²⁶⁹.

»Während die Kapellen der anderen Märtyrer tatsächlich mit weißen Marmorplatten, Decken, Becken und Mosaikwürfeln in verschiedenen Farben, die auf dem Boden glänzen und strahlen, versehen sind, ist dieses ehrwürdige und entzückende Haus des Dometios mit aussagekräftigen Bildern von Kranken, die öffentlich vor den Augen aller ausgestellt wurden, geschmückt.«²⁷⁰

Verehrung des Dometios

Dometios ist ein Heiliger der syrischen Kirche. Sein Namens- tag wird jährlich am 5. Juli gefeiert²⁷¹. Seine kultische Hoch- schätzung wurzelt sehr tief in Nordsyrien, wie archäologische Befunde, vornehmlich epigraphische Quellen aus dem 5.- 6. Jahrhundert, belegen. In zahlreichen Inschriften steht sein Name meist allein als persönlicher Fürsprecher oder neben anderen Heiligen. Zu nennen sind: die Anrufungsinschrift am Sturz der Klosterkirche von Kafer Fenše²⁷², die Inschrift auf ei- nem Fußbodenmosaik des Martyrions in der Julianus-Basilika in Brad²⁷³ und die Inschrift am Türsturz des Martyrions in Mu'alaq im Ġabel Hass²⁷⁴.

Die Anrufung des Dometios ist darüber hinaus auch auf einem profanen Gebäude anzutreffen. Auf einem Relief, das sich an der Terrasse eines Hauses im Dorf Kafer 'Aruq befindet, wurde die Unterstützung von Dometios und anderen Märtyrern und Heiligen Syriens erbeten (**Abb. 5**).

262 Severus von Antiochia, Homilie 51, 373; eigene Übersetzung. Der syrische Text lautet:

[illegible]

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

264 Gregor von Tours, *Martyrs* 100, 164; eigene Übersetzung. Der lateinische Text lautet:

*Seio, me quidem, gloriose martyr, legis velamine obeaeacatūm, cui tu in-
pertire miseriecor diamdedigneris; sed nunc ad te confugio et supplex tuā
misericordiam posco, ut, aversa prius infirmitate corporea, languorem mere-
dilitatis.*

265 Gregor von Tours, *Martyrs* 100, 164.

266 Severus von Antiochia, Homilie 51, 371.

267 Delehaye, Origines 192.

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

269 Gegenstände, die aus Dankbarkeit gespendete Votivgaben sind, sind in mehreren Pilgerstätten Syriens, an denen Wunder geschehen sein sollen, noch sichtbar: z. B. Körperteile wie Hände oder Füße etc. im Kloster el-Seideh von Seidnaya und im Kloster der hl. Thekla in Ma'lula nördlich von Damaskus. Aus Mangel an Erforschung dieser Materialien, die sich in immer noch verwendeten Kultorten und noch bewohnten Klöstern befinden, lässt sich kein Rückschluss ziehen, auf welche Epoche sie zurückzuführen. Vgl. Kötting, Peregrinatio 399; Fartacek, Pilgerstätten 111 Abb. 49-50; eigene Beobachtung.

270 Severus von Antiochia, Homilie 51, 371, eigene Übersetzung. Der syrische Text lautet:

[illegible]

271 Baudot, *Vies des saints* 111; Fiey, *Saints syriaques* 70.

272 Butler, *Early churches* 151; Mattern, *Villes mortes* 103; Jalabert/Mouterde, *IGLS* 608.

273 Lassus, Sanctuaires 172.

274 Prentice, Greek and Latin 3. 334; Jalabert/Mouterde, IGLS 274.

»+Ἐπὶ τοῦ δεσ[πότη(ου)] τῶν οὐ [...]ουμ(ένων) Φ] λ(αοῦ)ίου Ἰουστίνου Αὐγούστ(ου) παρεσχήθη ὑμῖν εἰς προσφύγιον τῶν ἀγίων Εἰᾶς (?) (καὶ) Ἀνδρέου (καὶ) Δομετίου <ἰ>νδ(ικτιώνος) 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 eingeraht²⁷⁷. 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 geographischen 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 Julianos 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 Psalmengesang 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.

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 Ärtztag am 15. Freitag nach der Erscheinung des Herrn (Ephiphania) wird seiner gedacht³¹⁴.

Simʿān der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges³¹⁵

Theodoret von Cyrrhus ist der Einzige, der über Simʿān 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 Simʿān des Älteren, Einsiedler des Amanusgebirges

Simʿān 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.

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

Simʿān der Ältere, Einsiedler des Amanusgebirges: ein lebender Eremit als Pilgerziel

Theodoret schildert, dass Simʿān 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. Simʿān 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 Simʿān 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 Simʿān 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 Simʿān dem Protostylen, der auch Simʿān der Ältere genannt wird, wird in der vorliegenden Arbeit Simʿān 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 Simʿān 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-Malʿab* 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: Gadanas 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, empfingen 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 **בית שמש** (*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.

Felseinsiedeleien als Pilgerorte

Allgemeine Vorbemerkung

Auf der Grundlage schriftlicher Quellen wurde im Kapitel zuvor die eremitische Praxis der syrischen Einsiedler und ihr Kontakt zu den Pilgern vorgestellt. Es folgt nun die Untersuchung der archäologischen Quellen. Hauptfragen sind: welche Felsbehauungen können als Orte eremitischer Praxis identifiziert werden und welche Spuren haben Besucher und Pilger dort hinterlassen?

Gestaltung der eremitischen Felsenanlage

Die meisten Eremiten lehnten alle Formen freistehender Gebäude ab. Ihnen genügte zunächst eine natürliche oder künstlich in den Fels gemeißelte Felseinsiedelei als Unterkunft³⁴⁴. Die Unterbringungsbedingungen unterscheiden sich vor allem dadurch, ob ein Eremit allein oder in einer eremitischen Gemeinschaft lebte. Aus diesem Grund soll hier ein kurzer Überblick über die Charakteristika der syrischen Felseneremitagen und über das technische Vorgehen zur Aushöhlung eines Felsenraums gegeben werden.

Technische Aspekte einer einsiedlerischen Felsenanlage

Die Gestaltung einer Felseinsiedelei hatte gänzlich andere Anforderungen zu erfüllen als die eines freistehenden Gebäudes. Anders als bei der Errichtung eines Gebäudes dürfte in vielen Fällen keine Rücksicht auf die Statik eines Felsenraums genommen worden sein und auch nicht auf dessen mögliche Erweiterung³⁴⁵. Diese waren durch die natürlichen Gegebenheiten von vornherein festgelegt. Ein weiterer Unterschied

besteht darin, dass es bei einer Beschädigung keine Möglichkeit gab, einen Arbeitsschritt rückgängig zu machen³⁴⁶.

Das Aushöhlen eines Raumes aus dem vorhandenen Gestein erfolgt, indem man Steinmaterial entfernt³⁴⁷. Im Grunde genommen befreit der Baumeister, der ein Mönch sein konnte³⁴⁸, zuerst eine Öffnung vom vorhandenen Material, um davon ausgehend den Raum bzw. die Räume aushöhlen zu können. Um die horizontale Ausrichtung einer Raumdecke sowie eines Raumbodens gewährleisten zu können, wird eine Setzwaage benutzt. Ganz zum Schluss erfolgen Glätt- und Feinarbeiten³⁴⁹. In Sonderfällen, wenn die Eremitage aus einem oder mehreren Stockwerken besteht, wird sie von oben nach unten gemeißelt³⁵⁰. Auf diese Weise entsteht zunächst das Obergeschoss. Zur Aushöhlung mehrstöckiger Eremitagen gibt es zwei Möglichkeiten: Die erste Möglichkeit besteht darin, dass die Ausarbeitung der Obergeschossebene zunächst weitestgehend fertiggestellt wurde³⁵¹. Erst danach kann der Baumeister mit den Arbeiten am darunter liegenden Geschoss beginnen. Diese Methode wurde in vielen antiken Felsenanlagen bevorzugt angewendet³⁵². Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass das Aushöhlen aller Stockwerke gleichzeitig geschah. Die Geschwindigkeit der Arbeiten hing stark von der Beschaffenheit des Gesteins ab, in das die Eremitage gehauen werden sollte³⁵³.

Die Aushöhlungstechnik hat sich im Gebiet des östlichen Mittelmeeres über eine längere Zeit hinweg nicht verändert. Die archäologischen Befunde in Kappadokien und Petra belegen, dass sich die Aushöhlungstradition eines Felsenraums in byzantinischer Zeit von älteren Methoden nicht unterscheidet³⁵⁴. Allerdings sind die Aushöhlungswerkzeuge, insbesondere die Spitzhacke, unterschiedlich. Denn anhand der Werkzeugspuren im Tuff der Wände und Decken einer Felsenanlage lässt sich erkennen, welcher Epoche sie angehören. So wurde beispielsweise eine aus Metall bestehende

344 Grossmann/Dey, Mönchtum 1064.

345 Weißbrod, Gräber 10.

346 Rodley, Cave monasteries 224.

347 Asutay-Effenberger, Tempelanlagen 7; Weißbrod, Gräber 10.

348 Die Herstellung einer Felseinsiedelei durch den Eremiten selbst lässt sich durch archäologische Zeugnisse belegen. Eine kappadokische Wandmalerei zeigt einen Mönch, der seine Felsenzelle meißelt, vgl. Thierry, Cappadoce 17. Darüber hinaus wird auch in historischen Schriftquellen darauf hingewiesen, dass ein Asket seinen Rückzugsort selbst baute, vgl. Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 3, 49-50.

349 Bessac, Travail de la pierre 57.

350 Um einen Eingang zu öffnen, muss man ein Baugerüst benutzen. Die Verwendung eines festen Baugerüsts vom Boden bis zur gewünschten Ebene ist nicht möglich gewesen und auch nicht nachgewiesen. Dagegen ist ein bewegliches und aus Seilen bestehendes Baugerüst durch Löcher in den Wänden des Felsgesteins, die neben und oberhalb der Durchgänge immer noch sichtbar sind, belegt. Vgl. Bessac, Travail de la pierre 54.

351 Bessac, Construction en pierre 575.

352 Bessac, Travail de la pierre 122.

353 Bessac, Travail de la pierre 132-135.

354 Giovannini, Landschaft 70; Bessac, Construction en pierre 575.

Spitzhacke aus byzantinischer Zeit im Grab Nr. 396 (sog. unvollendetes Grab) in Petra (Jordanien) entdeckt. Dieser Gerätetypus ist bei den heutigen Bewohnern der Ruinen unbekannt. Er unterscheidet sich auch von Spitzhacken in der Antike. Da Spuren dieser Hacke häufig zusammen mit byzantinischen Graffiti an mehreren Orten Petras vorkommen und da die Spuren an den Felswänden zur Spitze der Hacke aus Grab 396 passen, konnten die Forscher nachweisen, dass die Hacke auf die spätantik-frühbyzantinische Zeit zurückgeht³⁵⁵.

Gestaltung einer Felseneremitage und Hauptbestandteile eines eremitischen (Felsen-)Komplexes

Die Entwicklung des syrischen Eremitentums in den Felsenklöstern lässt sich sowohl anhand einiger archäologischer Nachweise als auch anhand von Schriftquellen des 5. und 6. Jahrhunderts nachvollziehen.

Da Untersuchungen das Thema allerdings nur teilweise oder oberflächlich behandeln, lassen sich einige Fragen der vorliegenden Arbeit nicht vollständig klären.

Entwicklung der eremitischen Felsarchitektur

Eine asketische Felsbehauung kann aus einem oder mehreren Räumen, wie Wohn-, Arbeits- und Gebetsräumen bestehen, in denen der Mönch seinem täglichen Leben nachkam. Unabhängig von Form und Größe der Einsiedlerhöhle oder davon, ob es sich um eine natürliche oder künstliche Felshöhle handelte, war sie in der Regel schmucklos und zeichnete sich durch große Bescheidenheit aus.

1. Bei der ursprünglichsten und einfachsten asketischen Unterbringung handelt es sich um eine natürliche Felshöhle, die meist sehr weit von menschlichen Siedlungen entfernt liegt, wie etwa auf einem Berg oder in der Einöde. Sie ist für einen alleinlebenden Anachoreten geeignet und häufig nur mit dem Nötigsten zum Leben ausgestattet. In den überwiegenden Fällen besitzen die von Asketen bewohnten Höhlen nur einen Eingang und in einigen Fällen ein Fenster in der gleichen Felswand. Dadurch bekam der dort lebende Asket Licht und Nahrung. Diese Merkmale werden nicht nur durch archäologische Befunde, sondern auch durch schriftliche Quellen bestätigt.

»Es gab ein Fenster in der Tür, durch das er sein Brot erhielt und sich mit den Besuchern unterhielt und sie tröstete.«³⁵⁶

In den meisten Fällen waren die Felseinsiedeleien kaum eingerichtet. Die Einsiedelei von 'Ain ez-Zarqa in der Region von Apamea besteht aus zwei spartanisch eingerichteten Felsräumen. Der eine besitzt eine Grundfläche von ca. 4 m × 2 m und ist etwa 2,5 m hoch, die Grundfläche des anderen beträgt ca. 2,5 m × 1,5 m. Beide Kammern sind durch eine Türöffnung miteinander verbunden³⁵⁷.

Ein anderes Beispiel ist die natürliche Felsbehauung der Eremitage von Harbanuš. Diese ist nur mit einem steinernen Bett ausgestattet³⁵⁸.

2. Die Aufnahme von Schülern durch die Eremiten erforderte eine Erweiterung der Felshöhlen um mehrere Räume. Als Folge entstand allmählich eine neue koinobitische Felsunterkunft, in der der Gründer und seine Schüler zusammenlebten. Es handelte sich dabei meist um eine sehr kleine Eremitensiedlung, in der sich selten eine isolierte Zelle finden lässt. Als Beispiele hierfür sind die kleinen Felsenklöster von Šaṭ el-'Alie in der Region von Apamea³⁵⁹ sowie Šaṭ el-Rafie und die Eremitage von Tuğar Şagira in der Euphrat-Region anzuführen³⁶⁰. Gleiches gilt auch für ein anfänglich noch kleines Kloster, in dem Mönche ihren spirituellen Übungen gemeinsam nachkamen. Es wurde mit Wohnräumen, Gräbern, gelegentlich einem Gebetsraum und manchmal einer separaten Mönchsklausur versehen. In diesem Fall ist festzustellen, dass die separate Mönchsklausur ein Teil der koinobitischen Gemeinschaft war. Die Eremitage des Wadi el-Ruhban im Hermongebirge besitzt lediglich drei in den Fels gehauene Wohnräume, wohingegen sich mehrere Gräber in anderen Felsformationen an beiden Seiten des Tals befinden (Taf. 44a-b; Abb. 6-7)³⁶¹.

3. In der weiteren Entwicklung des eremitischen Gemeinschaftslebens steht noch eine andere asketische Lebensform, nämlich das Leben in einer sogenannten Laura. Hier zog sich nicht nur ein Anachoret in einen eigenen Raum zurück, sondern mehrere Anachoreten lebten, unter der Woche jeder für sich, separat in eigenen abgeschiedenen Räumen. Sie versammelten sich nur einmal wöchentlich, in der Regel am Samstagabend, und verbrachten die Zeit bis zum Sonntagnachmittag zusammen in der Klosterkirche und im Versammlungsraum, um zu beten und ihre asketischen und spirituellen Erfahrungen auszutauschen. Unabhängig davon, ob es sich um ein errichtetes Gebäude oder ein Felsenkloster handelte, wurde diese eremitische Tradition häufig in spätantik-frühbyzantinischer Zeit praktiziert. Es sind zahlreiche archäologische Zeugnisse hierfür bekannt und sie beschrän-

355 Bessac, Travail de la pierre 41 Fig. 20-21a.

356 Callinicos, Hypatios 13,1; eigene Übersetzung. Der griechische Text bei Bartelink lautet:

»θυρίδος δὲ μικρὰς οὐσας ἐν τῇ θύρᾳ δι' αὐτῆς τὸν ἄρτον παρὰ μίαν ἐλάμβανεν καὶ δι' αὐτῆς συντυγχάνων ὠφέλει τοὺς παρόντας.«

357 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JW 36; Peña, Colonias 430.

358 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 108-109.

359 Peña, Colonias 430-431.

360 Egea Vivanco, Eufatense 280-285.

361 Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon 250-253; Abou Sekeh, Eremiten der Höhlenklöster 97-99.

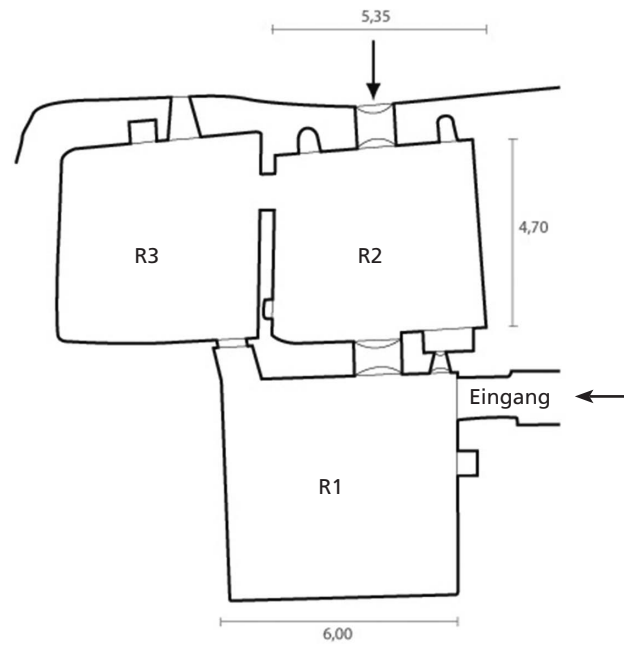


Abb. 6 Wadi el-Ruhban, Wohnräume, Grundriss. – (Nach Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon Pl. 1).

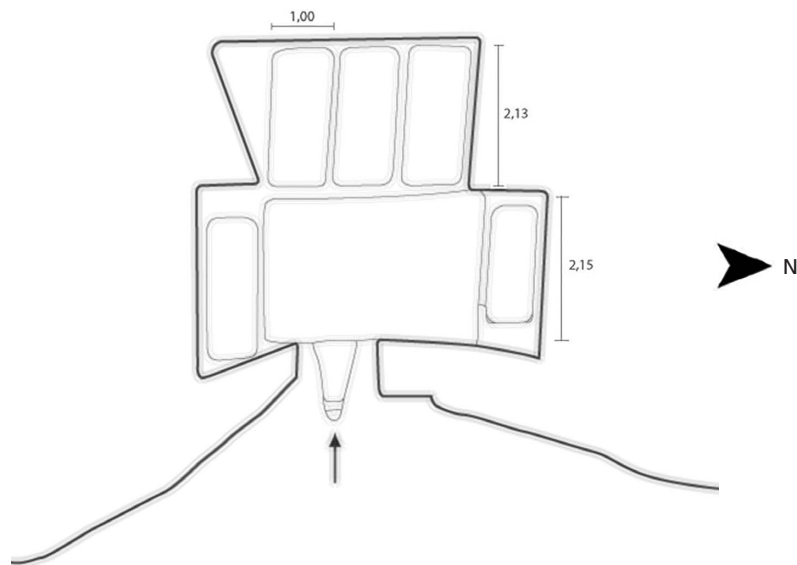


Abb. 7 Wadi el-Ruhban, Grabraum, Grundriss. – (Nach Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon Pl. 2).

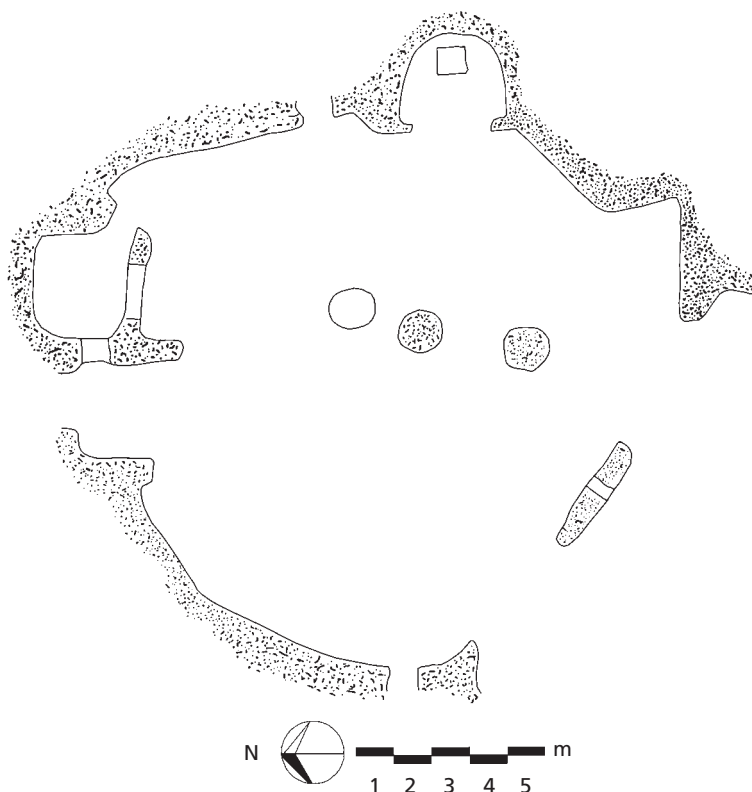


Abb. 8 Tūr 'Abdīn, Kloster Mar Stephanos, Klosterkirche, Grundriss. – (Nach Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, Fig. 32).

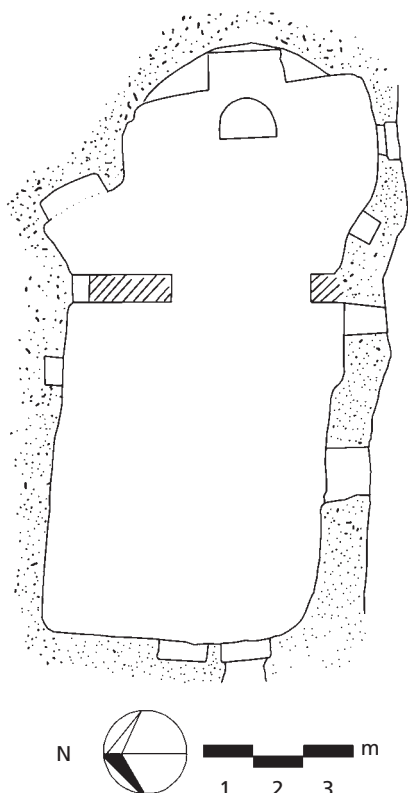


Abb. 9 Deir al-Za'frān – Marienkloster, Klosterkirche, Grundriss. – (Nach Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, Fig. 39).

ken sich nicht nur auf die syrischen Provinzen, sondern finden sich auch in anderen Regionen des byzantinischen Reichs. Als Beispiele für gebaute Lauren wären hier zu nennen: Ed-Deir (5.-6. Jh.) und Deir Nawa (6. Jh.) im Ḥauran-Gebiet Südsyriens und auch Deir el-Feradis in Zentralsyrien (Anfang 7. Jh.)³⁶². In Bezug auf die syrischen Felsenklöster sind in der Forschung bisher nur wenige klösterliche Lauren bekannt. Darunter sind Deir el-Šerubim nahe Šeidnaya (6. -Anfang 7. Jh.) und Deir Mar Musa nordwestlich von Damaskus zu nennen³⁶³. Sie enthielten jeweils mehrere nebeneinander gereiht oder isolierte Höhlenräume, die die Zurückgezogenheit ermöglichten³⁶⁴. Weiterhin sind zu nennen die Laura des al-Mu'allaqah-Klosters im Wadi Jebâra in Jordanien (4.-5. Jh.)³⁶⁵ und die Laura des Sabas-Klosters im Heiligen Land (5. Jh.)³⁶⁶.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die spätantik-frühbyzantinischen Felseinsiedeleien Syriens in drei Formen anzutreffen sind. Die schriftlichen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts, vor allem die Mönchsgeschichte des Theodoret von Cyrrhus, berichten über die beiden erstgenannten Formen, während die Textquellen des 6. Jahrhunderts, z.B. der Leimon des Johannes Moschos, über die Eremiten der Lauren

³⁶² Butler, *Early churches* 84. 110; Griesheimer, *Kellia* 177-198.

³⁶³ Westphalen, *Deir Mar Musa* 99-126.

³⁶⁴ Castellana/Di Bennardo/Fernández, *Mar Touma* 51-65; Abou Sekeh, *Eremiten der Höhlenklöster* 101-102.

³⁶⁵ Villeneuve, *Al-Mu'allaqah* 115-121.

³⁶⁶ Patrich, *Saint John* 315-337.

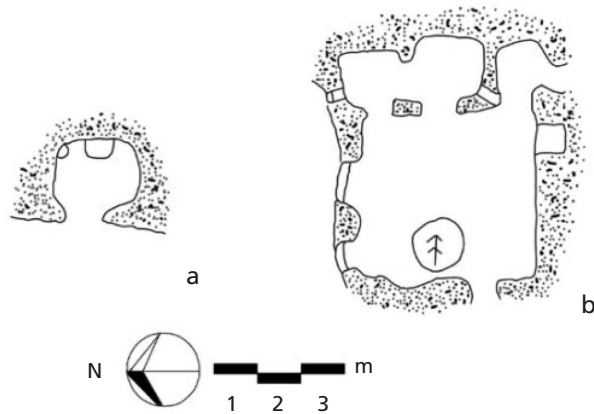


Abb. 10 Tūr 'Abdīn, Ḥabis I. **a** Gebetsraum. – **b** Eremitenklause, Grundriss. – (Nach Wießner, *Christliche Kultbauten* 3, Fig. 20).

berichten³⁶⁷. Die archäologischen Hinterlassenschaften der syrischen Lauren gehen meist auf das 6. Jahrhundert und den Beginn des 7. Jahrhunderts zurück, während die frühesten Lauren des Heiligen Landes bereits im 4.-5. Jahrhundert entstanden. Daraus lässt sich möglicherweise schließen, dass die beiden frühen Formen Vorgänger der dritten Form (der Lauren) waren. Im 6. und 7. Jahrhundert existierten dann alle genannten Formen zeitgleich nebeneinander.

Die einzelnen Räume und Bestandteile der eremitischen Felsenanlagen

Die eremitische Felsenkirche

Ursprünglich fand das Gebet eines Einsiedlers in der Höhle statt, in der er auch lebte³⁶⁸. Etliche Felseinsiedeleien, wie die Höhleneremitage von el-Wardiat³⁶⁹, die Ermitage von Rif el-'Alie und die Ermitage von 'Ain ez-Zarqa³⁷⁰, verfügen über eine in den Fels gemeißelte Wandnische. Diese befindet sich in den meisten Fällen in der Ostwand und war der Ort, an dem wahrscheinlich der dort lebende Einsiedler seine Gebete verrichtete³⁷¹.

Während in einigen asketischen Siedlungen anfangs kein spezieller Platz für das Gebet vorhanden war, wurden andere Siedlungen später mit einem kleinen Gebetsraum oder mit einem Altar ausgestattet (**Abb. 8-10**)³⁷². Einige weitere Höhleneremitagen besaßen eine Felsenkirche für die asketische Gemeinschaft und einen Raum, der für Versammlungen der Eremiten diente³⁷³.

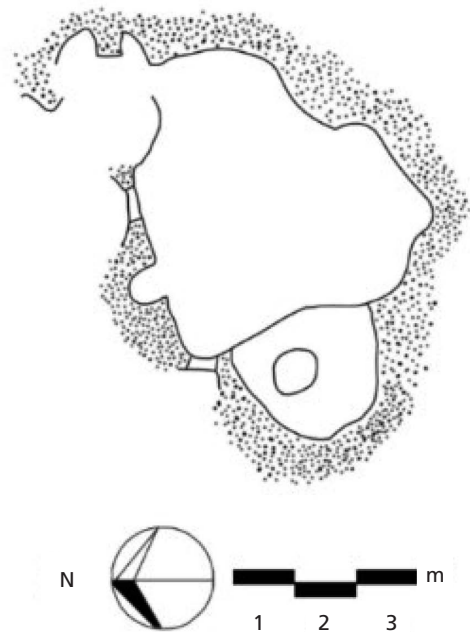


Abb. 11 Tūr 'Abdīn, Ḥabis II, Eremitenklause, Grundriss. – (Nach Wießner, *Christliche Kultbauten* 3, Fig. 21).

Im Gebetsraum des Ḥabis II, einer Felseneremitage in Tūr 'Abdīn, wurde eine Art Altar (ca. 0,73 m × 0,42 m) aus dem Felsen vor einer in der Ostwand befindlichen Wandnische gemeißelt (**Abb. 11**)³⁷⁴.

Die eremitische Felsenkapelle des Gerasimus-Klosters im Heiligen Land, bestehend aus vier Felseinsiedeleien, besaß eine kleine Bogennische in der Ostwand³⁷⁵. Mit ähnlichen Wandnischen sind die Gebetsräume der ägyptischen Eremitagen von Esna ausgestattet³⁷⁶.

Kleine Felsenkirchen befinden sich auch in anderen asketischen Felsensiedlungen. Hierbei unterscheidet man zwischen mehreren Formen, die vom jeweiligen asketischen Komplex abhängen. Beispiele hierfür sind die einschiffige Felsenkirche der Einsiedelei von Mağaret el-Ḥamra in der Region von Apamea³⁷⁷, die Mar Stephanos-Klosterkirche (**Abb. 8**)³⁷⁸, die Kirche des Marienklosters im Tūr 'Abdīn (**Abb. 9**)³⁷⁹ und die eremitische Felsenkirche von Bdama³⁸⁰. Einen ähnlichen Grundriss wie die eremitischen Felsenkirchen Syriens haben beispielsweise die Felsenkirche der Ermitage des Johannes von Abbot in Südjudanien und die Felsenkirche des Ed-Deir in der Wüste von Judäa³⁸¹.

367 Johannes Moschos, *Leimon* 1.

368 Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 2, 38; 20, 130.

369 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW* 34.

370 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW* 35-37.

371 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW* 34.

372 Johannes Moschos, *Leimon* 1, 10.

373 Johannes Moschos, *Leimon* 1, 1.

374 Wießner, *Christliche Kultbauten* 3, 91 Fig. 20a.

375 Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 147 Fig. 75.

376 Sauneron/Jacquet, *Les ermitages* 1 Fig. 25.

377 Peña, *Colonias* 432-433.

378 Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, 132 Fig. 32 Abb. 74-75.

379 Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, 163 Fig. 39 Abb. 100-101.

380 Castellana, *Luoghi* 164.

381 Hirschfeld/Schmutz, *Historisch-geographische Entwicklung*, Abb. 11; MacDonald, *Hermitage of John the Abbot* Fig. 2.

Die Felsenkirche hat ein eigenes Charakteristikum. Um die eremitischen Felsenkirchen zu verstehen, müssen zwei Ebenen behandelt werden, die eng miteinander verbunden sind: die liturgische Funktion und die architektonische Gestaltung. Anschließend sollen sie den freistehenden gebauten syrischen Klosterkirchen gegenübergestellt werden.

Liturgische Ausstattung und ihre Funktion

In den eremitischen Felsenkirchen ist verhältnismäßig wenig Material aus archäologischen und literarischen Quellen greifbar. Dieses Problem betrifft allerdings ebenfalls die spätantik-frühbyzantinischen freistehenden gebauten Kirchen Syriens.

Die Apostolischen Konstitutionen setzten voraus, dass der syrische Kirchenbau nach Osten gerichtet sein und Pastophorien besitzen muss, die die Apsis flankieren³⁸².

»Und als erstes, ein längliches Haus, orientiert nach Osten. Beide Seiten hatten die Pastophorien nach Osten. Und es sah wie ein Schiff aus.«³⁸³

G. Descoedres widmet der Frage ein Kapitel in seinem Buch »Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen«³⁸⁴. Gemäß dieser Studie sind die Apsisnebenräume seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im syrischen Kirchenbau, vor allem in Nordsyrien, belegt. Da sie keine nach Osten gerichteten Räume sind, nimmt Descoedres an, dass die Eucharistiefeier nicht in den Pastophorien vorgenommen wurde. Das einzige Architekturelement in der Kirche, das sich nach Osten orientiert, ist der Altarraum. Darüber hinaus geben die literarischen Überlieferungen Hinweise auf den Prothesis-Ritus. Das Gebet des Ritus bedingt ebenfalls, laut der syrischen Didaskalia, eine zeremonielle Ausrichtung gegen Osten:

»Nach Osten müsst ihr nämlich beten, wie ihr (ja) wisst, dass geschrieben steht: Gebet Gott die Ehre, der im höchsten Himmel einherfährt nach Osten zu.«³⁸⁵

Weiterhin sollen die Diakone, Theodor von Mopsuestia zufolge, der die Vorbereitung der Eucharistie in der Kirche erklärte – die geweihten Gefäße aus einem geschlossenen Raum hereinbringen und auf den Altar legen³⁸⁶. Dieser Raum soll sich innerhalb der Kirche und nahe der Apsis befunden haben und darin sollten die liturgischen Geräte aufbewahrt

werden. Dementsprechend erfüllten die Nebenräume der Apsis diese Voraussetzung. Das διακονικὸν (*Diakonikon*) ist, wie die archäologischen Überreste vermuten lassen, der einzige Nebenraum an der Apsis, der eine Verbindung, eine Türöffnung, zum Altarraum besitzt, während das μαρτύριον (*Martyrion*) nicht vom Altarraum aus zugänglich ist, sondern nur vom Seitenschiff der Kirche. Es wurde mit einem bedeutenden Triumphbogen versehen, der sich zu einem Neben-schiff der Kirche öffnete. Außerdem ist das Diakonikon der geeignete Platz zur Aufbewahrung der liturgischen Gefäße, und zwar in seinen Schranknischen.

Nach Descoedres spielte sich die Vorbereitung der Eucharistiefeier daher zwischen dem Altar und dem Diakonikon ab³⁸⁷.

Im Hinblick auf die liturgische Ausstattung der eremitischen Felsenkirchen stellt sich das Problem etwas anders dar. Es betrifft vor allem die Gestaltung der Pastophorien und des Altars.

Bei den eremitischen Felsenkirchen sind zwei voneinander abhängige Auffälligkeiten erkennbar. Erstens sind in fast allen eremitischen Felsenkirchen die Pastophorien keine separaten Räume³⁸⁸. Zweitens sind fast immer eine oder mehrere Wandnischen vorhanden, je nachdem, ob es sich um einen kleineren oder einen bedeutenderen klösterlichen Felsenkomplex handelt. Es überwiegen rechteckig geformte Wandnischen, deren Seitenwände ein oder mehrere Vorsprünge aufweisen, in die Holzbretter als Regalböden eingelegt worden sind. J. Lassus beobachtete, dass diese Nischen in den antiochenischen Kirchen des 5.-6. Jahrhunderts hauptsächlich in einem der Nebenräume vorkamen und dass diese Nischenformen überwiegend in symmetrischer Messung mit einer Breite von 0,50m, einer Höhe von 1,20m und einer Tiefe von 0,5-1,0m ausgebildet sind. Anhand einer gut erhaltenen Inschrift im Fußbodenmosaik der Kirche von Brad ist dieser Apsisnebenraum, der eine ähnliche Nische aufweist, als Diakonikon bezeichnet worden³⁸⁹. Bezüglich ihrer Funktion stellte Lassus fest, dass diese Nischenform als Schrankregal zu interpretieren ist. Sie ist besonders gut für die Aufbewahrung geweihter Gegenstände, wie Weihrauchgefäße und andere liturgische Gefäße geeignet³⁹⁰. Seiner Ansicht nach eignet sich ihre Tiefe auch zum Aufbewahren der Priestergewänder³⁹¹.

Die Anordnung der Apsisnebenräume hing prinzipiell von der jeweiligen syrischen Kirchentradition ab: Entweder folgte sie der antiochenischen Kirchenarchitektur oder jener in der

382 Ein Martyrion ist einer der beiden die Apsis flankierenden Nebenräume im syrischen Kirchenbausystem. Im antiochenischen Bausystem der Kirche ist das auf der Südseite der Apsis befindliche Martyrion durch einen Bogen zum Seitenschiff der Basilika hin geöffnet, während das Diakonikon mit einer zur Apsis geöffneten kleinen Tür ausgestattet ist und sich auf der Nordseite der Apsis befindet. Gegensätzlich dazu sind die beiden Nebenräume in der Kirche von Apamea angeordnet. Vgl. Khoury/Riba, *Essai de synthèse* 67; Metzger, *Les Constitutions* 2, 57, 3.

383 Die Apostolischen Konstitutionen basierten auf der im 4. Jh. verfassten sogenannten Apostolischen Didaskalia sowie auf der antiochenischen und der oströmischen Kirchentradition. Sie waren vor allem in den nördlichen Gebieten Syriens bekannt. Vgl. Metzger, *Les Constitutions* 2, 57, 3; eigene Übersetzung. Der griechische Text bei Metzger lautet:

»Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἐπιμήκης, κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος, ἐξ ἐκατέρων τῶν μερῶν ἔχων τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν, ὅστις ἔοικεν νηϊ.«

384 Descoedres, *Pastophorien* 69-75.

385 Didaskalia 12.

386 Descoedres, *Pastophorien* 72.

387 Descoedres, *Pastophorien* 73-74.

388 Metzger, *Les Constitutions* 2, 57, 3; Descoedres, *Pastophorien* 12.

389 Lassus, *Sanctuaires* 195-196.

390 Descoedres, *Pastophorien* 13.

391 Lassus, *Sanctuaires* 195; Johannes Rufus, *Plerophorien* 18.

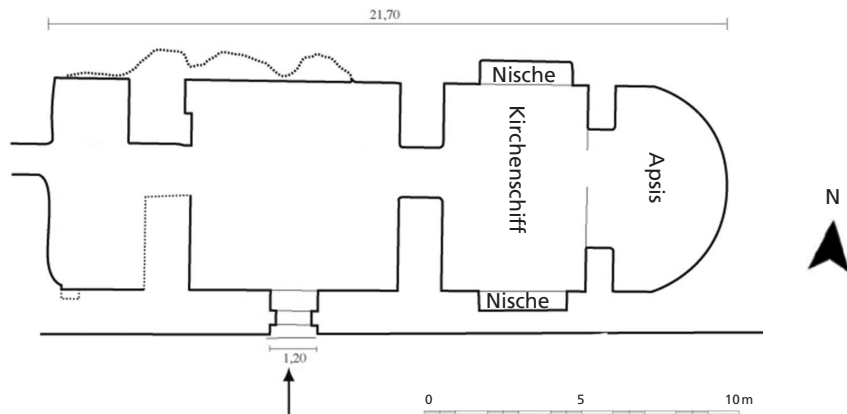


Abb. 12 Magaret el-Ruhban, Felsenkirche, Grundriss. – (Nach Abou Sekeh, *Ermittages de l'Hermon* Pl. 3).

Region von Apamea³⁹². In den Felsenkirchen findet sich, wie oben bereits erwähnt, keines der beiden Pastophorien als separate Raumeinheit, sondern zugehörige Nischen übernahmen die Funktion der Pastophorien. Abhängig von der Region ist in den Felsenkirchen die Anordnung der pastophorischen Wandnischen jedoch nicht einheitlich. Es lassen sich weitere Beispiele finden, in denen die Schranknischen weder nach der Kirchenbautradition von Apamea noch derjenigen von Antiochia angeordnet sind. Die Form der Nischen ist in der Ermitage Magaret el-Ruhban in der Süd- und in der Nordwand des Gebetsraums identisch (**Taf. 42b; Abb. 12**)³⁹³. Ebenfalls zwei gleichartige Bogennischen finden sich an jeder Seite der Apsis in der Klosterkirche der Mar Ya'qūb im Tūr 'Abdin³⁹⁴.

In Bezug auf den Altar sind einige in den Fels gehauene Gemeinde- und Klosterkirchen des Tūr 'Abdin mit einem Felsenaltar und Nischen anstelle von Nebenräumen eingerichtet³⁹⁵. In der Tūr 'Abdin-Region erschienen diese ungleich. So sind in der Felsenkirche A in Bāḥwark von der liturgischen Ausstattung des Altarraums nur zwei Bogennischen an der Nord- und an der Südseite der Apsis erhalten. Sie befinden sich im Fels jeweils ca. 0,70 m von der Nordwestecke bzw. von der Südwestecke der Apsis entfernt³⁹⁶.

Die pastophorischen Nischen tauchen ohne Altar in anderen Felsenkirchen der Klöster und der Gemeinde im Tūr 'Abdin auf. Die Existenz der Nischen mit und ohne Altar verstärkt die Vermutung, dass die Eucharistie in beiden klösterlichen Felsenkirchen des Tūr 'Abdin gefeiert wurde. Somit scheint die Existenz von separaten Nebenräumen oder stattdessen von Nischen keinen wesentlichen Unterschied gemacht zu haben. Es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass im Fall einer Existenz von Nischen die liturgische Feier auf einem beweglichen Tisch, der eventuell aus vergänglichen Materialien, z. B. Holz, war, vollzogen wurde.

Nur aufgrund dieser Interpretation der liturgischen Ausstattung in der syrischen Kirche und der Besonderheit der Kirchengestaltung in den Felseinsiedeleien ist möglicherweise die liturgische Feier in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit nachzuvollziehen.

Architektonische Gestaltung der eremitischen Felsenkirchen

Im Vergleich zu den Kirchbauten anderer Pilgerzentren wie z. B. in Qal'at Sim'an³⁹⁷ oder in den reichen klösterlichen Komplexen von Deir Turmanin und Deir Dehes in Nordsyrien³⁹⁸, scheinen die eremitischen Felsenkirchen im Hinblick auf ihre Ausgestaltung wenig beeindruckend zu sein. Die meisten Beispiele sind, unabhängig davon ob es sich um eine Felsenkirche oder um einen Felsengebetsraum handelte, einschiffig und nicht dekoriert. Sie waren größtenteils mit einer Wandnische oder einer halbkreisförmigen Apsis an der östlichen Wand versehen. Diese Merkmale bestätigen, dass die eremitischen Felsenkirchen Syriens auch der apostolischen Verfassung hinsichtlich ihrer Orientierung nach Osten entsprechen sollten, genau wie die Kirchen anderer Klöster und Gemeinden Syriens³⁹⁹.

Wirtschaftliche und praktische Gründe dürften eine plausible Erklärung für das Fehlen der Pastophorien als separate Räume sein. Denn die Felsarchitektur hängt in erste Linie vom Felsmassiv ab und erforderte aus diesem Grund wahrscheinlich eine Reduzierung der Architektur, bei der einzelne Elemente durch andere, minimalistische Formen, ersetzt wurden. In diesem Fall hat man auf die Wände der Nebenräume, die die Pastophorien üblicherweise vom Altarraum trennen, verzichtet und behielt nur die Wandnischen des Raums bei, die man brauchte. Somit übernahmen diese Nischen die pastophoriale Funktion.

392 Khoury/Riba, *Essai de synthèse* 67.

393 Abou Sekeh, *Ermitage de l'Hermon* 256.

394 Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, Abb. 95.

395 Wießner, *Christliche Kultbauten* 1, 132 Fig. 32; 163 Fig. 39.

396 Wießner, *Christliche Kultbauten* 3, 77 Fig. 16.

397 Biscop/Sodini, *Travaux récents* 335-372.

398 Tchalenko, *Villages* 1, 128; Biscop, *Déhès* 3-20.

399 Metzger, *Les Constitutions* 2, 57, 3.

Zu der Frage, warum diese formale Gestaltung als einschiffige Kirche in klösterlichen Felsenanlagen favorisiert wurde, gibt es verschiedene Hypothesen und Erklärungen. P. Grossmann zufolge ermöglichte diese Bauweise den Bewohnern eines eremitischen Klosters, sich im gleichen Raum einander gegenüber zu sitzen und zusammen beten zu können, ohne durch strukturelle Elemente, beispielsweise Kolonnaden oder Arkaden wie in einer dreischiffigen Basilika, voneinander getrennt zu werden⁴⁰⁰. Diese Erklärung entspricht dem bereits von Tchalenko formulierten ursprünglichen Architekturkonzept einer einschiffigen Klosterkirche in spätantik-frühbyzantinischer Zeit als Versammlungsraum für Mönche einer gemeinschaftlichen Felsenhermitage⁴⁰¹.

Darüber hinaus kann noch eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen werden. Da Bescheidenheit im Allgemeinen und ganz besonders im syrischen Eremitentum als wesentliche Säule des Mönchtums gilt, wirkt sich diese auch auf die Lebensweise der Eremiten aus. Das Ideal eines einfachen genügsamen Eremitenlebens zeigt sich daher sowohl in der Einschränkung ihrer persönlichen Entfaltung und ihrer Lebensverhältnisse als auch in der Gestaltung ihrer einfachen Wohn- und Gebetsräume.

Gegenüberstellung eremitischer Felsenkirchen mit syrischen Klosterkirchen

Um die architektonischen Unterschiede oder Gemeinsamkeiten der eremitischen Felsenkirchen zu den übrigen Klosterkirchen Syriens zu erkennen und hervorzuheben, soll an dieser Stelle eine kurze Übersicht über den klösterlichen Kirchenbau Syriens gegeben werden (**Abb. 13-15**).

Charakteristisch für die antiochenischen Klosterkirchen ist eine dreischiffige Gemeindebasilika, die für Laien durch Türen in der Ost- und Südwand zugänglich ist. Im 5. und am Anfang des 6. Jahrhunderts sind diese Kirchen breit und monumental und in der Regel handelt es sich bei ihnen nur um eines von mehreren Klostergebäuden, während im Laufe des 6. Jahrhunderts immer mehr einschiffige Kirchen entstehen und diese kleiner und schmaler als vorher sind. Diese »Revolution« in der antiochenischen Architektur der Klosterkirchen, wie Tchalenko sie bezeichnete, dokumentieren beispielhaft die drei Klöster des Deir Sim'ān: Im Nordwest-Kloster ist eine monumentale Basilika aufzufinden, die etwa in die Zeit um 500 n. Chr. datiert ist. Das Südwest-Kloster besitzt eine einschiffige Kirche mit gleicher Größe aus der Mitte des 6. Jahrhunderts. Hingegen wurde im Südost-Kloster (spätes 6. Jh.) eine kleine einschiffige Kirche, ähnlich einer kleinen Kapelle, eingerichtet⁴⁰². In den klösterlichen Kirchen der Region Antio-

chia kommen die Pastophorien als Räume vor und folgen damit dem architektonischen Kirchenbausystem dieser Region.

Bedeutende ein- oder dreischiffige Basiliken finden sich auch in südsyrischen Klöstern. Bei beiden Kirchenbautypen, also den ein- und dreischiffigen Kirchen Südsyriens, gibt es ebenfalls einen Altarraum mit zwei Pastophorien, z. B. in der Kirche des Deir el-Naṣrani und des Ed-Deir (5.-6. Jh.)⁴⁰³.

Anders gestaltet sind die Klosterkirchen der Region Apamea, bei denen es sich nicht um freistehende Bauten, sondern um einen Raum im Erdgeschoss des Klostergebäudes handelt. Sie sind meistens mit einem Vorraum und einer Portikus versehen. Das Licht kann nur durch ein kleines Fenster in der Ostwand einfallen. Das Kirchenschiff ist meistens ein rechteckiger transversaler Raum mit Nord-Süd-Ausrichtung, während der im Osten anschließende Altarraum viereckig ist und über die Ostwand des Gebäudes vorsteht. Nur eine Wand trennt den Kirchenraum vom Altarraum. Eine Verbindung zwischen ihnen ist durch eine fensterartige Öffnung möglich⁴⁰⁴. Typische Beispiele für die Klöster der Region Apamea sind die Kirchen des Qaser el-Banat-Klosters⁴⁰⁵, des Klosters Ṣubat-Klosters und des Šinšeraḥ-Klosters (**Taf. 48. 51**)⁴⁰⁶.

Obwohl der klösterliche Kirchenbau der Region Ṭūr 'Abdin im Allgemeinen transversale einschiffige Kirchen aufweist, sind zwei Grundrisse zu unterscheiden: Bei dem einen besitzen die Kirchen einen Altarraum mit einer Apsis im Osten, der durch einen breiten Zentraleingang im Westen zugänglich ist. Bei einigen Klosterkirchen findet sich ein Narthex im Westen. Bei dem zweiten Grundriss handelt es sich um monumentale Kirchen, die eine Apsis mit zwei Apsisnebenräumen, den Pastophorien, aufweisen. Als Beispiele sind die Kirchen der Klöster Deir el-Ṣalīb⁴⁰⁷, Deir el-Muḥr⁴⁰⁸ und Mar Gabril anzuführen⁴⁰⁹. Ein architektonisch ähnlicher Kirchenbau ist die Kirche des Abraham von Kaškar in der Nisibis-Region. Hier befindet sich eine schmale einschiffige Kirche innerhalb des Klosters, die nur über einen Eingang in der Südwand verfügt⁴¹⁰.

Auf der Basis der vorherigen Ausführungen kann zwischen zwei klösterlichen Kirchentypen in Syrien in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit unterschieden werden: den dreischiffigen Basiliken und den transversalen einschiffigen Kirchenbauten. Beim ersten Bautyp sind der Altarraum und die Pastophorien angelegt, während in manchen Kirchen der zweiten Baugattung die Nebenräume der Apsis, vor allem in der Region Apamea, fehlen. Genau diesem klösterlichen Kirchenbau der Region Apamea stehen die eremitischen Felsenkirchen Syriens im Hinblick auf das einschiffige transversale Kirchenschiff und auf das Fehlen der Apsisnebenräume nahe. Der einzige Unterschied zwischen den Klosterkirchen der Region Apamea und den Felsenkirchen besteht darin, dass

400 Grossmann/Dey, Mönchtum 1075.

401 Tchalenko, Villages 1, 17.

402 Tchalenko, Villages 1, 162.

403 Butler, Early churches 84. 91 Fig. 91; 94.

404 De Vogüé, Syrie centrale 93-94; Butler, PAES, B 2, 138-142; Fourdrin, Églises à nef 248 Fig. 1.

405 Butler, PAES, B 2, 141 Fig. 164, Sect. B. Plate 13.

406 Fourdrin, Églises à nef 321 Fig. 1.

407 Wießner, Christliche Kultbauten 1, 46 Fig. 9.

408 Wießner, Christliche Kultbauten 1, 112 Fig. 25.

409 Bell, Churches and Monasteries 32 Fig. 19.

410 Mango, Deux églises 58-67.

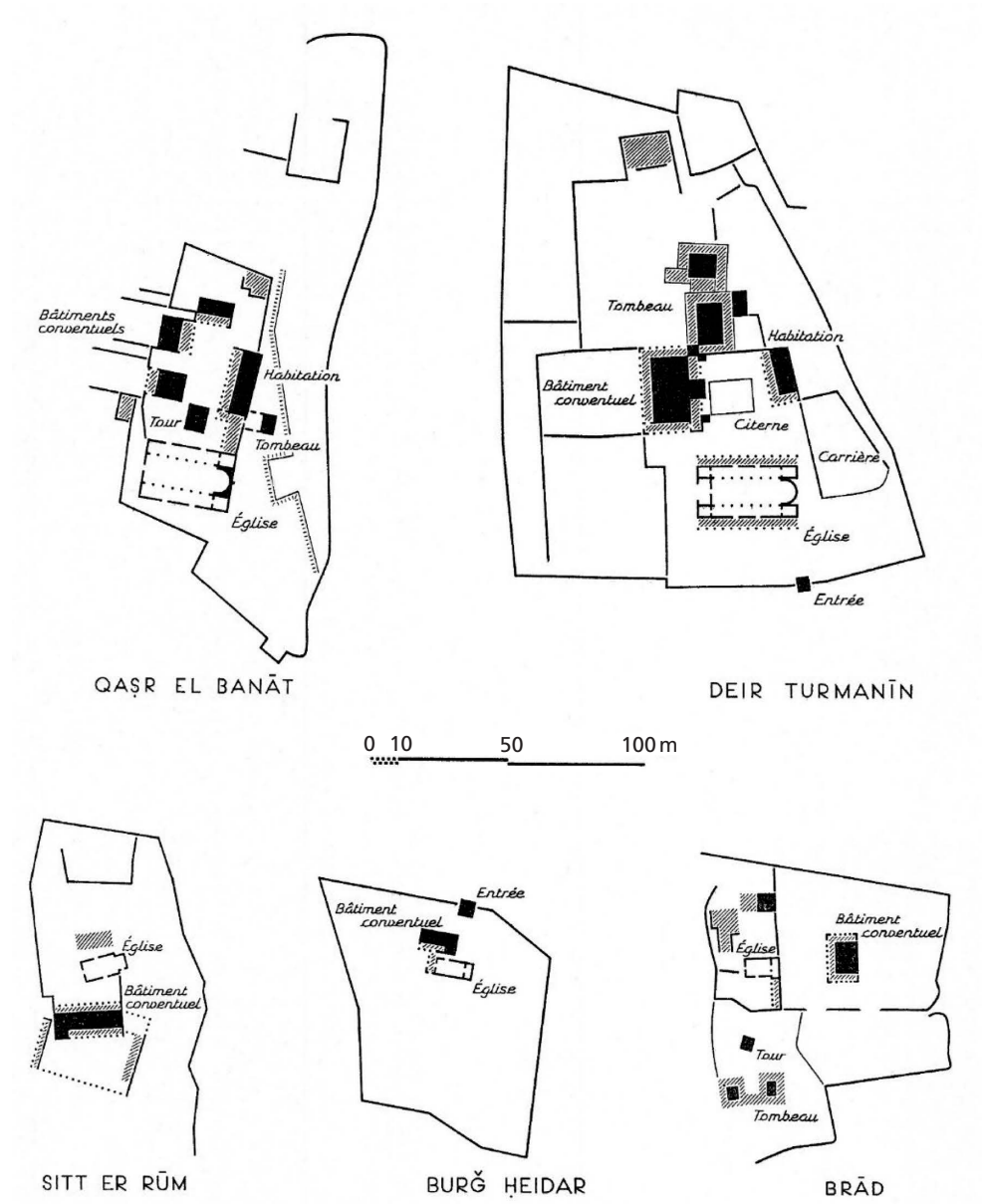


Abb. 13 Aus Mauerwerk errichtete Klöster in Nordsyrien. – (Nach Tchalenko, Villages 2, Pl. XLIX).

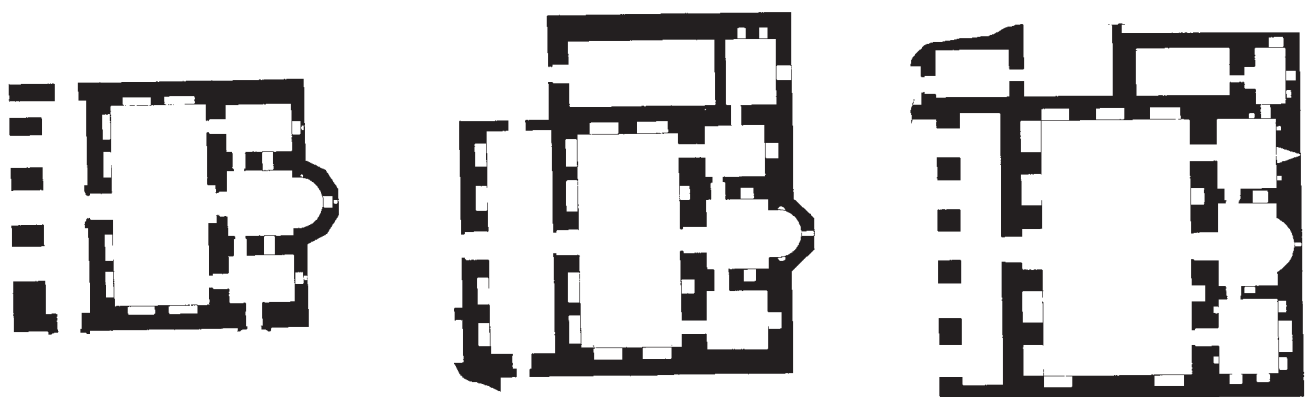


Abb. 14 Klosterkirchen im Berggebiet Tūr 'Abdin. – (Nach Bell, Churches and Monasteries Fig. 6, 19; Mango, Deux églises Fig. 3).

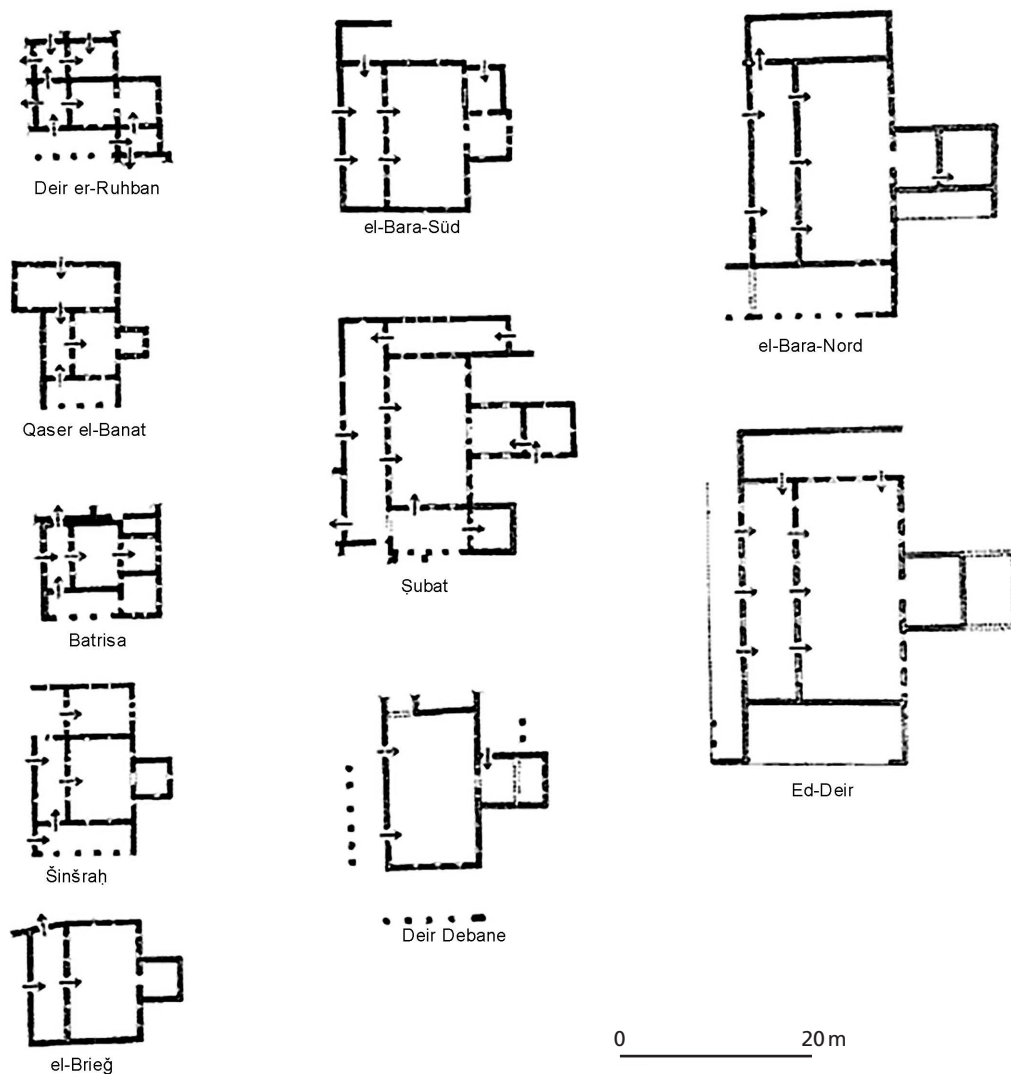


Abb. 15 Klosterkirchen der Apamea-Region. – (Nach Fourdrin, *Couvents paléochrétiens* Fig. 5).

es in den Felsenkirchen keine Abtrennung, wie z. B. einen Altarraum, zwischen dem Schiff und der Apsis gibt.

Daraus lassen sich folgende Schlussfolgerungen ziehen. Zunächst ist der Gebetsbereich in den syrischen Felseinsiedeleien in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit auf Basis der oben erfolgten Beschreibungen und Vergleiche in drei typologische Ordnungen zu gruppieren: Der erste Typus in den Höhleneremitagen besitzt einen Gebetsplatz, z. B. eine Wandnische an der Ostseite. Der zweite Typus umfasst die ursprünglichen Gebetsräume, eine Kapelle oder sogar eine Art Apsis in der Ostwand der Felseneremitage. In die letzte Gruppe (der dritte Typus) sind die Felsenkirchen in den klösterlichen Felsenkomplexen einzuordnen. Zudem ist eine gemein-

same Bevorzugung für transversale einschiffige Felsenkirchen bei einigen Felseneremitagen erkennbar. Sie verfügten über eine Apsis, aber nicht über Pastophorien, die durch Nischen als liturgische Ausstattung in etlichen Klosterkirchen ersetzt wurden. Weiterhin lässt sich keine Abtrennung der Apsis vom Kirchenschiff in den mönchischen Felsenkirchen feststellen. Etliche klösterliche Felsenkirchen des Ṭūr 'Abdīn sind ferner mit einem steinernen Altar versehen, während die anderen eremitischen Felsenkirchen einen hölzernen Altartisch besessen haben dürften. Abschließend ist erwähnenswert, dass die klösterlichen Felsenkirchen keine Architekturmerkmale besitzen, mit denen sich die jeweilige Konfession nachweisen ließe⁴¹¹.

411 Khoury/Riba, *communautés ecclésiales* 123-124.

Unterkünfte der Mönche

Die Unterkünfte der Mönche werden in zwei Arten von Räumen unterschieden, nämlich in Einzelkammern und in Gemeinschaftsräume.

Mittelpunkt des asketischen Lebens war eine Einzelzelle, in der es dem Eremiten möglich war, sich von der Außenwelt so gut wie möglich zu distanzieren und in der er seinem Wunsch, mit Gott eins zu sein, nachkommen konnte. Die Felseinsiedelei von Mağaret el-Wardiat in der Region von Apamea besteht nur aus einer einzigen Felshöhle, die durch eine Türöffnung und ein daneben liegendes kleines Fenster besitzt, wie es bei den meisten Eremitagen Syriens der Fall ist⁴¹². Zurückgezogenheit lässt sich nicht nur über geographische Entfernungen, also sehr weit weg von menschlichen Siedelungen, in der Einöde oder auf einem Berg finden, sondern auch an Orten, an denen Mitmenschen lebten. Innere Distanz kann der Eremit auch in der stillen Einkehr in der Zelle eines koinobitischen Klosters erfahren, ein Ort, an dem Mönche ihren spirituellen Kampf gemeinsam ausübten. So konnte ein Anachoret oder Einsiedler seine eigene künstliche Wüste in diesem kleinen Abgeschiedenheitsort erschaffen und sein geistliches Ziel, ein engelgleiches Leben auf der Erde zu führen, erreichen⁴¹³.

Verschiedene Arten von Rückzugszellen lassen sich in den klösterlichen Felseneremitagen Syriens finden. Sie kamen an verschiedenen Stellen der eremitischen Felsenanlagen vor. Dennoch ist feststellbar, dass die meisten an einem relativ isolierten Platz gegründet worden sind. Nur gelegentlich sind im gleichen Felsgestein mehrere Behausungen eingerichtet worden. Man findet dann in derselben Felsformation ganz oben eine oder mehrere sich nebeneinander befindende Mönchszellen. In anderen Fällen lagen sie weit entfernt vom Kern des Klosters oder auf der anderen Seite des Tals. In Rif el-'Alie waren die Zellen der Anachoreten auf der anderen Seite des Tals platziert, und zwar auf unterschiedlichen Ebenen, während sie sich im Šerubin-Kloster an der Kirche aneinander reihten⁴¹⁴.

Gemeinschaftsräume der Mönche können in eremitischen Felsenklöstern Syriens sehr unterschiedlich aussehen, so besitzen einige von ihnen große Säle, die denjenigen in den koinobitischen syrischen Klosterkomplexen ähneln⁴¹⁵. Ob diese als Schlaf- (Dormitorien), Arbeits-, Wohnkammer oder als Küche oder auch Refektorium genutzt worden sind, kann mangels identifizierbarer Architekturmerkmale nicht näher definiert werden. Es handelt sich in den meisten Fällen um einen einfach gestalteten, rechteckigen Raum, wie er beispielsweise in Deir Turmanin, in Brieğ, in Qašer el-Banat, in Wadi el-Ruhban (Abb. 6) und auch in Mağaret ez-Zağ zu sehen ist⁴¹⁶.

Eremitische Felsenanlagen als Pilgerziele

Etwa 42 Felseinsiedeleien in Syrien sind in der Forschungsliteratur bekannt (Abb. 1). Einige von Asketen bewohnte Felsenklöster wurden von I. Peña und P. Castellana als kleine Pilgerorte vorgestellt. In der vorliegenden Arbeit werden die betreffenden Anlagen allerdings anders interpretiert. Ein Beispiel dafür ist die Anlage von Bdama⁴¹⁷, die von P. Castellana in den »Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie 1991« als einer von vier kleinen Pilgerorten vorgestellt wurde, ohne jedoch einen Beleg für diese Interpretation anzugeben. Weder die Beschreibungen noch die Abbildungen können helfen, diese Fragen zu beantworten. Darüber hinaus ist es generell schwierig, allein auf der Grundlage von Beschreibungen eine Felsenanlage als Aufenthaltsort eines Eremiten einzuschätzen, ohne einen Gesamtplan der Anlage zur Verfügung zu haben. Dies gilt auch für die meisten syrischen Felsenorte der Eremiten.

Im Folgenden werden elf Felseinsiedeleien Syriens, die der oben bereits gegebenen Definition eines Pilgerortes⁴¹⁸ entsprechen und die als Aufenthaltsorte von Asketen als besondere Besucherziele angesehen werden, mit entsprechenden Argumenten vorgestellt. Sie werden in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet⁴¹⁹.

412 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JW 34; Peña, Colonias 346.

413 Frank, Klausur 1240-1241; Renoir, Clôture 2025.

414 Peña, Colonias 432-433; Abou Sekeh, Eremiten der Höhlenklöster 102 Abb. 12.

415 Tchalenko, Villages 1, 19; Lassus, Sanctuaires 276; Strube, Toten Städte 21-23.

416 Lassus beobachtete, dass die nordsyrischen Klöster regelmäßig einen oder mehrere große viereckige Räume besaßen. Diese identifizierte er aufgrund einer Inschrift im Kloster des Symeon Stylites d. Ä. als Herbergen. Da in einigen Klöstern keine eindeutig bestimmbar Unterakunftsbaute für die Mönche erkennbar waren, dafür aber ähnliche Räume wie in der klösterlichen Herberge des Deir Sim'an, ging er davon aus, dass in diesen Klöstern die Unterbringung der Mönche zugleich auch als Gastunterkunft verwendet wurde. Dagegen vertrat Tchalenko die Ansicht, dass sich diese Räume nicht als Unterkünfte, sondern vor allem als Arbeitsorte eignen. Vgl. De Vogüé, Syrie centrale 138; Butler, Early churches 13; Butler, PAES, B 2, 235; Lassus, Sanctuaires 276; Tchalenko, Villages 1, 158-161. 164-165; Lassus, Sanctuaires 276; Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermion 250-253.

417 Bdama ist ein modernes Dorf in der westlichen Umgebung von Ġisr aš-Šuğur in Nordwestsyrien, 20 km westlich des Flusses Orontes. Honigmann identifizierte den Ort als eines von drei Dörfern in Nordsyrien, die denselben Namen haben, mit Bet Dama, das von Michael dem Syrer erwähnt worden war. Neben diesem Dorf erstrecken sich Ruinen aus römisch-byzantinischer Zeit. Es handelt sich um die Überreste von 34 Gräbern und unlesbaren griechischen Inschriften. Im 500 m südlich gelegenen Friedhof befinden sich die Überreste eines Felsenklosters, bestehend aus einer Felsenkirche, einem unter der Säulenkolonnade gelegenen Sarkophag und ein Erdgrab. Nördlich der Kirche befinden sich unterschiedliche Formen von Wasserbecken und eine Presse. Von der Felsenkirche sind nur die halbkreisförmige Apsis und ein Arkosolium in der Südseite der Apsis erhalten geblieben. Vgl. Michael der Syrer, Weltchronik 2, 312; Honigmann, Nordsyrien Nr. 103. 170; Dussaud, Topographie, Carte IX; Castellana, Luoghi 164.

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

419 Bei den Beschreibungen werden undefinierte Zonen und Areale als Bezirk und Felsenräume mit dem Buchstaben R gekennzeichnet und in fortlaufender Zahlenfolge durchnummeriert.

Deir Beit Bassus-Kloster des Wadi Ḥabis

Östlich der Stadt Ḥarem befindet sich ein aus drei Abschnitten bestehendes Tal. Eines davon heißt Wadi el-Hami, das zweite Wadi Barak und das dritte ist Wadi Ḥabis. Dieser Abschnitt breitet sich bis zur Zitadelle von Ḥarem aus. Die Felseinsiedelei des Deir Beit Bassus-Klosters wurde von I. Castellana erforscht, ein Gesamtplan der Anlage wurde jedoch nicht vorgelegt⁴²⁰.

Die archäologischen Befunde

Wadi Ḥabis weist mehrere in zwei Felsmassive gehauene Räume auf. I. Peña besuchte den Ort und konnte nur eines der beiden Felsmassive besichtigen und beschreiben⁴²¹. In diesem sind vier Höhlenräume in der Felswand auf drei Ebenen über eine Länge von 27 m angeordnet und miteinander durch Türen oder Fenster verbunden⁴²².

R1

R1 ist der zentrale Felsenraum mit einer Breite von 6,00 m und einer Länge von 5,60 m, der mehrere ungeordnete Wandnischen besaß. Neben einer dieser Nischen wurde ein Kreuz in die Felswand eingeritzt. Von diesem Raum führt eine 1,65 m hohe und 1,00 m breite Tür in die westliche Kammer, R3. Über dieser Tür befindet sich in 2,50 m Höhe eine nicht lesbare syrische Inschrift, die aus neun Zeilen besteht. R1 ist außerdem auch mit der östlichen Höhle, R2, durch eine 1,90 m hohe und 1,00 m breite Tür verbunden. Links der Inschrift über der Türöffnung zu R3 führt eine neunstufige Treppe an der westlichen Seite nach oben in einen vierten Felsenraum. An der Türöffnung, die in diese letzte Felsenkammer führt, ist eine zerstörte armenische Inschrift angebracht⁴²³.

R2

R2 liegt östlich des zentralen Felsenraums. Er ist 1,65 m breit und 2,25 m lang und über eine vierstufige Felsentreppe zugänglich. In der Nordwand befinden sich drei Aussparungen für die Holzbalken einer Zwischendecke.

R3

R3 (4,25 m breit und 3,00 m tief) liegt westlich des zentralen Felsenraums R1. Ein Fenster von 0,70 m Breite befindet sich in der Wand zwischen den beiden Räumen⁴²⁴. Zwischen den

Felsenräumen R1 und R3 liegt außerdem ein Felsengrab mit einer Länge von 2,05 m und einer Breite von 0,82 m⁴²⁵.

Eine Zisterne liegt 4,82 m südlich von R3. An der gegenüberliegenden Felswand ist eine gerahmte syrische Inschrift eingemeißelt. Darunter sind eine Rosette, einige nicht lesbare syrische Buchstaben und ein eingeritztes Kreuz zu sehen⁴²⁶.

Ein weiteres Felsengrab befindet sich 12 m von der Zisterne entfernt in einem 6 m breiten Grabraum. Dieser umfasst zwei Gräber mit den Ausmaßen von jeweils 2,05 m × 0,85 m. In der Nordwest-Ecke des Raums wurde ein Kreuz eingeritzt.

Zudem findet sich eine Presse 30 m östlich von der Grabkammer entfernt⁴²⁷.

Identifizierung des Klosters

Ein im Britischen Museum in London aufbewahrter Brief (Nr. DCCVII) wurde von einem gewissen Jakob an die Mönche des Beit Bassus-Kloster bei Ḥarem adressiert. Er befasst sich mit 13 theologischen Fragen, die sich auf eine Hymne beziehen, die von einem Diakon namens Simʿān während der Zeit des Axena von Mabbuḡ verfasst wurde⁴²⁸. Sicher kann man nicht beweisen, welcher Jakob in dieser Handschrift gemeint ist, denn es gab mehrere bekannte Personen namens Jakob in der syrischen Kirche des 5. und 6. Jahrhunderts, von denen Jakob von Baradai⁴²⁹ und Jakob von Sarug die berühmtesten waren⁴³⁰. Dagegen ist der Name Axena von Mabbuḡ zweifellos auf Philoxenos von Mumbuḡ († 523) zu beziehen. Er hatte das Bischofsamt von Mabbuḡ inne und wurde als wichtigster Theologe der syrischen miaphysitischen Kirche im 6. Jahrhundert bezeichnet und galt vornehmlich als Gegner des chalkedonischen Konzils⁴³¹.

Da es bei Ḥarem außer dem eremitischen Felsenkloster von Wadi Ḥabis, was Tal eines Gefangenen (= eines Reklusen)⁴³² bedeutet, keine anderen klösterlichen Anlagen gibt, lässt sich das in der Handschrift genannte Kloster auf das Beit Bassus-Kloster beziehen und das genannte Ḥarem mit dem heutigen Ḥarem gleichsetzen. Der Hinweis auf den in der Handschrift genannten Jakob, der wohl ebenso wie Axena von Mabbuḡ, mit dessen Hymne er sich beschäftigt, im 6. Jahrhundert tätig war, wäre dann als *terminus ante quem* für die Datierung des Beit Bassus-Klosters spätestens im 6. Jahrhundert anzusehen.

Obwohl das Beit Bassus-Kloster im Wadi Ḥabis über die wesentlichen Gemeinschaftsräume, Gräber und eine Presse verfügte, besitzt es weder Mönchszellen noch einen Gebetsraum oder eine Kapelle. Somit erweist sich die Anlage als ein frühes, kleines Kloster, in dem nur ein asketisches Gemeinschaftsleben praktiziert wurde und das wirtschaftlich

420 Castellana, Luoghi 162-163.

421 Castellana, Luoghi 162-163.

422 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 208-209.

423 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 208-209.

424 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 209.

425 Castellana, Luoghi 163.

426 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 209.

427 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 210.

428 Es handelt sich um eine Sammlung von Briefen des Jakob von Edessa. Vgl. Wright, Catalogue, Nr. DCCVII 707. 602.

429 Johannes von Ephesus, Viten der östlichen Heiligen 19, 154-155; Honigmann, Évêque et Évêchés 168-177.

430 Agnātius Ephram, Histoire of syriac 319-325.

431 Agnātius Ephram, Histoire of syriac 326-233.

432 Siehe oben S. 17 Kap. »Begriffe der eremitischen Praxis«.

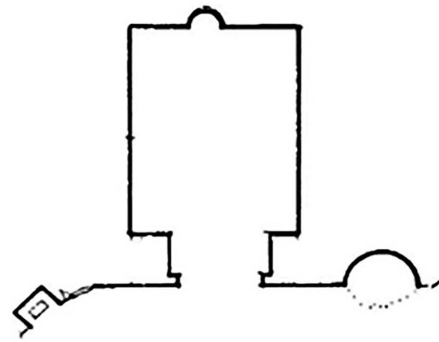
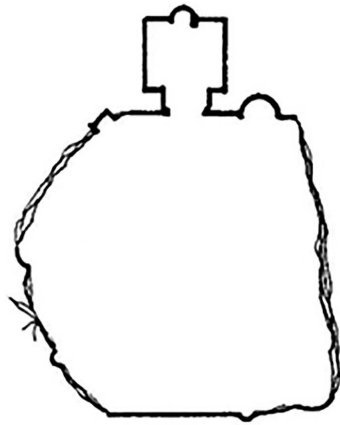


Abb. 16 Bint es-Sultan, Bezirk I. Felsenkirche. – (Nach Castellana, Luoghi Fig. 5a-b).

selbstständig war. Das Beit Bassus-Kloster von Wadi Ḥabis ähnelt dem Kloster von Wadi el-Ruhban im Hermongebirge⁴³³.

Das Deir Beit Bassus-Kloster als ein kleines Pilgerziel

Beim Beit Bassus-Kloster lässt sich nachweisen, dass es von Pilgern gut besucht wurde und bedeutendes Ansehen errang. Die Anwesenheit von Pilgern wird an mehreren Stellen durch Inschriften und Graffiti bestätigt. Zwei davon befinden sich an der Pforte des R1. Eine weitere findet sich neben der Zisterne und wird von einigen syrischen Buchstaben und einem Kreuz ergänzt. Aufgrund ihrer starken Zerstörung sind sie leider unlesbar, so dass Identität, Motivationen oder Wünsche ihrer Verfasser nicht erschließbar sind. Erwähnenswert ist jedoch, dass einer von ihnen eine syrischsprachige Person, der andere eine armenisch sprechende Person war. Zudem wurde in einer Grabwand auch ein Kreuz eingeritzt. Die Kreuzgraffiti an der Zisterne und an der Grabwand sind typisch für einzelne Pilgergraffiti, die sich meistens an verborgener Stelle, wie in einem Versorgungsraum oder in einem Grab, befinden. Auf ähnliche Weise hat ein Klosterbesucher im Deir Zağal ein Kreuz an der Wand des zweiten Stalls eingeritzt⁴³⁴.

Bint es-Sultan

Die Felseinsiedelei Bint es-Sultan – der Name bedeutet Tochter des Sultans oder des Herrschers – liegt am linken Rand des Flusses Orontes, nördlich von Ġisr aš-Šuğur im Nordwesten Syriens. Der Ort ist über einen Ziegenpfad am Fluss zu erreichen⁴³⁵. Die Eremitage wurde von I. Peña und P. Castel-

lana untersucht und in den »Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie 1991« als einer der kleinen Pilgerorte präsentiert⁴³⁶.

Die archäologischen Befunde

Die Felseinsiedelei umfasst im aktuellen Zustand drei Bezirke: Zwei liegen am Flussufer und sind benachbart, während sich der dritte gegenüber, auf der anderen Uferseite befindet. Ein Gesamtplan des Ortes ist in dem Artikel nicht veröffentlicht, nur ein wenig detaillierter Plan des ersten Bezirks ist vorhanden.

Bezirk I

Er besteht aus Felsenräumen, die auf zwei Stockwerken liegen. Im Erdgeschoss befindet sich eine kleine Felsenkirche mit einem Vorraum. Die einschiffige Kirche ist mit einer halbkreisförmigen Apsis in der östlichen Felswand versehen. An ihren Wänden sind noch Überreste von Kalkmörtel zu erkennen. Durch gemeißelte Schrankplatten mit einer Höhe von 1,10 m ist die Apsis vom Kirchenschiff getrennt. Darüber sind Einarbeitungen für Vorhangstangen erhalten. Diese waren in spätantik-frühbyzantinischen Kirchen Syriens verbreitet und wurden im Verlauf des Gottesdienstes benutzt⁴³⁷. An dieser Stelle soll betont werden, dass Bint es-Sultan mit dem rechteckigen Kirchenschiff und der Abtrennung zwischen dem Altarraum und dem Kirchenschiff eine Besonderheit darstellt, die keine Parallelen zu anderen syrischen Felsenklosterkirchen hat. Ähnlichkeit zur eremitischen Felsenkirche von Bint es-Sultan weist die Felsenkirche des Klosters Ed-Deir (1. Hälfte 6. - Mitte 7. Jh.) in der Judäa-Wüste auf⁴³⁸. Aufgrund der Abtrennung in der Kirche wird ersichtlich, dass die Felsenkirche

Abb. 16

433 Abou Sekeh, *Ermittages de l'Hermon* 250-253.

434 Siehe oben S. 46 Kap. »Gestaltung einer Felsenereimitage und Hauptbestandteile eines eremitischen (Felsen-)Komplexes«.

435 Castellana, Luoghi 164-165; Peña, Colonias 427.

436 Castellana, Luoghi 164.

437 Sodini, *Archéologie des églises* 229-266.

438 Hirschfeld, at Khirbet Ed-Deir 37-46 Fig. 65.

von Bint es-Sultan von anderen eremitischen Felsenklosterkirchen Syriens abweicht und sich vielmehr den einschiffigen Gemeindekirchen vor allem in Banaqfur (6. Jh.)⁴³⁹ und Bagerħa (6. Jh.) annähert⁴⁴⁰.

Die Nordwand des Altarraums bekam eine zweigeteilte Wandnische: Ein oberer halbkreisförmiger Teil mit einer Breite von 0,47m wurde mit einem nahezu gleich gestalteten Reliquiar versehen, während der untere halbkreisförmige Teil mit einem Abflussloch für Flüssigkeit ausgestattet ist. Jede Seite dieses Wandnischen-Reliquiars enthielt eine Lampennische. Ähnliche Beispiele sind in Kfeir (4.-5. Jh.) und in Bettir (5.-6. Jh.) anzutreffen⁴⁴¹. An der Südseite der Apsis ist ein Felsenbecken mit einem Durchmesser von 0,60m und einer Tiefe von 0,50m eingebaut.

Für die Beleuchtung der Kirche war gut gesorgt, indem ihre Felswände mit mehreren Lampennischen ausgerüstet wurden: an der nördlichen und östlichen Wand, an der Vorderseite der Tür und am Eingang. Die östliche Wand weist neben einer der Lampennischen ein Graffito in Form einer Hand auf. Vielleicht wurde es von einem Besucher hinterlassen⁴⁴². Die Kirche von Bint es-Sultan weist Parallelen zu anderen Kirchen Syriens und auch zu klösterlichen Kirchen Palästinas auf, die auf das 6. Jahrhundert zurückgehen. Eine Datierung der Kirche von Bint es-Sultan in das 6. Jahrhundert soll daher auch in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagen werden.

Über dem Vorraum der Kirche befindet sich ein Felsenraum, der nur erreichbar war, indem man über in die Wände eingehauene versetzte Löcher hinaufkletterte. Eine Treppe gab es nicht. Eine Holz- oder Seilleiter war scheinbar ebenfalls nicht möglich gewesen, wie Peña vermutete. Der Raum besaß ein Fenster und ein kleines Felsenbecken, das über einen Kanal mit einem Wasserspeicher verbunden war⁴⁴³. In der Felsendecke befinden sich vier kreuzförmige gemeißelte Wandhaken, die wahrscheinlich zum Aufhängen von Körben oder Lampen gedient haben. Dieser Raum passt sich den Erfordernissen einer Einsiedlerklausen an, wie sie auch in der gleichartigen Klausen von Mağaret ez-Zağ anzutreffen ist⁴⁴⁴.

Der Hof vor der Felsenkirche weist auf der Nordseite ein in den Felsen gehauenes Arkosolium mit einer Länge von 1,80m und einer Breite von 0,62m auf. Aufgrund der eingeritzten Kreuze am Felsengrab ging Peña davon aus, dass hier der verehrte Klostergründer oder der verehrte Eremit beigesetzt war. Ein Parallelbeispiel zum Arkosolium im Klosterhof findet sich in der Burğ el-Mu'alaq (6. Jh.) in Nordsyrien⁴⁴⁵. Auf der Südseite des Klosterhofes von Bint es-Sultan war ein Felsenbecken angelegt, das vermutlich eine geweihte Flüssigkeit, z. B. Öl, enthielt.

Bezirk II

Er liegt östlich der Kirche und ist über eine elfstufige Felsentreppe zu erreichen. Der Bereich umfasst sechs auf verschiedenen Niveaus angelegte Felshöhlen, die miteinander verbunden sind. Hier stößt man auf das gleiche Verbindungssystem wie bereits zwischen der Kirche und dem Vorraum: von einer Ebene zur anderen gelangte man nur durch in die Felswand eingehauene Aussparungen und mithilfe von Händen und Füßen. Als bewusste Maßnahme ermöglichten die Treppen und diese Verbindungsmethode wahrscheinlich den Rückzug der dort lebenden Einsiedler in die Einsamkeit und Einkehr.

Eine der wichtigsten Höhlen ist in einer Höhe von 10m über dem Boden platziert. Sie weist eine Treppe und zwei Felsenräume auf. Einer davon misst 12,0m x 6,0m und 3,0m in der Höhe und besitzt ein zur Talseite gerichtetes Fenster. Der sich dort aufhaltende Einsiedler bekam Wasser über einen Kanal bis zu einem Wasserbecken, das sich neben der Wand befindet⁴⁴⁶.

Bezirk III

Am gegenüberliegenden Ufer des Orontes, ca. 200m von den Bezirken I und II entfernt, befinden sich 15 Felshöhlen, von denen eine noch in gutem Zustand ist und zwei durch eine Treppe miteinander verbundene Stockwerke umfasst. Vermutlich war sie zur saisonalen Nutzung oder als dauerhafter Rückzugsraum gedacht. Die Eremiten in diesem Bezirk des Felsenklosters von Bint es-Sultan konnten sich auf diese Weise von den anderen Klostermönchen und Einsiedlern des Bezirks II isolieren⁴⁴⁷.

Zusammenfassend deutet die Gestaltung der Felsenanlage in Bint es-Sultan mit ihrer Vielzahl von einzelnen Felseinsiedelein in den Bezirken II und III darauf hin, dass es sich hier um eine eremitische Laura handelt.

Bint es-Sultan als Pilgerziel

Die klösterliche Felseneremitage von Bint es-Sultan gilt als ein kleiner Pilgerort, der mit unterschiedlichen kultischen Verehrungsobjekten ausgestattet war. Vor allem stand ein Wandnischen-Reliquiar in seiner Kirche zur Verfügung. Ferner befand sich im Klosterhof ein Arkosolium. Sowohl beim Arkosolium als auch beim Reliquiar sind Pilgerbesuche durch die von ihnen hinterlassenen Spuren, wie Graffiti, z. B. die Abbildung einer Hand auf einer der Lampennischen in der Kirche und die Kreuze am Grab, belegt. Daraus ergibt sich, dass Pilger des Klosters die sakralen Bereiche der Anlage, also den Bezirk I, besuchten.

439 Butler, *Early churches* 76-77.

440 Lassus, *Sanctuaires* 45 Fig. 19.

441 Comte, *Les reliquaires* 323. 331 Fig. 297. 308; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JA* 244 Fig. 39.

442 Kötting, *Peregrinatio* 399; Fernández, *Símbolos* 219.

443 Castellana, *Luoghi* 164.

444 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162.

445 Peña, *Colonias* 428-429; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW* 57.

446 Castellana, *Luoghi* 164.

447 Peña, *Colonias* 430.

Nordwestlich von Palmyra erstreckt sich ein wichtiger Bezirk der palmyrischen Wüste, und zwar von 'Ain el-Beida bis nach Palmyra, zwischen dem Wadi el-Ğaħar und dem Wadi el-Abiađ. Dort befindet sich eine isolierte Bergkette, der sogenannte Ğabel el-Abiađ, mit einer Höhe bis zu 1313 m. Aufgrund seiner Lage gegenüber der sogenannten Homs-Lücke stellt diese Gegend mit den Bergen Bil'as und Mer'a einen erhöhten Punkt des von den heute dort lebenden Nomaden »Šombol« genannten Areals dar. Diese Region ist ein an Feuchtigkeit reiches Gebiet der syrischen Wüste.

Die nordwestliche palmyrenische Region, insbesondere der Šombol, war aufgrund der strategisch günstigen Lage und ihres Reichtums an Pflanzen und Bäumen, hauptsächlich Terebinthen, ein wichtiger Aufenthaltsort der Beduinen im Frühling und Sommer, während sie sich im Herbst und Winter in Richtung des Ğabel el-Ğaħar bewegten⁴⁴⁹.

Nicht nur in moderner Zeit spielte das Gebiet eine wichtige Rolle⁴⁵⁰, sondern auch in spätantiker Zeit, wie die geographischen Schriftquellen zeigen⁴⁵¹. Zur nordwestlichen palmyrischen Wüste gehört eine wichtige Station an der aus römischer Zeit stammenden Straße. Die Bedeutung dieser Handelsroute durch Ĥalkis und Apamea besteht darin, dass sie Palmyra am Zentral-Limes der Steppe mit der damaligen syrischen Hauptstadt Antiochia verband⁴⁵². Auf der Peutingerschen Tafel sind folgende Stationen an der Straße von Apamea nach Palmyra (d. h. von West nach Ost) verzeichnet: Apamea, Theleda, Occaraba, Centū Putea und Palmyra (Abb. 17a)⁴⁵³. Da die beiden Stationen Occaraba und Theleda in der Forschung des 20. Jahrhunderts bekannt sind, bleibt nur Centū Putea noch zu identifizieren. In der Forschung wurde betont, dass sie irgendwo an der Bergkette des Ğabel el-Abiađ gewesen sein soll und es wurden unterschiedliche Orte für ihre Lokalisierung vorgeschlagen (Abb. 17b)⁴⁵⁴. R. Mouterde und A. Poidebard beschrieben die Reise von Apamea nach Palmyra wie folgt⁴⁵⁵:

Apamea bis Tell 'Ade 81 km. Dann Tell 'Ade bis Occarabe⁴⁵⁶ ('Agerabat) im Ğabel Bil'as bzw. Ĥerbet 35 km (ca. 75 km von Palmyra entfernt). Von hier ging ein von

D. Schlumberger entdeckter Kamelweg Richtung Südosten bis zum Ğabel Šeffe und dann zu Ĥerbet Ramađane im Ğabel Ğaħar. Dementsprechend sollen die Reisenden Bir Ğazal auf der linken Seite liegen gelassen haben, um nach Bir Ğaħar zu gehen⁴⁵⁷. Wäre man nun mit Schlumbergers Vorschlag einverstanden, müsste man zwei Fragen stellen. Zum einen: Warum sollten die Reisenden zum Ğabel Ğaħar gehen, wenn es einen direkten Weg von Bir Ğazal durch den Ğabel el-Abiađ bis nach Palmyra gab? Zum anderen: Warum sollten die Reisenden nach Ĥerbet Ramađane gehen, wo es keine wichtige Wasserquelle gab⁴⁵⁸?

An der westlichen Seite des Ğabel el-Abiađ liegt der sogenannte Ğabel Šeffe (Taf. 4a), an dessen Fuß, ca. 30 km von Palmyra entfernt, sich ein aus römischer Zeit stammender »Bir Ğazal, also Brunnen Ğazal« befindet. Er bildet mit dem Brunnen von Oušel die wichtigste Wasserressource der nordwestlichen palmyrischen Wüste⁴⁵⁹. Ein modernes Beduindorf wurde um den Brunnen herum errichtet (Taf. 4b). Aus dem Bedarf der Reisenden an Wasser in der Wüste setzten Honigmann und Dussaud den Ort Centū Putea mit Bir Ğazal gleich⁴⁶⁰. Hier kann ergänzt werden, dass die Lage des Bir Ğazal in der Tat einen Mittelpunkt zwischen Palmyra und der nächsten Station Occaraba bildet. Ferner ist es der einzige Ort, der über eine bedeutende Wasserversorgung für die durch die Wüste Reisenden verfügt (Taf. 5a-b). Bir Ğazal war nach einem achtstündigen Kamelritt von Palmyra aus erreichbar. Hier konnten sich die Reisenden auf der Route Palmyra–Apamea erholen und mit Wasser versorgen⁴⁶¹. Die archäologischen Überreste im Bir Ğazal, wie z. B. die Mauern großer Gebäude, bestätigen diese Hypothese. Zu den Oberflächenfunden zählen weiterhin zwei Münzen. Die eine gehört der Zeit Konstantins II. (337-340) an, die andere ist eine islamische Münze, wahrscheinlich aus der Umayyaden-Zeit. Außerdem wurden Fragmente aus Glas und Keramik gefunden. Sie gehen in den überwiegenden Fällen auf die Antike, Spätantike und frühbyzantinische sowie islamische Zeit zurück⁴⁶². Es besteht kein Zweifel, dass Bir Ğazal von der Antike bis zur frühislamischen Epoche eine gewisse Bedeutung gehabt haben muss, auch wenn nur wenige sichtbare Spuren einer größeren Siedlung vorhanden sind.

448 Der Ruinort von Ğazal nordwestlich von Palmyra wurde als das Kloster Deir Zağal identifiziert. Die Identifizierung der monastischen Anlage Deir Zağal folgt im Kap. »Ğazal: ein eremitischer Felskomplex in der palmyrischen Wüste«, S. 83.

449 Schlumberger, Palmyrène 2-4.

450 Jorgen Christian Meyer diskutiert in seinem Buch »Palmyrena« das landwirtschaftliche Potenzial des Hinterlandes und seine Rolle in der Nahrungsmittelversorgung der Stadt und die Interaktion mit den Nomadennetzwerken in der syrischen Wüste in der römischen Zeit. Vgl. Meyer, Palmyrena.

451 Peutingersche Tafel, Segment X; Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie 571.

452 Mouterde und Poidebard erforschten diese Straße und stellten fest, dass zwei Routen von Antiochia bis nach Palmyra führten. Die eine ging durch Ĥalkis-Seriane. Die andere führte durch die Einöde von Ĥalkis-Apamea. An dieser Straße standen zwei große Stationen: 86 km von Antiochia bis Ĥalkis und auch von Ĥalkis bis Apamea 86 km. Vgl. Mouterde/Poidebard, Limes 37.

453 Peutingersche Tafel, Segment X; Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie 571; Mouterde/Poidebard, Limes 37-49; Moritz, Topographie 7-8.

454 Musil, Palmyrena 233. 244; Schlumberger, Palmyrène 2-3. 35-36. 129; Schlumberger, Bornes 553.

455 Mouterde/Poidebard, Limes 41.

456 Occarabe wurde von Musil mit dem heutigen Ĥerbet el-Šane, südöstlich von Salameh im Ğabel Bil'as identifiziert. Vgl. Poix de Rotrou/Seyrig, Khirbet el-Šané 12; Musil, Palmyrena 4; Mouterde/Poidebard, Limes 49.

457 Mouterde/Poidebard, Limes 48-53.

458 Mouterde/Poidebard, Limes 54.

459 Schlumberger, Palmyrène 4.

460 Honigmann, Nordsyrien Nr. 131. 175; Dussaud, Topographie 256. 270; Dussaud, Palmyrène 53.

461 Die Hypothese wurde bei der Tagung »Life in Life For Palmyra Conference Dedicated to the Memory of Khaled al As'ad (1934-2015) Warsaw 21-22 April 2016« vorgetragen. Vgl. Abou Sekeh, Deir Zağal-Ğazal.

462 Meyer, Palmyrena 133-136.

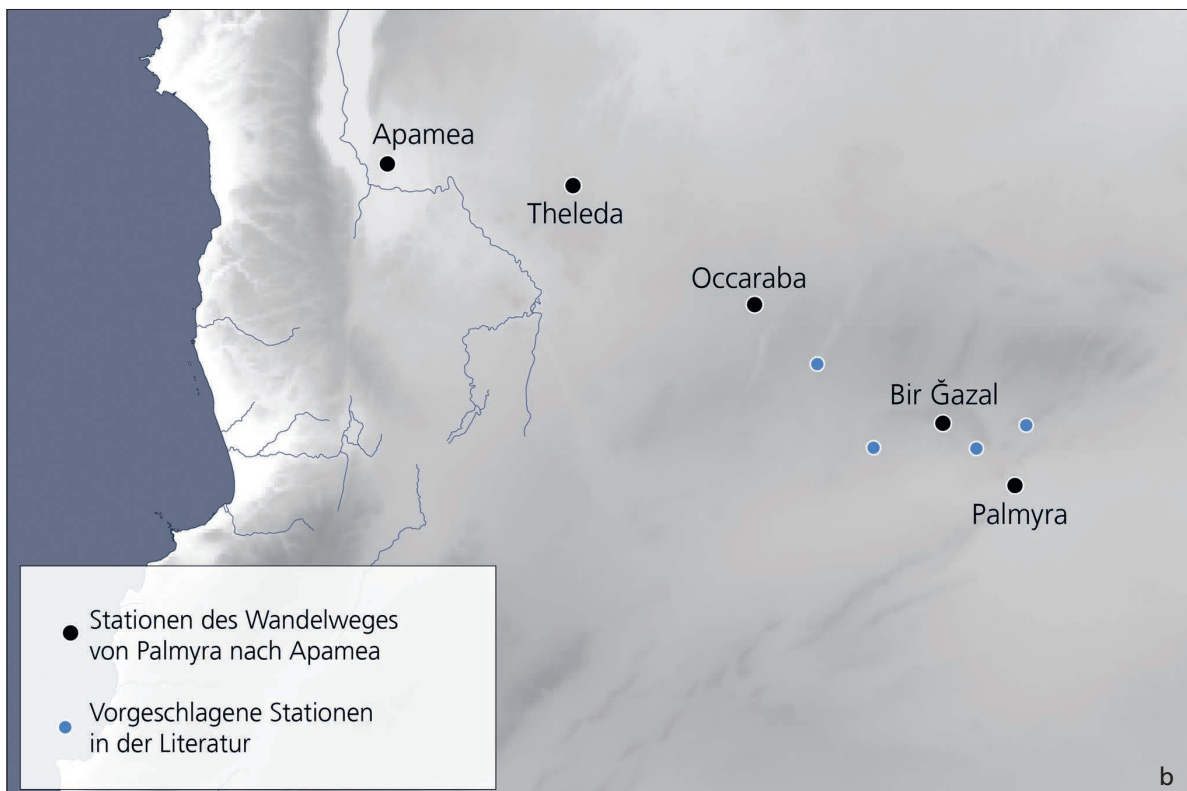
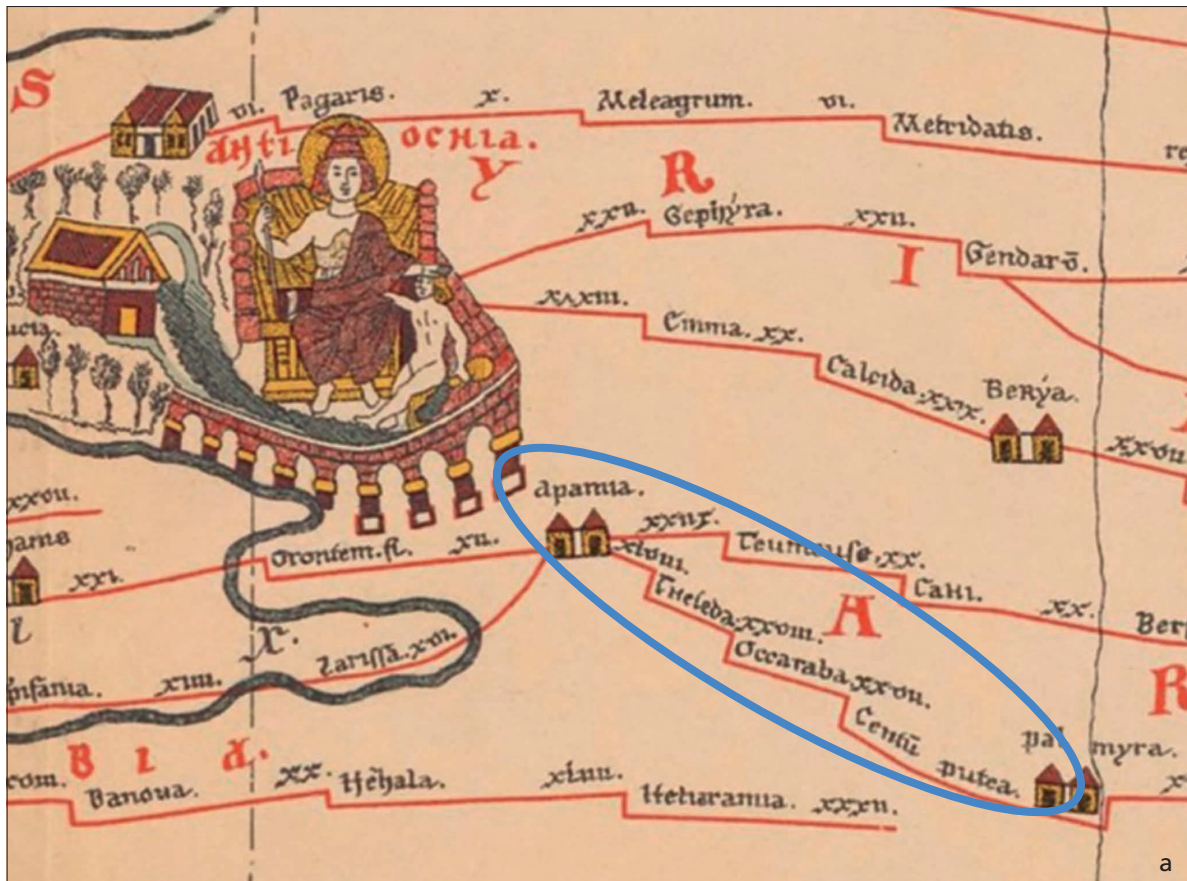


Abb. 17 a Stationen an der Straße von Apamea nach Palmyra auf der Peutingerischen Tafel, Segment X. – b Lokalisierung der Stationen an der Straße. – (a Peutingerische Tafel; b Entwurf F. Abou Sekeh, Grafik M. Ober, LEIZA).

Entdeckungsgeschichte und archäologische Befunde

Nordwestlich des Brunnens von Ġazal befindet sich der gleichnamige Ruinenort, der 2007 durch die syrische Antikendirektion von Palmyra entdeckt wurde (**Taf. 6a**). 2008 fand dort eine erste Dokumentation durch eine syrisch-japanische Joint-Mission in Palmyra mittels einer photogrammetrischen Aufnahme statt. Außer dieser bildlichen Dokumentation war die Anlage bis zum Jahr 2011 nicht Gegenstand einer archäologischen Untersuchung, und es bestand zu diesem Ort eine Forschungslücke. Aus diesem Grund wurden ab 2011 gezielte systematische Untersuchungen durchgeführt, in denen die komplexen Funktionen dieser Felsenanlage erforscht werden sollten. Zudem galt es, den Ort zu identifizieren und seine Bedeutung für das nordwestliche palmyrenische Hinterland zu klären.

In der vorliegenden Arbeit erfolgt erstmals die wissenschaftliche Aufarbeitung und Auswertung der Feldforschungen, die vom 9. bis 30.7.2011 durchgeführt wurden⁴⁶³. Ziel der Untersuchung war es, so viele archäologische Daten wie möglich zu sammeln. Aufgrund des Ausbruchs des syrischen Bürgerkrieges in diesem Jahr konnte allerdings nur ein Teil des gut erhaltenen Felsenkomplexes fotografiert werden. Es konnte aber von sämtlichen Räumen der Grundriss vollständig vermessen werden. Allerdings war es nicht möglich, alle Grundrisse der freistehenden Ruinen außerhalb des Felsenkomplexes aufzunehmen⁴⁶⁴. Im Folgenden werden die neuen Forschungsergebnisse präsentiert⁴⁶⁵.

Das Ruinengelände erstreckt sich über eine Länge von 200m auf einem Hügel des Ġabel Šeffe und umfasst Felsenräume und Bauten, die sich auf fünf Abschnitte verteilen (**Abb. 18**): einen lokalen römischen Tempel, mehrere Höhlenräume, ein freistehend errichtetes Gebäude, eine Wasserquelle und ein Felsmassiv. Zwei Bereiche (das Felsmassiv und die Höhlenräume) befinden sich in der gleichen Felswand, während die übrigen Bauten, deren Erhaltungszustand sehr schlecht ist, an mehreren Stellen davor platziert sind (**Taf. 6b-8a; Abb. 18**).

An der Westseite des Höhenrückens sind noch große Mengen von auf den Boden herabgefallenen Blocksteinen und Bauelementen zu sehen (**Taf. 7a-b**). Zu nennen sind: eine Säule und ein Steinblock, dessen Vorderseite als Giebel ausgearbeitet ist (**Taf. 6b**). Unter diesem Versturz ist die Ecke des Felsenbodens zu sehen, in der die Überreste von zwei Stufen zu erkennen sind. Eine Interpretation dieser Befunde kann

momentan lediglich auf Basis von Beobachtungen erfolgen, da bislang keine systematischen Untersuchungen stattfinden konnten. Die beobachtete Säule und das Architekturelement mit dem Giebel könnten auf einen Tempelbau hinweisen, der an dieser Stelle errichtet war und eingestürzt ist⁴⁶⁶. Möglicherweise lässt sich der Felsboden mit den beiden Stufen einer Cella zuweisen. Schlumberger konnte aufgrund seiner Forschungen im nordwestlichen Bezirk von Palmyra drei auf die römische Zeit zurückgehende lokale Tempelgrundrisse unterscheiden⁴⁶⁷. Aufgrund der fehlenden Grabungen und systematischen Untersuchungen kann im vorliegenden Fall allerdings keine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem konkreten Aussehen dieses Tempels gegeben werden.

An der östlichen Seite des Ortes liegt ein gut erhaltenes, gemauertes, rechteckiges Wasserbassin, das mit einer heute trockenen Wasserquelle verbunden ist. Sein Mauerwerk ist aus behauenen Steinen errichtet (**Taf. 10a-b**)⁴⁶⁸.

In der Mitte vor dem Felsmassiv, zwischen dem als Tempel interpretierten Bau und dem Bassin, liegt zentral ein freistehend errichtetes Gebäude. Überreste einiger Wände sind bis zu einer Höhe von 1 m noch unter dem Steinversturz erhalten geblieben. Die photogrammetrischen Aufnahmen zeigen, dass der Bau aus drei Räumen bestanden haben dürfte. Der größte Raum befindet sich in der Mitte. Er wird von jeweils einem angrenzenden Raum links und rechts flankiert. Die meisten der Keramikfragmente, die im Jahr 2011 von der Oberfläche des Gebäudes aufgesammelt werden konnten, lassen sich in die spätantik-frühbyzantinische Zeit datieren (**Taf. 12a**)⁴⁶⁹. Im Versturz fand sich außerdem ein Steinblock, in dessen Vorderseite ein einfaches Kreuz innerhalb eines Kreises eingearbeitet ist (**Taf. 7c**).

Der Grundriss dieses Bauwerks ist identisch mit den Grundrissen der ländlichen Häuser in Nord- und Südsyrien⁴⁷⁰. Dort findet man zudem Herbergen, die einen gleichartigen Grundriss aufweisen und deren Existenz sowohl in Dörfern als auch in Klöstern, wie z. B. in Ġerade, Deir Sim'ān oder Kafer Nabū (6. Jh.), belegt ist⁴⁷¹. Als vergleichbares Beispiel ist auch das Gastgebäude des Wadi Martaḥun (6. Jh.) anzuführen⁴⁷². Die Vermutung liegt daher nahe, dass es sich bei dem Bau möglicherweise um ein Wohngebäude handelte. Die genannten Argumente für die Interpretation des Gebäudes in Ġazal als Wohngebäude dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie allein auf photogrammetrischen Aufnahmen beruhen. Eine gesicherte Funktion des Gebäudes kann nur durch eine Ausgrabung geklärt werden.

463 Im Rahmen der syrisch-archäologischen Mission in Palmyra unter der Leitung von Michel el-Magdissi und Walid el Asaad vom 9.-30.7.2011 konnte die Ruine von Ġazal mithilfe von zwei Kollegen, 'Abd el-Basid Kenaoui und Rudaina Harfouch, dokumentiert werden.

464 Aufgrund der Tatsache, dass durch die Messungen nur der Grundriss, in einigen Fällen jedoch nicht die Wandansichten maßstäblich aufgenommen werden konnten, wurden zur besseren Anschaulichkeit für die vorliegende Arbeit Skizzen einiger Wände nach Vorlagen von Fotos umgezeichnet. Sie sind daher nicht maßhaltig.

465 Die Untersuchung von Ġazal ist im Rahmen des dreijährigen Projekts »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln« verankert, das im Römisch-Germanischen Zentralmuseum in Mainz unter der

Leitung von Ina Eichner und Despoina Ariantzi von 2013 bis 2016 stattfand und von der Leibniz-Gemeinschaft finanziert wurde.

466 Eine sichere Identifizierung als Tempel kann zur Zeit nicht erfolgen, da dieses Gebiet aufgrund des Krieges nicht zugänglich ist.

467 Schlumberger, Palmyrène 93-108.

468 Bessac, Travail de la pierre 231 Fig. 35.

469 Eine erste Sichtung und Datierung in spätantik-frühbyzantinische Zeit konnte vor Ort durch die Verfasserin vorgenommen werden.

470 Villeneuve, L'Économie rurale 99; Tate, Les campagnes 32-39; Geyer/Charpentier, Évolution démographique 87-104.

471 Tchalenko, Villages 1, 21-25 Pl. 18; Tate, Les campagnes 78-81.

472 Peña, Santuarios 398.

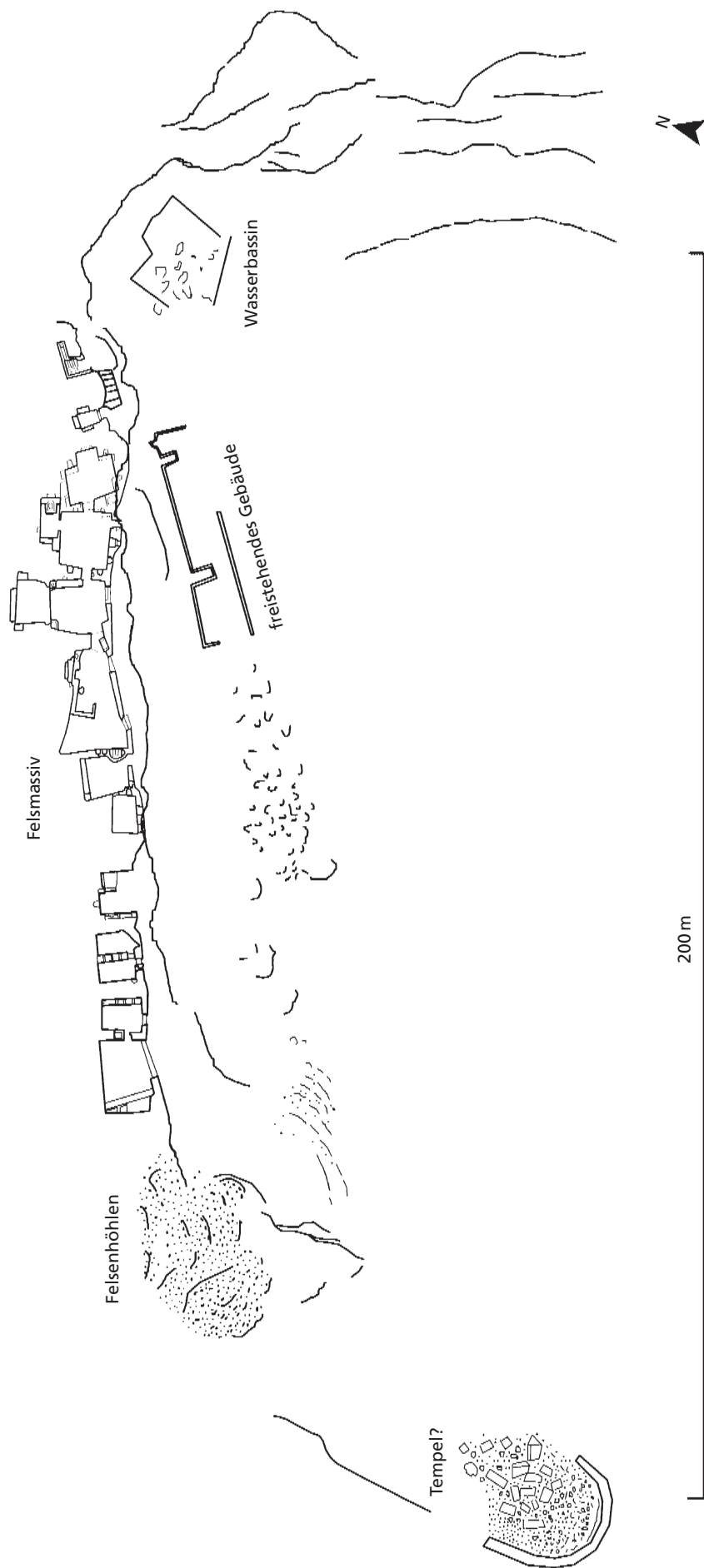


Abb. 18 Deir Zağal. Plan der gesamten Anlage. – (Grafik F. Abou Sekkeh).

An der westlichen Seite der Felsformation befinden sich mehrere Felshöhlen (**Taf. 8b**). Aufgrund des Abbruchs der Arbeiten im Jahre 2011 konnte dort keine Dokumentation mehr vorgenommen werden. Es handelt sich dabei um kleine gemeißelte Felsräume, die jeweils für den Aufenthalt einer einzigen Person geeignet waren. Auf gleichartige Felsräume stößt man auch in anderen eremitischen Felsenklöstern, z. B. in der Laura des Mu'allaqah-Klosters im Wadi Jebâra in Jordanien (4.-5. Jh.)⁴⁷³.

Am bedeutendsten sind die mittlere und östliche Seite der Felsformation, in der sich auf einer Länge von ca. 50 m insgesamt 15 Höhlenräume verschiedener Formen und Größen befinden (**Taf. 9**). Räume mit ähnlichen Funktionen sind nebeneinander angeordnet, während diejenigen, deren Formen und Größen unterschiedlich sind, miteinander durch Öffnungen und Durchgänge verbunden wurden. Die schon erwähnten Kenntnisse zur Aushöhlung von Felsräumen ermöglichen, diese Raumanordnung zu verstehen⁴⁷⁴. Beim Ausarbeiten eines aus mehreren Etagen bestehenden Felsengebäudes werden die Räume vom obersten Stockwerk bis zum untersten Stockwerk nacheinander ausgehöhlt⁴⁷⁵. Der Baumeister verfügte durchaus über eine Gesamtplanung für die Ausarbeitung der Felsräume, so dass diese Arbeiten innerhalb eines vorgegebenen Zeitraumes ausgeführt werden konnten.

Zur Erleichterung der Untersuchung und aufgrund des Organisationssystems der Felsräume wurde das Felsmassiv in drei Abschnitte gegliedert (**Abb. 19**). Interessant ist dabei, dass jeder Abschnitt durch einen kleinen Abstand vom benachbarten Abschnitt getrennt ist.

Abschnitt A

Im Westteil des Felsmassivs, direkt neben den Felshöhlen, befindet sich Abschnitt A, der drei nebeneinander gereihten Felsräume umfasst, die im Folgenden nacheinander von West nach Ost beschrieben und mit R abgekürzt werden. Sie hatten keine unmittelbare Verbindung zueinander, aber jeder besitzt seinen eigenen Zugang. Innerhalb dieser Felsräume wurden insgesamt 14 Felsentröge aufgefunden, die in unterschiedlichen Formen und Größen gestaltet sind.

R1

Abb. 20; Taf. 13a-b. 14a-b. 15a

R1 bezeichnet den westlichsten zweigeteilten Raum des Felsmassivs (**Abb. 20**). Die beiden Raumteile, deren aktueller Erhaltungszustand vergleichsweise gut ist, sind nebeneinander angeordnet und mittels eines Durchgangs miteinander verbunden. Jeder Teil verfügt über einen eigenen Zugang von außen, wobei der Eingang des östlichen Raumteils ge-

genwärtig zugemauert ist. Zudem sind der Eingang sowie die Südwand des Raumteils I im heutigen Zustand teilweise zerstört (**Taf. 13a**).

Der westliche Raumteil I ist größer als der östliche. Seine Westwand besitzt eine große Wandnische und einen Felsentrog mit einer Breite von 0,85 m und einer Höhe von 0,37 m, der sich oberhalb einer gemeißelten Stufe erhebt (**Taf. 13b**). Durch Trennwände, die vom Boden bis zur Decke aus dem Felsen gehauen sind, werden die Wandnische und der Trog voneinander getrennt. In der Trennwand befindet sich im oberen Bereich ein kreisrundes, durchgehendes Loch (**Taf. 15a**). Mittig in der Nordwand des Raumteils I und direkt unterhalb der Decke erscheint ein aus dem Stein herausgearbeiteter quadratischer Absatz (62 cm × 44 cm) (**Taf. 14a**). Nur in diesem Raumabschnitt bis zum Eingang ist die Decke gewölbt (**Taf. 14a**). Entlang der West-, Nord- und Ostwand verläuft im Boden eine 10 cm tiefe Kanalarille. Die Ostwand weist Spuren der Spitzhacke auf (**Taf. 15a**). Ähnliche Spuren zeigt auch das oben erwähnte Felsengrab Nr. 396, das sog. Unvollendete Grab, in Petra (Jordanien) aus spätantik-frühbyzantinischer Zeit⁴⁷⁶.

Der rechteckige Raumteil II war ursprünglich durch einen Zugang von außen erreichbar (**Taf. 14b; Abb. 20**). Dieser war zuerst auch der Haupteingang, wurde aber zu einem unbekannten Zeitpunkt zugemauert. Der Raumteil II ist daher heute nur mittels eines Durchgangs, der die beiden Raumteile miteinander verbindet, zu betreten. Er ist kleiner als der Raumteil I, besitzt aber mehr Tröge als dieser. Dabei handelt es sich um vier nebeneinander angeordnete rechteckige Felsenbecken vor der Ostwand, die durch Zwischenwände voneinander getrennt sind (**Taf. 14b**). Die Tröge sind zwischen 0,73 m und 1,39 m lang, 1,03 m breit und 0,18 m tief. Die Höhe dieser Tröge beträgt, vom Boden ausgehend, ca. 0,85 m. Eine Ausnahme ist nur ein Felsentrog, der sich unmittelbar nördlich des Durchgangs zu Raumteil I befindet. Er ist 0,68 m lang und ebenso breit, seine Tiefe beträgt 0,18 m.

R2

Abb. 21; Taf. 15b. 16a-b. 17a-b

Bei R2 handelt es sich um einen rechteckigen, überwölbten Raum mit einer Länge von 6,08 m, einer Breite von 4,57 m und einer Höhe von 2,60 m (**Abb. 21**). Der Zugang wurde im Süden in die Felswand eingearbeitet (**Taf. 15b**), während die Ostwand in ihrem südlichen Abschnitt aus trocken aufgeschichtetem Mauerwerk besteht und eine fensterähnliche Öffnung aufweist (**Taf. 16a**). Ob es sich hierbei um eine teilweise zerstörte Mauer eines zweiten Eingangs handelt, kann nicht mehr nachgewiesen werden. Die Kammer enthält mittig von der Nordwand vier Tröge, die jeweils eine Länge zwischen 0,67 und 0,82 m, eine Breite von 0,62 m und eine Tiefe von

473 Villeneuve, Al-Mu'allaqah 115-121 Fig. 2.

474 Siehe oben S. 45 Kap. »Technische Aspekte einer einsiedlerischen Felsenanlage«.

475 Bessac, Travail de la pierre 57.

476 Bessac, Travail de la pierre 41.

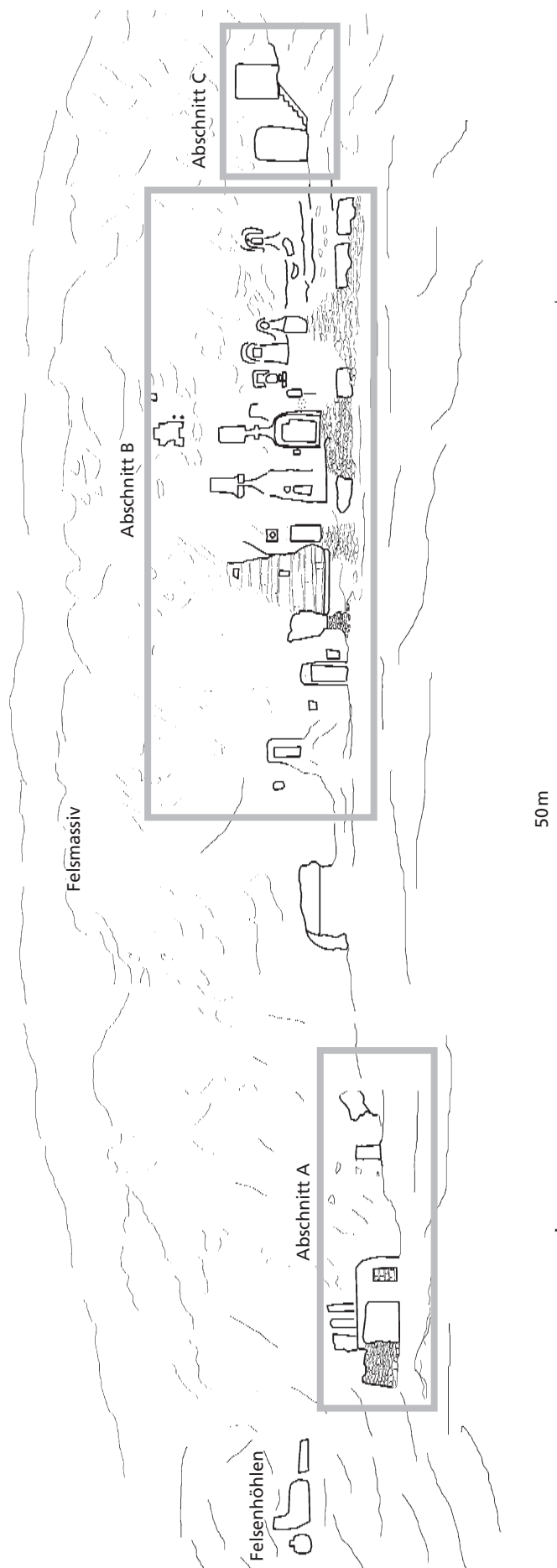


Abb. 19 Deir Zagal. Fassade des Felsmassivs. – (Grafik F. Abou Seken).

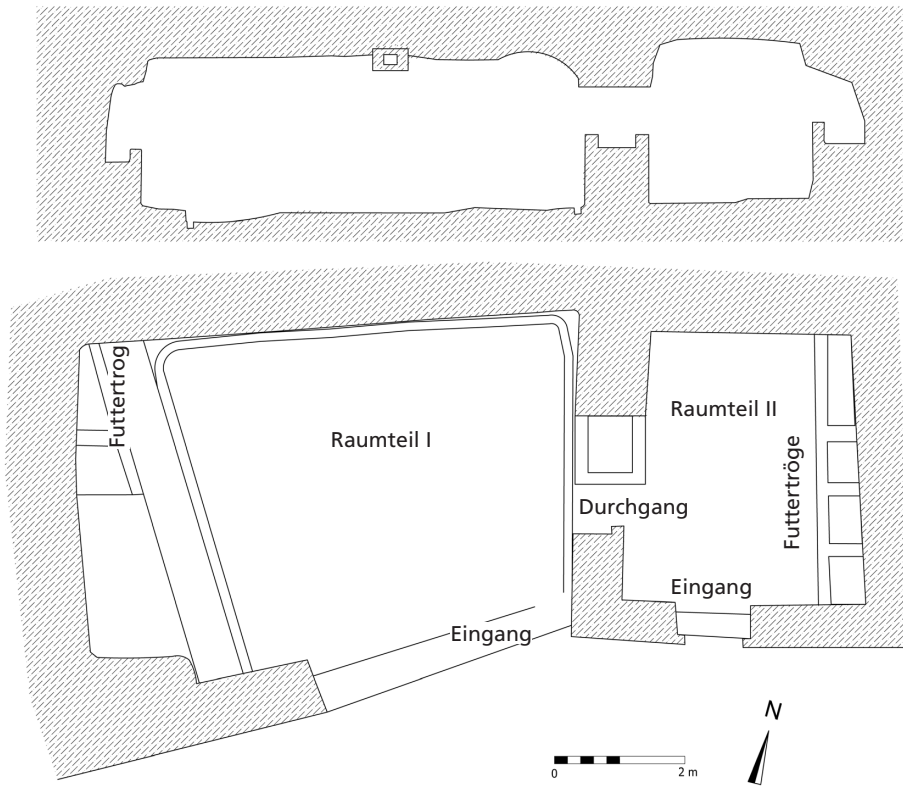


Abb. 20 Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

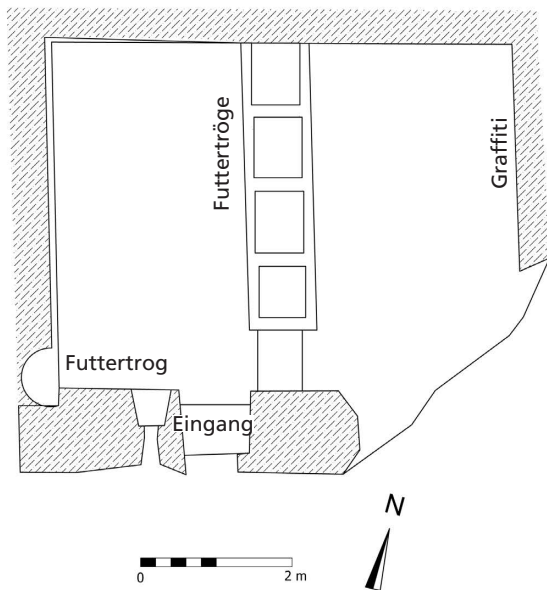
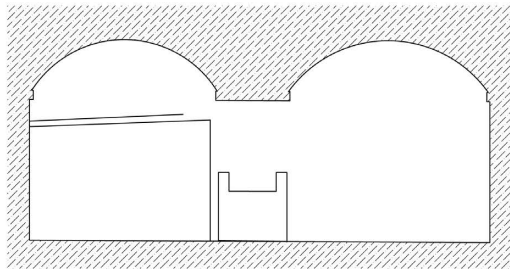


Abb. 21 Deir Zağal, Abschnitt A. R2, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

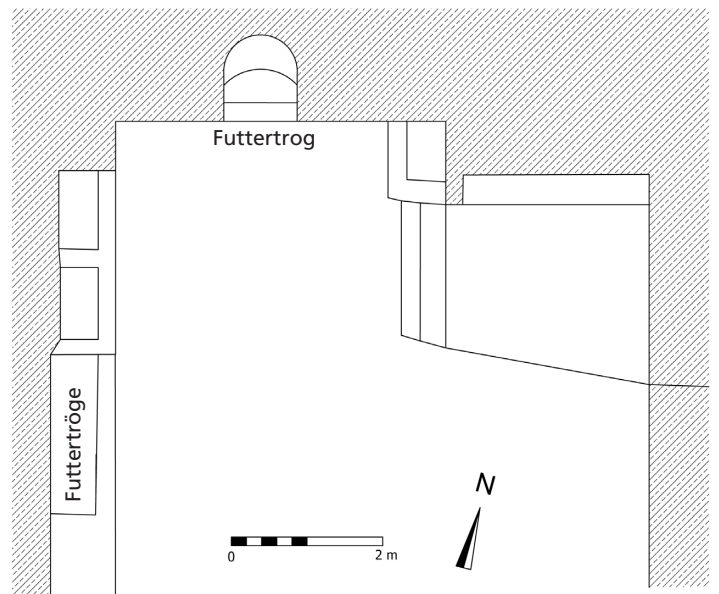
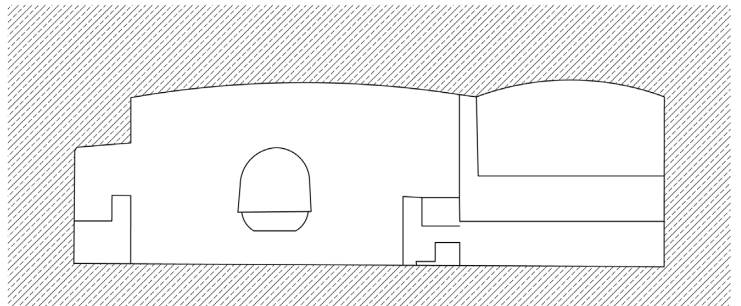


Abb. 22 Deir Zağal, Abschnitt A. R3, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

0,24 m aufweisen (**Taf. 16b**). Der nördlichste Trog zeigt dabei drastischere Zerstörungen als das weiter im Raum gelegene Becken. Oberhalb dieser Becken lassen sich an der Decke Reste von ehemals vorhandenen, aus dem Fels gehauenen Trennwänden zwischen den Trögen erkennen, wie sie bereits im Raumteil I des R1 festgestellt werden konnten.

In der südlichen Ecke der Westwand befindet sich eine kleine in die Felswand gehauene Wandnische in Form eines weiteren gewölbten Trops (**Taf. 17a**). Das Becken mit halbkreisförmigem Boden ist 0,80 m lang, 0,30 m breit, und besitzt vom Beckenboden bis zum Gewölbescheitel der Nische eine Höhe von 1,00 m.

In die Ostwand des Raumes sind verschiedene Graffiti eingekerbt. Diese zeigen in der oberen Mitte ein Kreuz mit gegabelten Enden sowie eine unlesbare Inschrift mit arabischen Schriftzeichen darüber (**Taf. 17b; Tab. 3, 4**). Die Ausführung des Kreuzes zeigt keine Ähnlichkeit und keinen Bezug zur Ausführung der Inschrift. Das Kreuz ist stark in den Felsen eingetieft, während die Inschrift nur oberflächlich eingeritzt wurde. Demnach wurden das Kreuz und die Inschrift wahrscheinlich zu unterschiedlichen Zeiten und von verschiedenen Personen auf der Felswand angebracht.

R3 **Abb. 22; Taf. 18a-b**

R3 ist ein rechteckiger Raum mit leicht gewölbter Felsdecke. Er ist in Nord-Süd-Richtung 5 m lang, in Ost-West-Richtung 7,05 m breit und besitzt eine Höhe von 2,39 m (**Abb. 22**). Der Zugang befand sich ursprünglich in der südlichen Felswand, die jedoch heute zerstört ist, so dass die Felshöhle in voller Breite nach Süden geöffnet ist. Zudem ist die Ostwand in ihrem heutigen Zustand zum Teil zerstört. In die Westwand wurden im unteren Bereich zwei rundbogig überwölbte Tröge eingehauen, die jeweils 1,10 m lang, 0,45 m breit und vom Boden des Trops bis zum Scheitel der Nischenwölbung 1,35 m hoch sind (**Taf. 18b**). Neben diesen beiden Trögen befindet sich ein weiterer, jedoch größtenteils zerstörter Trog, der 2,34 m lang, 0,56 m breit und vom Trogboden bis zum Gewölbescheitel 1,65 m hoch ist. Er ist somit deutlich größer als die beiden erstgenannten Tröge.

Außerdem befindet sich in der Mitte der Nordwand eine kleine gewölbte Wandnische, die die Maße 0,85 m in der Länge, 0,35 m in der Breite und 0,85 m in der Höhe besitzt (**Taf. 18a**). Ein anderes, diesmal vorgelagertes, rechteckiges Becken befindet sich im unteren Teil der nördlichen Ecke der Ostwand und blieb nur teilweise erhalten.

Die Funktion der Räume in Abschnitt A

Die Funktion der drei Räume des Abschnitts A ist anhand vergleichbarer archäologischer Befunde sowohl in Syrien als auch im Vorderen Orient zu erkennen. Bemerkenswert ist, dass jeder Raum über eine bestimmte Beckenform verfügt. Die Tröge in R1 und R2 sind den Futterbeckenformen in den Herbergen mancher Dörfer Nordsyriens ähnlich, wie z. B. in den Herbergen von Dar Qita (5.-6. Jh.)⁴⁷⁷ und Kafer Nabū (6. Jh.)⁴⁷⁸. Weiterhin verfügten auch manche Klöster des 6. Jahrhunderts über gleichartige Ausstattungselemente, wie beispielsweise Deir Sim'an⁴⁷⁹, Banaštour⁴⁸⁰ und Deir el-Malik⁴⁸¹. Hingegen ähneln die Beckenformen in R2 und R3 den Tierställen in einigen südsyrischen Häusern, die als Kuh- oder Schafstall verwendet wurden⁴⁸².

Aufgrund der Tröge und der Ähnlichkeit der Räume des Abschnitts A im Ġazal⁴⁸³ und den oben genannten Beispielen in Nord- und Südsyrien ist davon auszugehen, dass die drei Felsräume als Tierställe gedient haben. Die erste Kammer könnte aufgrund der Höhe der Tröge ein Pferdestall gewesen sein, während die beiden anderen aufgrund der niedrigeren Tröge als Ställe für Kühe oder Schafe genutzt worden sein könnten.

Abschnitt B **Abb. 19**

In der Mitte zwischen dem Abschnitt A mit seinen Felsentällen und dem Abschnitt C liegt Abschnitt B. Zwischen den Abschnitten A und B befindet sich eine aus zwei Stufen bestehende Felsbank (**Taf. 11b**).

Der Abschnitt B weist zehn Felsräume in drei Stockwerken auf, die miteinander durch Türen und Holzleitern verbunden waren. Der erste Stock ist in sieben Räume unterteilt. Von diesen haben zwei Räume, R1 und R2, keine Verbindung mit den anderen. Im Folgenden werden die Räume, ausgehend vom ersten Stock von Westen nach Osten beschrieben. Es folgen die Räume der zweiten und dritten Etage. Die Räume sind mit der Abkürzung R bezeichnet und vom ersten Raum im ersten Stock bis zum letzten Raum in der dritten Ebene fortlaufend nummeriert (**Abb. 23**).

R1 **Abb. 23; Taf. 19a-b**

R1 ist ein viereckiger Raum mit einer Länge von 2,86 m, einer Breite von 3,12 m und einer Höhe von 2 m (**Abb. 23**). Seine rechteckige Türöffnung befindet sich etwa 2 m oberhalb des Bodenniveaus vor der Felswand (**Taf. 19a**). Im nördlichen Ab-

477 Butler, PAES, B 2, 188-189 Abb. 195; Jalabert/Mouterde, IGLS 539.

478 Butler, PAES, B 2, 297-299 Abb. 328; Jalabert/Mouterde, IGLS 378; Tate, Les campagnes, Abb. 123-125.

479 Tchalenko, Villages 1, 21-25. 27-28. 209. 283.

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

481 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 72-73; Peña, Lieux de pèlerinage 187-188.

482 Butler, PAES, 2 A, 111, 3, 88.

483 Zur Benennung des Ruinenorts von Ġazal s. Fußnote 448 auf S. 59.

schnitt der Ostwand befindet sich eine kleine, leicht gewölbte Öffnung, die zum nächsten Raum, R2, führt (**Taf. 19b**). Direkt in ihrem Boden befinden sich zwei runde Eintiefungen, die symmetrisch angelegt und als Befestigungslöcher für Drehzapfen zu deuten sind. Demnach war die Öffnung wahrscheinlich ursprünglich mit einer Holztür versehen.

Südlich der Öffnung befindet sich nahe der Südostecke eine rechteckige Wandnische. Vom Nischenboden führt ein senkrechter Kanal nach unten, der ca. 0,30m über dem Boden endet. Parallel dazu ist ein zweiter senkrechter Kanal in die Südostecke des Raumes eingetieft, der ebenfalls ca. 0,30m über dem Boden endet. Beide Kanäle werden durch einen horizontalen Kanal miteinander verbunden. Die Funktion dieser Kanäle ist unklar.

Neben der Wandnische befindet sich eine schräg von der Ostwand bis zur Seitenwand der Nische durchgehende runde Öffnung, vielleicht um ein Seil oder eine Kette darin zu befestigen.

R2 **Abb. 23; Taf. 20a-b. 21a**

R2 ist ein rechteckiger Raum mit gewölbter Felsdecke. Er besitzt eine Länge von 4,90m, eine Breite von 3,63m und eine Höhe von 2,48m (**Abb. 23**). Sein Bodenniveau liegt tiefer als das von R1, etwa auf Höhe des Außenbereichs vor der Felswand. Er ist von außen durch eine rechteckige Türöffnung in der Südwand, an deren Sturz von außen ein Kreuz tief eingeritzt ist, zugänglich (**Taf. 19a. 20a**). Westlich daneben befindet sich an der Westseite ein rechteckiges Fenster.

Auffallend sind in diesem Raum die zahlreichen, am unteren Rand der Wände aus dem Felsen gearbeiteten Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren, insbesondere in der West- und Ostwand (**Taf. 21a**). Hier lassen sich zwei Typen unterscheiden: Zum einen gibt es in der Mitte oder im oberen Teil der Wand einfache, in die Wand geschlagene runde Vertiefungen, in die vermutlich Wandhaken eingelassen waren. Zum anderen finden sich vor allem knapp über dem Boden Aushöhlungen im Fels, bei denen in der Mitte ein schmaler Steg stehen blieb, so dass hinter diesem eine Kette oder ein Seil zum Anbinden von Tieren hindurchgeführt werden konnte (**Taf. 21a**). Gleichartige Vorrichtungen sind auch in der Mitte der Ostwand und neben der Öffnung zwischen R1 und R2 zu finden, wobei die letztgenannte aufgrund ihrer Höhe oberhalb des Bodens am ehesten für die Aufhängung von Gegenständen oder Lampen geeignet wäre.

Entlang der Nordwand von R2 befindet sich eine Mastaba, also eine Steinbank, mit einer Breite von 0,59m und einer Höhe von 0,70m, an deren Westende sich teilweise zerstörte Felsenröge befinden (**Taf. 20b**).

Circa 20cm oberhalb der Mastaba befinden sich in der West- und Ostwand horizontale Eintiefungen, möglicherweise für Holzbalken, jeweils mit einer Länge von 40cm, einer Tiefe von 70cm und einer Höhe von 7cm. Wahrscheinlich war hier ein Holzregal befestigt.

Die Funktion der Räume R1 und R2

Aufgrund der Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren, der Existenz des Trog sowie der ebenerdigen Zugänglichkeit des Raums von außen kann man davon ausgehen, dass R2 als Viehstall genutzt wurde.

Bezüglich der Funktion von R1 ist vorstellbar, dass der Raum aufgrund der kleinen Öffnung zwischen R1 und R2 eventuell als Raum für einen Beobachter oder Wächter der Tiere in R2 geeignet war.

R3 **Abb. 23; Taf. 21b. 22a-b. 23a**

R3 ist ein rechteckiger Raum mit einer Länge von 8m, einer Breite von 6,68m und einer Höhe von 4,12m (**Abb. 23**). Er ist durch zwei in der Südwand befindliche Türöffnungen von außen zugänglich (**Taf. 21b**). Zwischen beiden Türen wurde die Südwand des Felsenraumes aus Quadermauerwerk errichtet. Sie ist das einzige gebaute Architekturelement des Felsmassivs. Über dem Ausbruch der westlichen Tür sind noch Reste einer leichten Wölbung der originalen Türöffnung im Felsen erkennbar.

Die östliche Türöffnung ist rechteckig. Über ihrem aus dem Felsen gearbeiteten Sturz öffnet sich ein kleines rundes Fenster. Vor jeder Tür befindet sich auf der Außenseite eine dreistufige Felsentreppe. Die zwischen den beiden Eingängen errichtete Wand besteht aus unterschiedlich großen Quadern, bei denen es sich vermutlich um Spolien handelt.

Die Ursache für die Errichtung einer Wand aus Quadermauerwerk könnte eine Beschädigung oder ein Zusammenbruch der südlichen Felswand gewesen sein, deren Ursache jedoch ohne eingehende Untersuchung vorerst nicht geklärt werden kann.

Es fällt auf, dass die Bauweise der südlichen Felswand aus Spolienquadern und die Bauweise des Bassins (**Taf. 10a-b**) nicht identisch ist. Dieser Unterschied und die Verwendung von Spolien deuten darauf hin, dass die Quaderwand später als das Bassin errichtet wurde, vermutlich nachdem einige der Bauten vor dem Felsmassiv bereits zu Ruinen verfallen waren und die Quader somit als Baumaterial zur Verfügung standen.

In der Westwand des Raums R3 befinden sich in der Mitte des südlichen Wandabschnitts drei Wandnischen (**Taf. 22a**): Die größte, in der Südecke, ist im oberen Teil halbrund, der Nischenboden verjüngt sich treppenartig nach unten und ist teilweise zerstört. Nördlich daneben befindet sich eine rechteckige Wandnische, in deren Seitenwände schmale Rillen eingetieft sind, die bis zur Nischenrückwand reichen und für Bretteinlagen vorgesehen waren. Demnach wurde diese Nische als Wandschrank verwendet. Die dritte, nördlichste Wandnische schließt oben halbrund ab. Es könnte sich hier um eine Lampennische handeln.

In der Westwand sind zudem zahlreiche kreisrunde Löcher, eventuell für hier eingelassene Wandhaken, sichtbar. Direkt oberhalb der Kante des Felsboden befinden sich, wie bereits bei R2 beobachtet, in die Felswand eingehauene Vertiefungen

als Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren. Die Unterbringung von Tieren ohne Futtertröge ist jedoch ungewöhnlich.

Im östlichen Abschnitt der Nordwand befindet sich etwa mittig in der Höhe der Wand eine große Nische (**Taf. 22b**). Sie ist rechteckig und besitzt in ihrem oberen Abschnitt einen tief in den Fels eingeschnittenen Rücksprung, der überwölbt ist. Die Nische wird links und rechts von zwei vorspringenden Felsenbecken flankiert, die z.T. zerstört sind. Beide Becken schließen mit ihrem oberen Rand horizontal in Höhe des Nischenbodens ab. Zwischen den Becken befindet sich etwa 0,50 m unterhalb des Nischenbodens eine u-förmige Stufe mit rechteckiger Aussparung bis zum Boden.

Auf dem Niveau der Beckenoberkante setzt sich vor der Nordwand eine Felsbank nach Westen fort, die dann rechtwinklig in den Raum hinein abknickt. Die Felsbank umschließt eine kreisrunde Vertiefung im Boden (**Taf. 23a**) und trennt den nordöstlichen Teil des Raumes, der die große Nische enthält, von dem südwestlichen Bereich mit den eingemeißelten Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren.

Die Funktion von R3

R3 besitzt zwei Eingänge, wodurch eine freie Bewegung in den Raum hinein und wieder heraus möglich war. Zusätzlich liegt der Raum bei einem Stall. An der Innenseite der kreisrunden Vertiefung im Boden von R3 sind schwarz-graue Spuren von Feuer im Mörtel erhalten. Die Vertiefung wurde demnach als Feuerstelle benutzt. Es könnte sich bei R3 um einen Küchenraum gehandelt haben. Diese Interpretation wird gestützt durch die in den Felsen geschnittenen Wandhaken zum Anbinden von Tieren als Vorbereitung auf das Schlachten und die kleinen Becken neben der Wandnische.

Der Durchgang zwischen R3 und R4

Ein Durchgang in der Südost-Ecke ermöglicht die Verbindung zwischen R3 und R4 (**Taf. 23b**). Am Fuß der Südwand dieses breiten Durchgangs befindet sich eine rechteckige Öffnung im Boden. Durch diese lässt sich ein mit Felsgeröll gefüllter Untergeschossraum erkennen, der jedoch heute nicht mehr zugänglich ist. Genau über dieser Bodenöffnung befindet sich in der Felsdecke eine zweite Öffnung. In die Südwand des Durchgangs wurde außerdem an dieser Stelle eine senkrechte, 0,10 m breite Vertiefung eingemeißelt. Ihre Funktion wie auch die der übereinander liegenden Öffnungen im Boden und der Decke des Durchgangs, sind unklar.

R4

R4 ist ein rechteckiger zweigeteilter Raum mit einer Länge von 10,51 m und einer Breite von 3,86 m, den man durch eine

in der Südwand befindliche rechteckige Türöffnung betreten kann. In der Türöffnung befindet sich eine kleine Treppe mit drei Stufen.

Der südliche Raumteil (Teil I) ist größer als der nördliche (Teil II). Er hat eine Länge von 6 m, eine Breite von 3,86 m und eine Höhe von 2,7 m. Er hat eine wichtige Funktion, denn er verbindet die beiden westlich und östlich angrenzenden Räume R3 und R5 mit Hilfe der Durchgänge. Vor der Ostwand erstreckt sich eine aus dem Fels gehauene, heute teilweise zerstörte Mastaba mit einer rekonstruierbaren Höhe von 0,60 m. Ihr nördliches Ende vor der Trennwand zu Teil II wurde sorgfältig quadratisch behauen und setzt sich dadurch von dem erhaltenen Rest der Bank ab. Vor der Westwand befindet sich eine ähnliche Mastaba, die ebenfalls an der Trennwand zum Teil II endet und dort in eine quadratische Form gehauen wurde. Die beiden Felsbänke vor der Ost- und Westbank von Teil I dienten vermutlich als Sitzbänke (**Taf. 24a**).

Der nördliche Teil von R4, Teil II, ist um 0,60 m erhöht und besitzt drei rechteckige Wandnischen. Die erste Wandnische mit einer Höhe von 1 m, einer Länge von 2,05 m und einer Tiefe von 0,60 m beherrscht die gesamte Nordwand. Oben an ihrer westlichen Seitenwand befindet sich eine in den Felsen geschnittene Auslassung, vermutlich eine Vorrichtung, um einen Wandhaken zur Aufhängung einer Lampe oder eines Gegenstands anzubringen. Eine zweite Wandnische mit einer Höhe von 1 m, einer Breite von 1 m und einer Tiefe von 0,60 m befindet sich in der Westwand des Raumteils. Die dritte Wandnische ist in den nördlichen Abschnitt der Ostwand eingemeißelt und unterscheidet sich durch ihre Größe auffallend von den beiden anderen Nischen: ihre Höhe beträgt 1,70 m, ihre Breite 1,20 m und ihre Tiefe 0,70 m. Die Seitenwände weisen kleine vorspringende Stege auf, über denen vermutlich hölzerne Bretter gelegen haben. Demnach diente diese Wandnische als Regal. Die drei Wandnischen waren zum Abstellen oder Aufbewahren verschiedener Gegenstände geeignet.

Die Funktion von R4

R4 liegt zwischen R3, der als Küchenraum interpretiert wird, und R5, dem Sakralbereich des Felsmassivs. Er ist mit in den Felsen geschnittenen Sitzbänken im Teil I eingerichtet, während der Teil II mit Wandnischen versehen ist. Aufgrund seiner Ausstattung mit Sitzbänken längs der Ost- und Westwand im Teil I lässt sich der Raum als Versammlungsraum oder als Refektorium interpretieren, wozu auch die mögliche Funktion als Küchenraum im Teil II passen würde. Ein ähnliches Refektorium ist von G. Wießner im Felsenkloster des Deir Ḥadīt im Tūr 'Abdīn belegt⁴⁸⁴. Die beiden Refektorien lassen sich durch die aus dem Felsen geschnittenen Bänke längs der Wände charakterisieren. Ein Nachweis für einen Tisch, der vor den

484 Wießner, Christliche Kultbauten 3, 86.

Bänken aufgestellt war, ist allerdings in diesen Fällen nicht erhalten. Beispiele für Refektorien, die mit einem Felsentisch ausgestattet sind, sind in den syrischen Klostereinrichtungen aus der spätantik-frühbyzantinischen Zeit nicht vorhanden. Ein klösterlicher Speisesaal ist durch V. Kalla im Kloster des Tall Bi'a belegt. Hier wurden neun hufeisenförmige Bänke aus Lehm errichtet. In der Mitte einer jeden Hufeisenform wird von Kalla die Aufstellung eines hölzernen Tisches in Erwägung gezogen⁴⁸⁵. Die Aufstellung eines oder mehrerer hölzernen Tische vor den Sitzbänken kann in R4 von Ġazal ebenfalls vermutet werden, auch wenn sich heute keine Spuren mehr davon erhalten haben.

Das Raumensemble R5

Abb. 23

Die östlichsten drei Felsenträume des ersten Stocks bilden einen einheitlichen sakralen Bereich: das Raumensemble R5. Es umfasst eine Felsenkirche mit einem Vorraum und einem Baptisterium.

Die Felsenkirche

Abb. 23-29; Taf. 27-29

Die Felsenkirche bildet den östlichen Abschluss des Abschnitts B (Abb. 23). Sie ist einschiffig und besitzt einen transversalen Grundriss, der nahezu rechteckig ist. Ihre Länge beträgt 5,12 m, die Breite 4,10 m und die Höhe 2,91 m. Der Grundriss ähnelt besonders den Grundrissen einiger klösterlicher Kirchen der Apamea-Region, z. B. Deir Debane und el-Deir und in der Region des Ĥūr 'Abdīn⁴⁸⁶. Außer einer leichten Beschädigung in der Südwand ist der Erhaltungszustand der Kirche sehr gut.

In der einschiffigen Felsenkirche mit gewölbter Decke gibt es keine Abtrennung zwischen dem Schiff und der Apsis. Mit der in der Ostwand gelegenen rechteckigen Apsisnische und dem in der Westwand platzierten Eingang orientiert sie sich nach Osten, wie gewöhnlich in den syrischen Kirchen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit⁴⁸⁷.

Die in der Ostwand angelegte Apsisnische (Abb. 24) ist 2,16 m lang, 1,92 m tief und 2,43 m hoch. In der oberen Hälfte der Apsisnische befindet sich eine rechteckige Vertiefung im Fels. Seitlich und unterhalb davon sind tiefe Löcher in den Felsen eingearbeitet (Taf. 27b), in denen ursprünglich wahrscheinlich Wandhaken zur Aufhängung oder Befestigung eines rechteckigen Gegenstands, wie z. B. einer Ikone, angebracht waren. Zudem sind Überreste von Verputz und Farbreste von Malerei noch an den Wänden der Apsis erkennbar (Abb. 24; Taf. 27b).

Südlich und nördlich der Apsis befindet sich in der Ostwand jeweils eine Wandnische (Abb. 24; Taf. 27b). Besonders die Wandnische südlich der Apsis muss aufgrund ihrer ungewöhnlichen Form eine besondere Bedeutung gehabt

haben (Taf. 27b, 28b). Sie besteht aus zwei übereinander liegenden Fächern, die durch eine runde Öffnung im Boden des oberen Fachs miteinander verbunden sind. Das obere Fach schließt oben rundbogig und gewölbt ab. Es reicht ca. 0,60 m tief in den Felsen hinein. Die Öffnung des unteren Faches besitzt zum Raum hin die ungewöhnliche Umrissform eines Omega. In den Boden dieser Omegaförmigen Nische sind zwei kleine Mulden eingetieft.

Unter dieser Wandnische befindet sich an der Wand eine schmale Steinbank mit einer Länge von 1,43 m, einer Breite von 0,20-0,30 m und einer Höhe von 0,32 m (Abb. 26).

Nördlich der Apsis befindet sich eine kleine Rechtecknische, die 0,38 m breit, 0,25 m tief und 0,39 m hoch ist. In ihren Seitenwänden weist sie einen schmalen Vorsprung zum Einlegen eines Holzbrettes auf (Abb. 28; Taf. 29a). Unter der Wandnische befindet sich ebenfalls eine Steinbank, die im Gegensatz zur südlichen allerdings gestuft ist (Abb. 24; Taf. 29a). Sie ist 1,45 m lang und 0,35 m tief, ihre vordere Stufe ist ca. 0,45 m, die hintere ca. 0,65 cm hoch.

Der Lichteinfall in den Raum erfolgte von der Südseite. Die Südwand weist in der Mitte eine große, teilweise zerstörte rechteckige Nische auf, deren Boden ca. 0,40 m über dem Boden liegt (Abb. 26; Taf. 29b). In der Nische befindet sich dicht unterhalb der Decke des Kirchenraumes ein rechteckiges Fenster. Nur durch diese Öffnung fiel Licht in die Felsenkirche ein. Im unteren Bereich der westlichen Seitenwand dieser Nische ist eine kleine rechteckige, oben gewölbte Wandnische eingearbeitet.

In der Wand östlich der großen Fensternische öffnet sich eine Rundnische mit fast kreisförmiger Umrissform (0,60 m Durchmesser und 0,27 m Tiefe) zum Raum (Abb. 26; Taf. 28b). An der Oberseite ist ein ca. 1 m langer, senkrechter und bis zu 0,8 m breiter Kanal in die Felswand gemeißelt. An den Wänden der Rundnische sind Farbspuren einer roten Linie sichtbar.

In der Westwand befindet sich der einzige Zugang zur Kirche (Abb. 27). Er ist 1,27 m breit und mit einer 0,20 m hohen Stufe ausgestattet. In die südliche Laibung ist eine kleine Nische eingearbeitet. Bei ihr handelte es sich wahrscheinlich um einen Aufstellungsort für eine Lampe. Sie entspricht den kleinen Wandnischen, wie sie in Bauten der spätantik-frühbyzantinischen Zeit üblich waren. Sie ist mit einem Rundbogen überwölbt und 0,10 m breit, 0,25 m hoch und 0,15 m tief.

Eine zweite Nische befindet sich nördlich der Tür in der Westwand. Sie war ursprünglich rechteckig, heute sind ihre Seitenwände jedoch zerstört. Sie ist 0,75 m breit, 0,20 m hoch und 0,09 m tief (Abb. 27).

Eine auffällige Nische findet sich in der Südhälfte der Westwand, neben dem Eingang – genau gegenüber der Omega-Nische (Abb. 27; Taf. 28a). Sie ist quadratisch und

485 Kalla, Tall Bi'a 141 Abb. 16.

486 Fourdrin, Églises à nef 319-335; Fourdrin, Couvents paléochrétiens 240 Fig. 5.

487 Metzger, Les Constitutions 2, 57, 3.

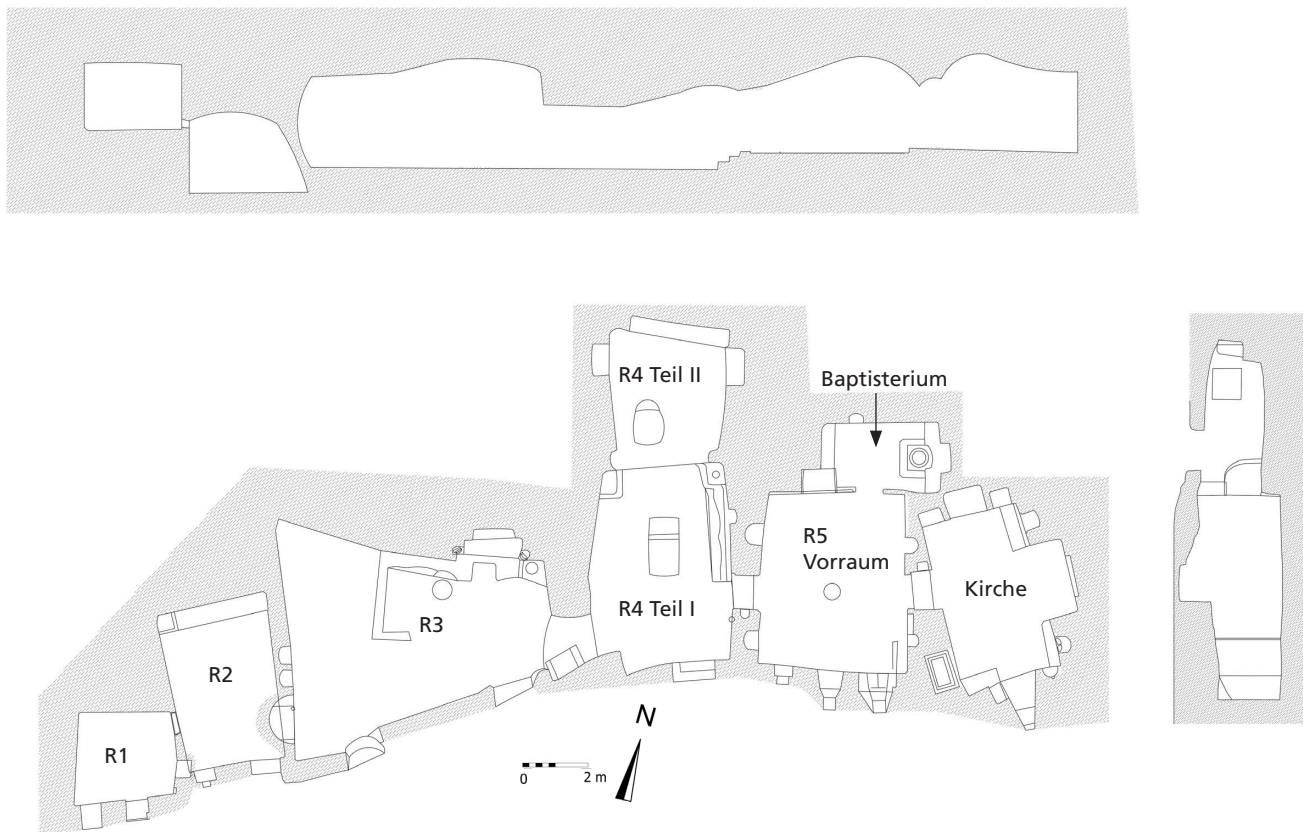


Abb. 23 Deir Zağal, Abschnitt B. 1. Stockwerk, R1-5, Grundriss (links), Schnittzeichnung (oben und rechts). – (Grafik F. Abou Sekeh).

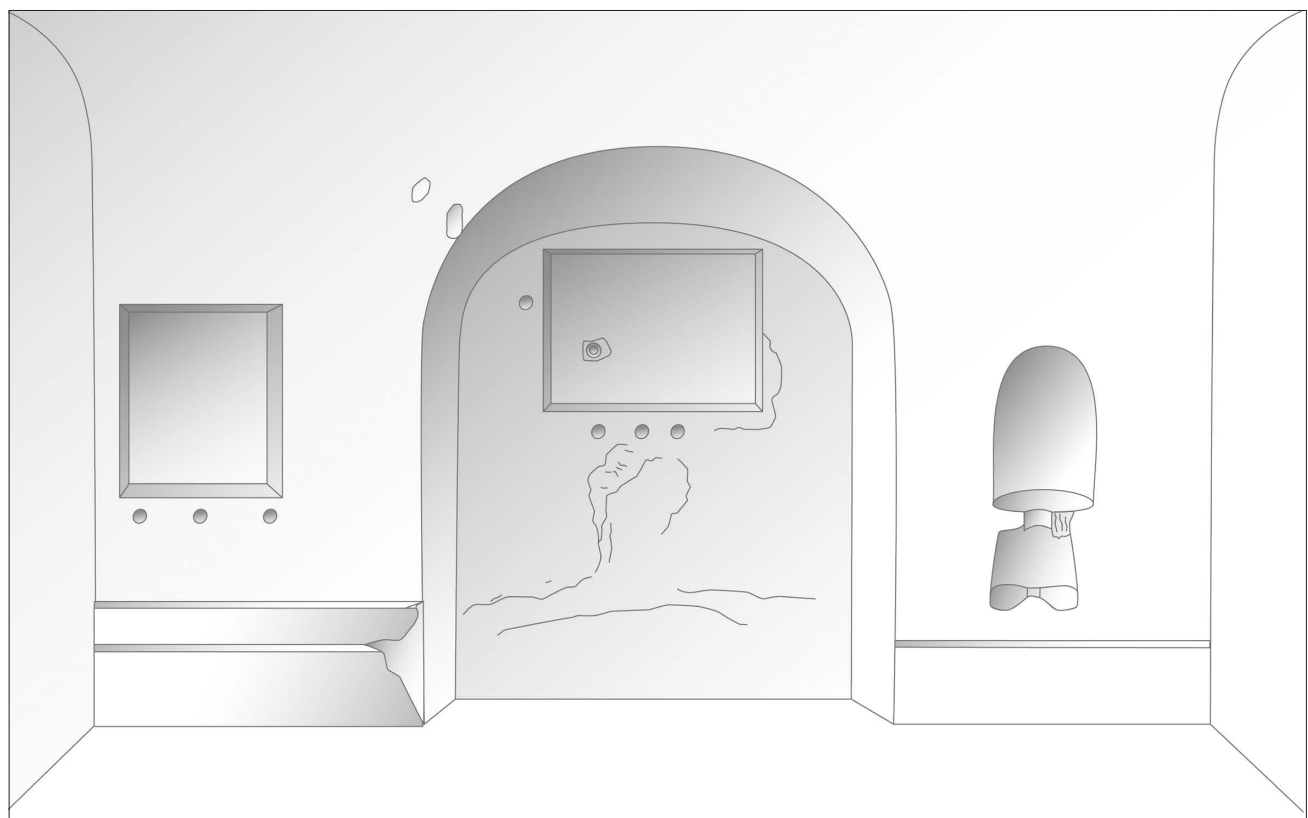


Abb. 24 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Ostwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

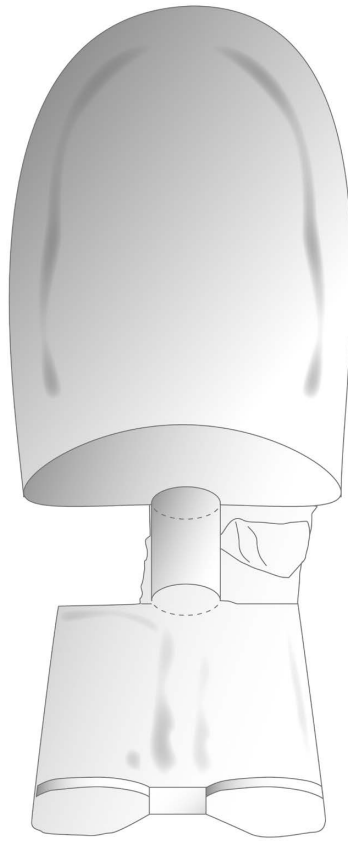


Abb. 25 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Wandnischenreliquiar. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

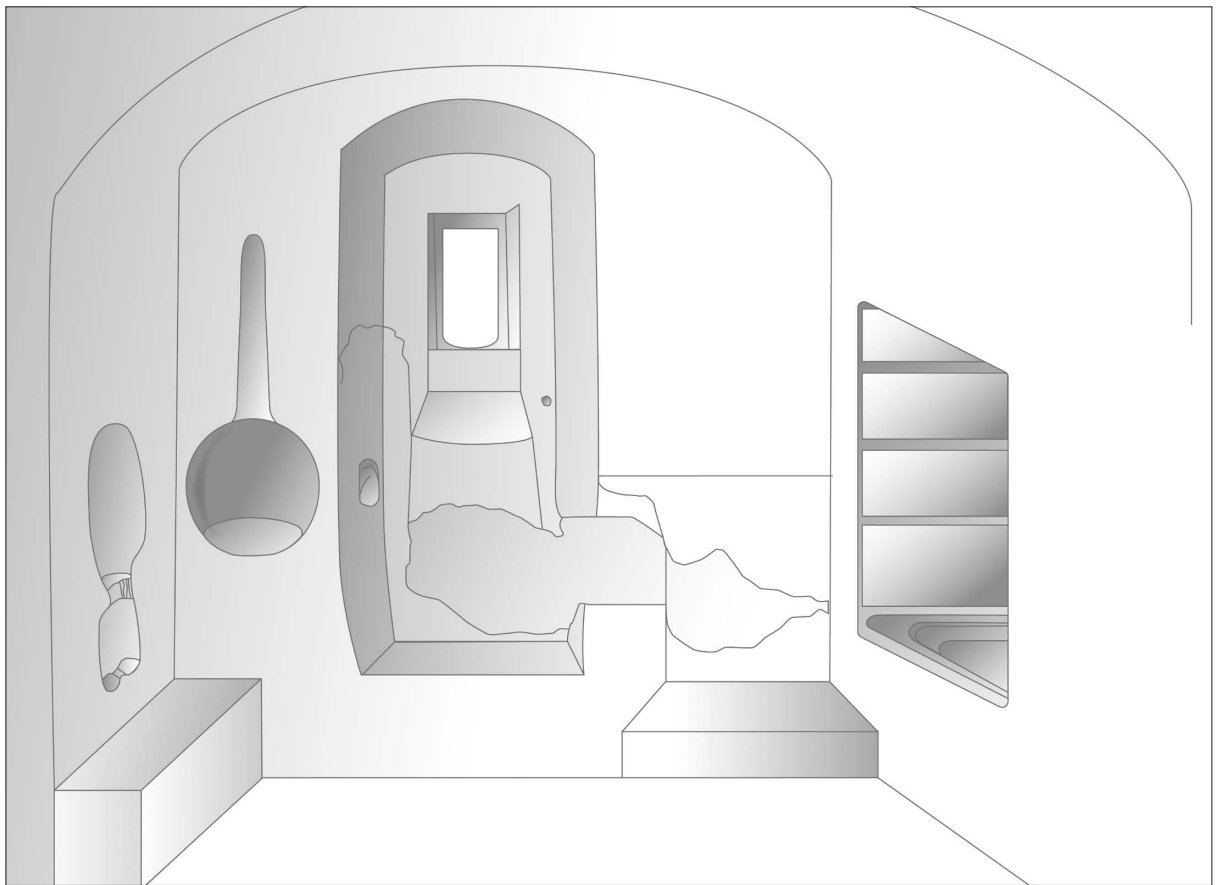


Abb. 26 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Südwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

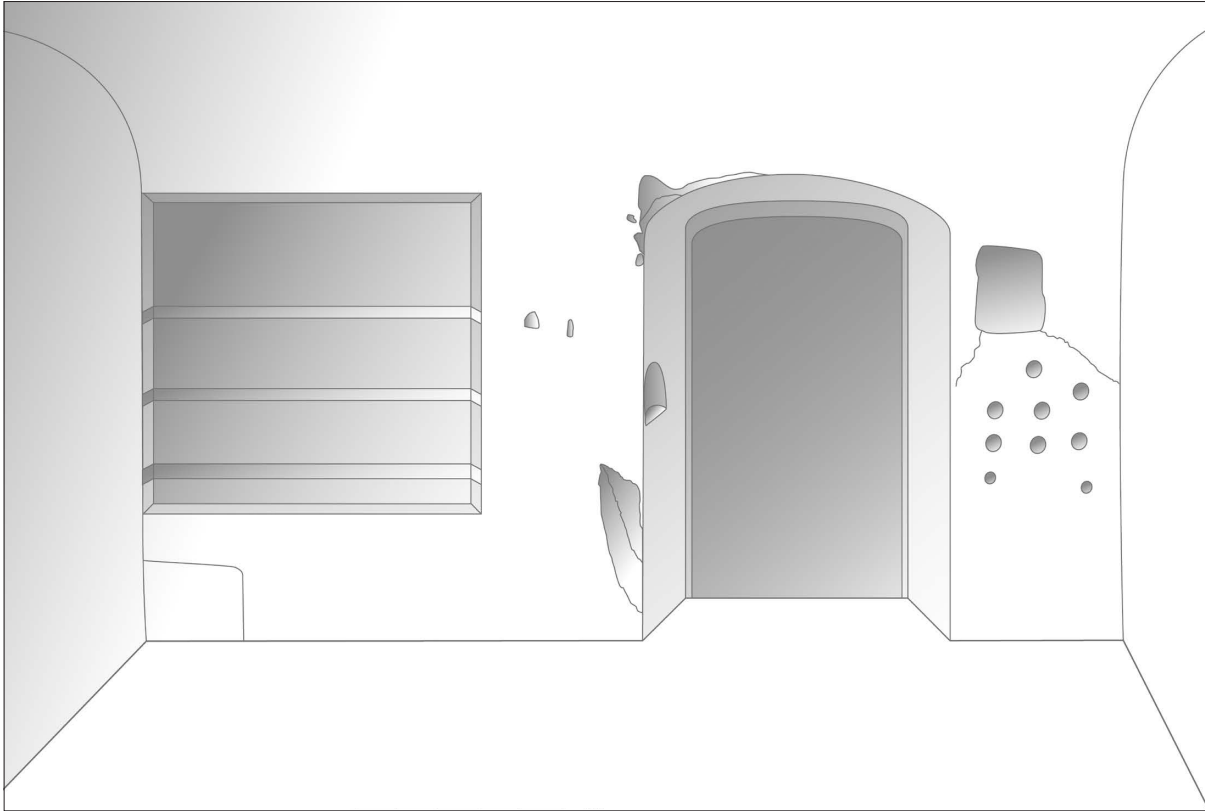


Abb. 27 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Westwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

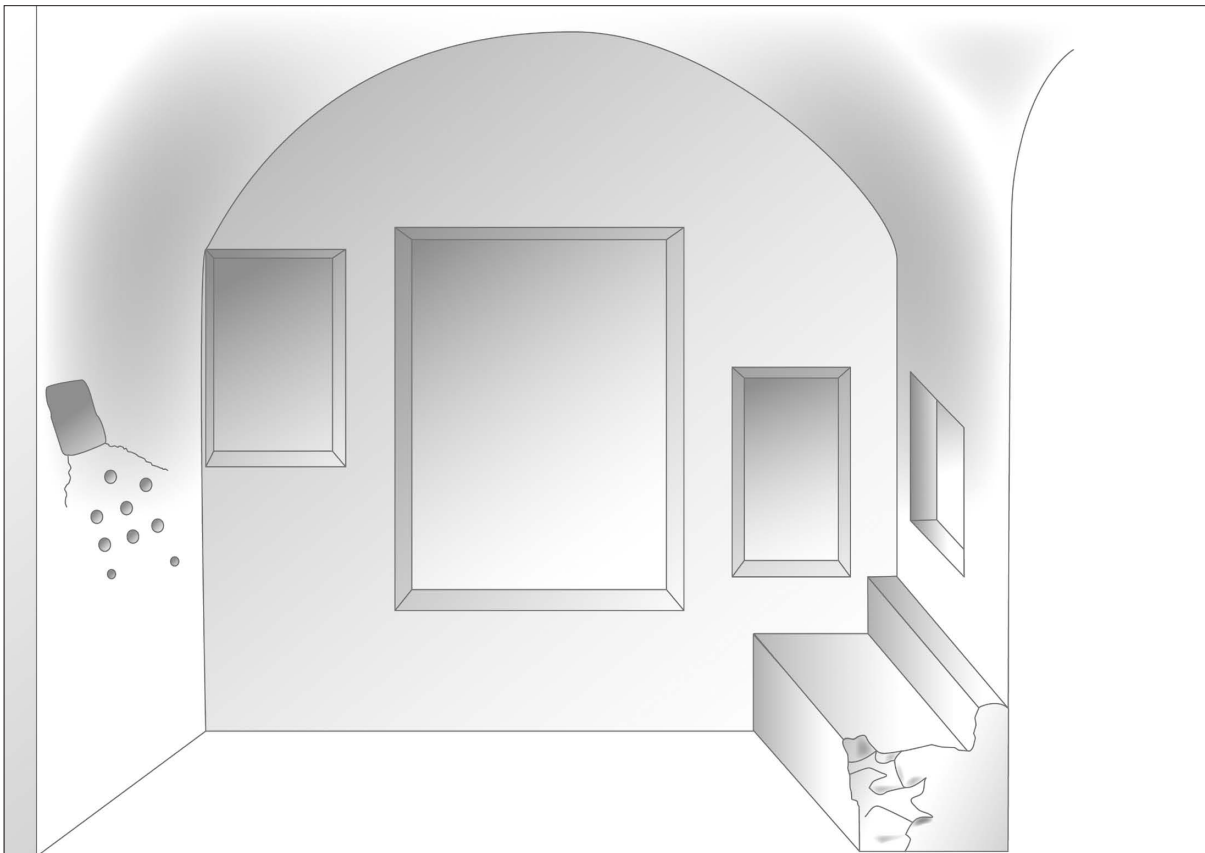


Abb. 28 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Nordwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

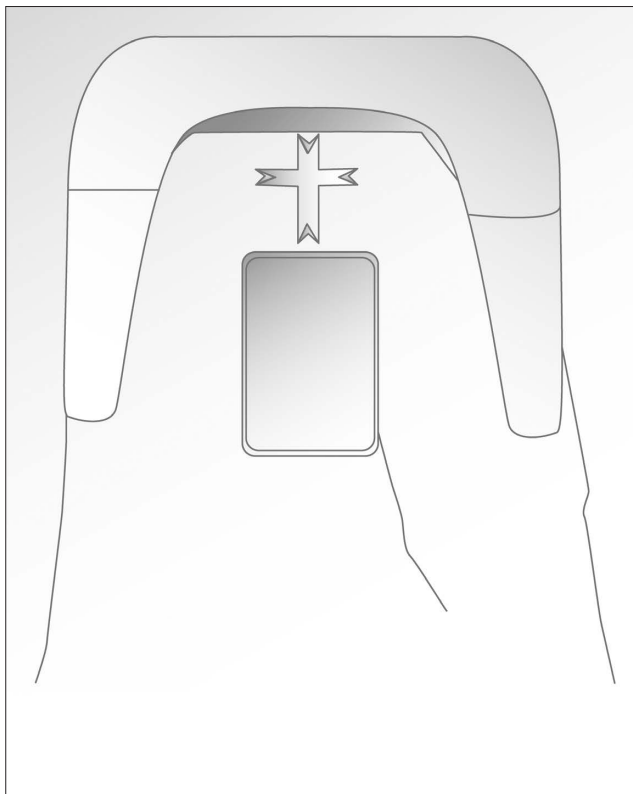


Abb. 29 Deir Zağal, Abschnitt B. Felsenkirche, Fenster. – (Umzeichnung V. Kas-sühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

1,18 m breit, 1,30 m hoch und 0,70 m tief. In den Boden der Nische ist ein rechteckiges Becken eingetieft, das 0,83 m lang, 0,38 m breit und 0,18 m tief ist. Abflusslöcher oder Kanäle sind nicht vorhanden, so dass die Verwendung von Flüssigkeiten auszuschließen ist. Ein in den Beckenrand eingetiefter umlaufender Falz weist darauf hin, dass das Becken mit einem Holz- oder Lehmdeckel verschlossen war. In die Seitenwände und die Rückwand der Nische sind zwei horizontal umlaufende Rillen eingetieft, die zum Einlegen von Holzbrettern dienten. Kleine Löcher in der Wand für Drehangeln neben dieser Nische zeigen an, dass sie wahrscheinlich mit einem hölzernen Türflügel verschließbar war.

Die Nordwand enthält drei Rechtecknischen (**Abb. 28; Taf. 29a**). Auffallend ist, dass alle Nischen unterschiedlich groß sind und dass die Nischenböden auf unterschiedlichen Niveaus liegen. Vor allem die mittlere Nische fällt durch ihre Größe besonders auf. Sie ist 1,13 m breit, 1,25 m hoch und 0,83 m tief. Der Nischenboden befindet sich ca. 0,60 m über dem Felsboden. Die östliche angrenzende Nische ist ebenfalls rechteckig. Sie ist 0,57 m breit, 0,90 m hoch und 0,50 m tief, ihr Boden befindet sich 0,10 m oberhalb des Bodens der mittleren Nische. Beide Rechtecknischen besitzen keine Vorrich-

tungen für Bretteinlagen und waren demnach nicht unterteilt. Die westliche Nische ist etwas kleiner und weist als einzige dieser Wand horizontale Eintiefungen zum Einlegen eines Holzbretts auf. Sie ist 0,70 m breit, 0,80 m hoch und 0,42 m tief, ihr Boden befindet sich ca. 1,00 m über dem Felsboden.

Funktion und Bedeutung der Nischen

Die Nischen in der Felsenkirche von Ġazal sind ungewöhnlich und unterscheiden sich von denen in anderen Felsenkirchen durch ihre Anzahl und Anordnung, vor allem aber durch ihre Form: Während in der Felsenkirche von Ġazal mehrere Nischen im gleichen Raumbereich nebeneinander angeordnet sind und diejenigen der Nordhälfte zudem andere Formen (Rechtecknischen) als diejenigen in der Südhälfte aufweisen, besitzen andere Eremitagen in ihren Felsenkirchen nur eine oder zwei Nischen der gleichen Form wie beispielsweise in Mağaret el-Ruhban (**Taf. 42b**).

Vor allem die Nischen im südlichen Abschnitt der Kirche weisen auffallende Formen und differenzierte Funktionen auf:

Die ungewöhnliche Omegaform der Nische südlich der Apsis hat Parallelen in zahlreichen lokalen Pilgerkirchen Nordsyriens, nämlich in Bettir (5.-6. Jh.), Kfeir (4.-5. Jh.) und im Qaṣer el-Ġarbi-Kloster von Ma'aṣrate (4. Jh.)⁴⁸⁸. Diese Nischen wurden als besondere Typen eines Nischenreliquiars interpretiert⁴⁸⁹. Aufgrund der besonderen Omegaform könnte die Nische in der Ostwand der Felsenkirche von Ġazal ebenfalls als Nischenreliquiar gedient, und wie bei den genannten Kirchen eine geheiligte Flüssigkeit, wie Wasser oder Öl, enthalten haben.

Die Nische in der Westwand, genau gegenüber der Omega-Nische, weicht aufgrund des Beckens, das in den Nischenboden eingearbeitet wurde, von den bisher in der vorliegenden Arbeit vorgestellten einfachen Rechtecknischen, die als Schränke dienten, ab. Die Funktion dieses Beckens lässt sich durch Vergleiche mit anderen Felsenkirchen genauer eingrenzen:

In der Felsenkirche von Bdama befindet sich ein kleines Arkosolium an der Nordseite der Apsis⁴⁹⁰. Auch die Felsenkirche in Dara (Taḥte Rabbīn) im Ṭūr 'Abdin ist mit einem an der Apsis eingerichteten Arkosolium ausgerüstet⁴⁹¹. In der eremitischen Felsenkirche von Bir Ġalu in der Euphrat-Region befindet sich eine kleine Nebennische mit einem Felsenreliquiar⁴⁹².

In der syrischen Kirche der spätantik-frühbyzantinischen Zeit wurden Reliquiare meist im Martyrion, einem der beiden Nebenräume an der Apsis, ausgestellt⁴⁹³. Das Becken im Nischenboden der Kirche von Ġazal besitzt jedoch keine Abflussöffnung, wie sie bei den Felsenreliquiaren üblich sind. Daher ist es unwahrscheinlich, dass es sich um ein Felsenreliquiar handelt. Es könnte sich daher eher um eine Art

488 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 35; Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 244.

489 Comte, Les reliquaires 299-300 Fig. 268. 297. 308. 316b.

490 Eigene Beobachtung.

491 Wießner, Christliche Kultbauten 1, Abb. 78.

492 Egea Vivancos, Soledad del Río 344-345 Fig. 4.

493 Lassus, Sanctuaires 173-179.

Aufbewahrungskasten zur Lagerung von Gegenständen handeln. Aufgrund der rekonstruierbaren Türflügel und der Bretteinlagen besitzt die Nische große Ähnlichkeit mit den Schranknischen im Nordbereich der Felsenkirche. Es ist daher wahrscheinlich, dass diese Nische zum Aufbewahren von besonderen geweihten Gegenständen verwendet wurde. Johannes Moschos sprach von Schränken in der Kirche, in die die Kleider des Geistlichen sowie die geweihten Gegenstände hineingelegt wurden⁴⁹⁴. Johannes Chrysostomos berichtete wiederum über einen Schrank, in dem Objekte der Eucharistie aufbewahrt wurden:

»Mehr würdiger und notwendiger, denn es enthält nicht reiche Kleider, sondern die Gnade und Barmherzigkeit des Herrn.«⁴⁹⁵

Möglicherweise wurde in dem durch eine Tür verschließbaren Wandschrank, in dem zusätzlich in den Nischenboden ein mit einem Deckel verschließbarer Aufbewahrungskasten in den Nischenboden eingearbeitet war, ein präziöses Objekt aufbewahrt.

Im Kontrast zu den aufwendigen Nischenformen im Südteil der Kirche sind die Nischen im Nordteil vergleichsweise einfach gestaltet. Bei den Nischen nördlich der Apsis und in der Nordwand handelt es sich um nutzbare Schränke, in denen geweihte Gegenstände, Kleidung und Bücher aufbewahrt werden konnten⁴⁹⁶.

Malerei und liturgische Ausstattung der Felsenkirche
Anhand verschiedener Merkmale lässt sich belegen, dass die Kirche im Ġazal besonders ausgeschmückt war. Dazu gehören beispielsweise die oben erwähnten Überreste von Malereien in der Apsis und in der runden Wandnische der Südwand. Ferner lässt sich in der Apsis anhand der in die Felswand eingearbeiteten rechteckigen Vertiefung am ehesten der Platz für eine Ikone oder einen anderen rechteckigen Gegenstand, der an der Apsiswand befestigt war, erkennen.

Darüber hinaus weist der Fenstersturz über dem Rechteckfenster in der Südwand auf der Außenseite ein eingeritztes Kreuz auf (**Abb. 29; Taf. 27a**). An den gegabelten Kreuzhasen sind noch die Reste roter Farbe erhalten. Die symmetrische Form und der Stil des Kreuzes sind mit Exemplaren in Quzuq Mağara in der Euphrat-Region vergleichbar⁴⁹⁷.

Was die liturgische Ausstattung in der Felsenkirche von Ġazal anbelangt, so lässt sich vor dem Hintergrund der oben bereits erwähnten Ausstattung klösterlicher Felsenkirchen⁴⁹⁸ folgendes rekonstruieren:

Die transversale einschiffige Kirche von Ġazal mit einer Apsis im Osten und zahlreichen Wandnischen unterschiedlicher Formen und Größen weist als ein nach Osten orientierter Raum laut der syrischen Didaskalia und den Apostolischen Konstitutionen die liturgische Voraussetzung für eine Kirche auf⁴⁹⁹. Die Eucharistiefeier spielte sich zwischen dem Altarraum und den Pastophorien, insbesondere dem Diakonikon, ab⁵⁰⁰. Zwei Elemente waren zum Vollzug des Gottesdienstes in der syrischen Kirche notwendig: der Altar und die Apsisnebenräume⁵⁰¹. Diese Ausstattungselemente sind in der Ġazal-Kirche in minimierter Form durch Wandnischen vertreten. Sie ähnelt somit z.B. der syrischen Felsenklosterkirche des Marienklosters in Ĥūr 'Abdin⁵⁰².

Aller Wahrscheinlichkeit nach bestand der Altar aus vergänglichem Material, vermutlich aus Holz, wie es in vielen Kirchen Syriens der Fall ist.

Zusammenfassend stellt sich die transversale einschiffige Felsenkirche von Ġazal als eine bedeutende mönchische Klosterkirche dar. Neben der Orientierung der Kirche nach Osten vertreten die Wandnischen als minimierte Form die sonst üblichen Apsisnebenräume, wodurch die Feier der Eucharistie trotz eingeschränkter Möglichkeit zur Ausdehnung innerhalb des Felsmassivs möglich wurde.

Die Felsenkirche von Ġazal steht somit den klösterlichen und eremitischen Felsenkirchen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit Syriens und des östlichen Mittelmeerraums nahe, insbesondere den Klosterkirchen D und C des Mar Y'aqub im Ĥūr 'Abdin⁵⁰³, der Felsenkirche des Mağaret el-Ruhban-Klosters im Hermongebirge⁵⁰⁴ und der Kirche des Borğ el-Mu'alaq-Klosters im Ġabel Barišer in Nordsyrien (**Taf. 42b. 49a**)⁵⁰⁵.

Der Vorraum R5 **Abb. 30-31. 38; Taf. 24b. 25a-b. 26a**
Der überwölbte rechteckige Vorraum R5, mit einer Länge von 5,60 m, einer Breite von 4,50 m und einer Höhe von 2,90 m, verbindet den Nachbarraum R4 und die Felsenkirche mit Hilfe von Durchgängen in der West- und Ostwand. Ein weiterer Durchgang in der Nordwand führt von R5 in das Baptisterium. Von außen erfolgte der Zugang in den Raum R5 durch eine Tür in der Südwand. Diese besitzt eine umlaufende Anschlagleiste für ein ehemals vorhandenes Türblatt, das vermutlich aus Holz bestand. Am Türrahmen sind noch die Löcher für die Drehangel der Holztür an einer Seite erhalten.

Die Ostwand enthält in der Mitte den Eingang zur Kirche. In der Nordhälfte der Ostwand befindet sich eine flache rechteckige Vertiefung, die sechs Löcher enthält, deren Funktion

494 Johannes Moschos, Leimon 97.

495 Johannes Chrysostomos, Hom. 33; Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 125.

496 Alpi, La route royale 324 Fig. 2b.

497 Egea Vivanco, Eufkratense 495 Abb. 391.

498 Siehe oben S. 46 Kap. »Gestaltung einer Felsenhermitage und Hauptbestandteile eines eremitischen (Felsen-)Komplexes«.

499 Didaskalia 12; Metzger, Les Constitutions 2, 57, 3.

500 Descoedres, Pastophorien 70-73.

501 Theodor von Mopsuestia, Katechetische 15, 24-26.

502 Wießner, Christliche Kultbauten 1, 163 Fig. 39 Abb. 100-101.

503 Wießner, Christliche Kultbauten 1, Abb. 95.

504 Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon 256 Pl. 3.

505 Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 102; eigene Beobachtungen.

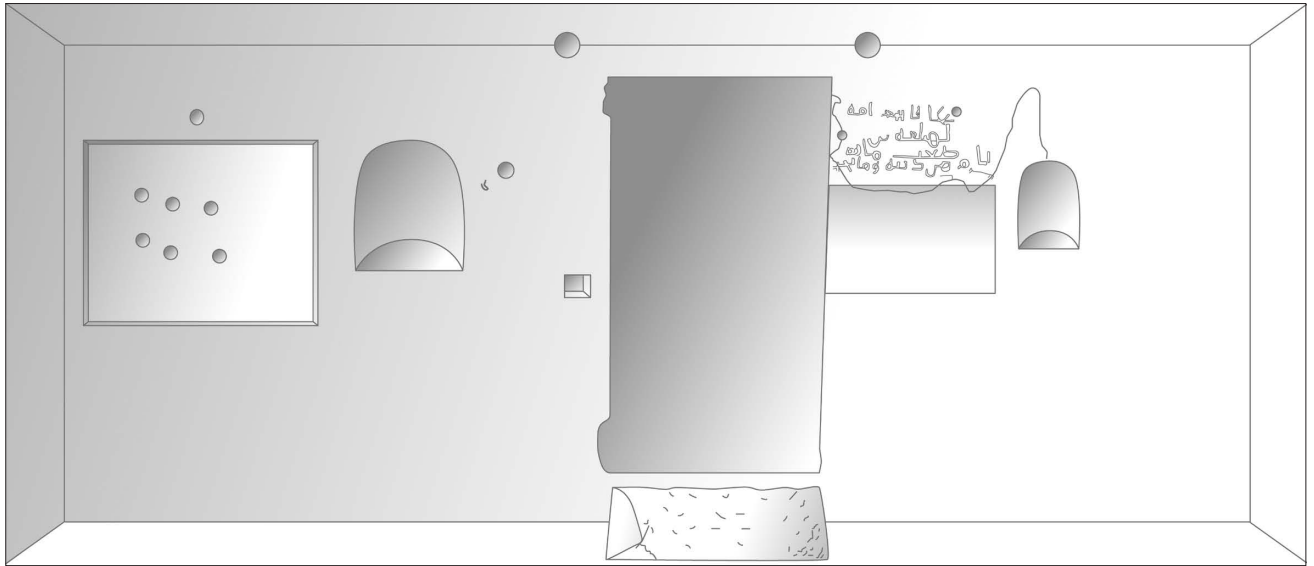


Abb. 30 Deir Zağal, Abschnitt B. Vorraum, Ostwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

unklar ist (**Taf. 25b**). Vermutlich war in dieser Vertiefung ein rechteckiger Gegenstand, vielleicht eine Ikone, angebracht. Südlich davon befindet sich eine kleine Rundbogennische, wohl zum Aufstellen einer Lampe. In der Südhälfte der Ostwand befindet sich eine weitere rechteckige Vertiefung unmittelbar neben der Türöffnung zur Kirche. Diese ist jedoch kleiner als die zuvor genannte der Nordhälfte und stärker zerstört. Darüber befindet sich eine arabische Inschrift (**Abb. 30; Taf. 25b**).

In der Südwand öffnen sich drei Fenster (**Taf. 24b**): Direkt über der Tür befindet sich ein schmales rechteckiges Fenster, ein weiteres befindet sich in der Mitte der Wand unmittelbar unter der gewölbten Decke und ein drittes westlich davon. Dieser Raum ist der einzige, der mit mehreren Fenstern ausgestattet wurde. Im Sturz und in der Sohlbank der drei Fenster befinden sich jeweils Löcher für hölzerne Drehangeln. Die Fenster waren demnach durch hölzerne Fensterläden verschließbar. Die Fensterlaibungen weisen Reste von Malerei auf, die auf Verputz aufgetragen ist. Das mittlere Fenster des Raumes war ursprünglich größer und wurde zu einem unbekannten Zeitpunkt im unteren Bereich mit Blocksteinen zugemauert. Unter dem westlichen Fenster befindet sich eine kleine gewölbte Wandnische. Unter dieser befindet sich eine in den Felsen gearbeitete Vertiefung zur Befestigung eines Wandhakens.

Die Westwand (**Taf. 25a**) weist zwei sehr hohe Rundbogennischen auf, die den Durchgang zwischen R4 und R5 flankieren. Die Breite der Nischen beträgt 0,70 m, die Höhe 1,50 m und die Tiefe 0,30 m. In der Nordhälfte der Westwand befindet sich außerdem eine in die Wand eingeritzte

Kreisform, unter der in vier Reihen jeweils drei runde Löcher, insgesamt also zwölf Löcher, angeordnet sind (**Taf. 25a**).

Die Nordwand weist in ihrer Osthälfte eine Türöffnung auf, die in das Baptisterium führt, während sich in der Westhälfte eine nahezu quadratische Wandnische mit einer Breite von ca. 0,88 m und einer Höhe von ca. 0,98 m befindet. Einkerbungen in den Seitenwänden zeigen, dass hier mittig in der Nische ein Brett eingelegt war (**Abb. 31; Taf. 26a**).

In dieser Wand sind unter den modernen Graffiti zwei einfache Kreuze nebeneinander eingeritzt (**Abb. 33**), die dem Kreuz am Sturz des Kirchenfensters und auch den in der Quzuq-Eremitage in der Euphrat-Region befindlichen Kreuzen ähneln⁵⁰⁶. An mehreren Stellen sind zudem geringe Reste von Malerei erhalten.

Die Beleuchtung des Raumes erfolgte tagsüber durch die drei Fenster in der Südwand und bei Dunkelheit durch Lampen, die entweder an Wandhaken aufgehängt oder in den Lampennischen der Ostwand aufgestellt waren (**Taf. 25b**).

Eine zur Aufhängung einer Lampe, vielleicht eines *polykandelons*, geeignete kreisförmige Vertiefung mit einem Durchmesser von 0,40 m und einer Tiefe von 0,20 m wurde in die Mitte der Raumdecke gemeißelt.

Das Baptisterium

Abb. 32; Taf. 26b

Das rechteckige Baptisterium ist 3,94 m lang und 1,89 m breit. Es grenzt nördlich an den Vorraum R5 (**Abb. 23**) und ist mit einem monolithischen, außen viereckigen, innen runden Taufbecken ausgestattet. Das Becken hat einen Durchmesser von 0,75 m und ist 1,0 m tief (**Abb. 32; Taf. 26b**). Das

⁵⁰⁶ Egea Vivanco, *Eufратense 495* Abb. 391; Humbert/Desreumaux, *Khirbet es-Samra*, Nr. 47.

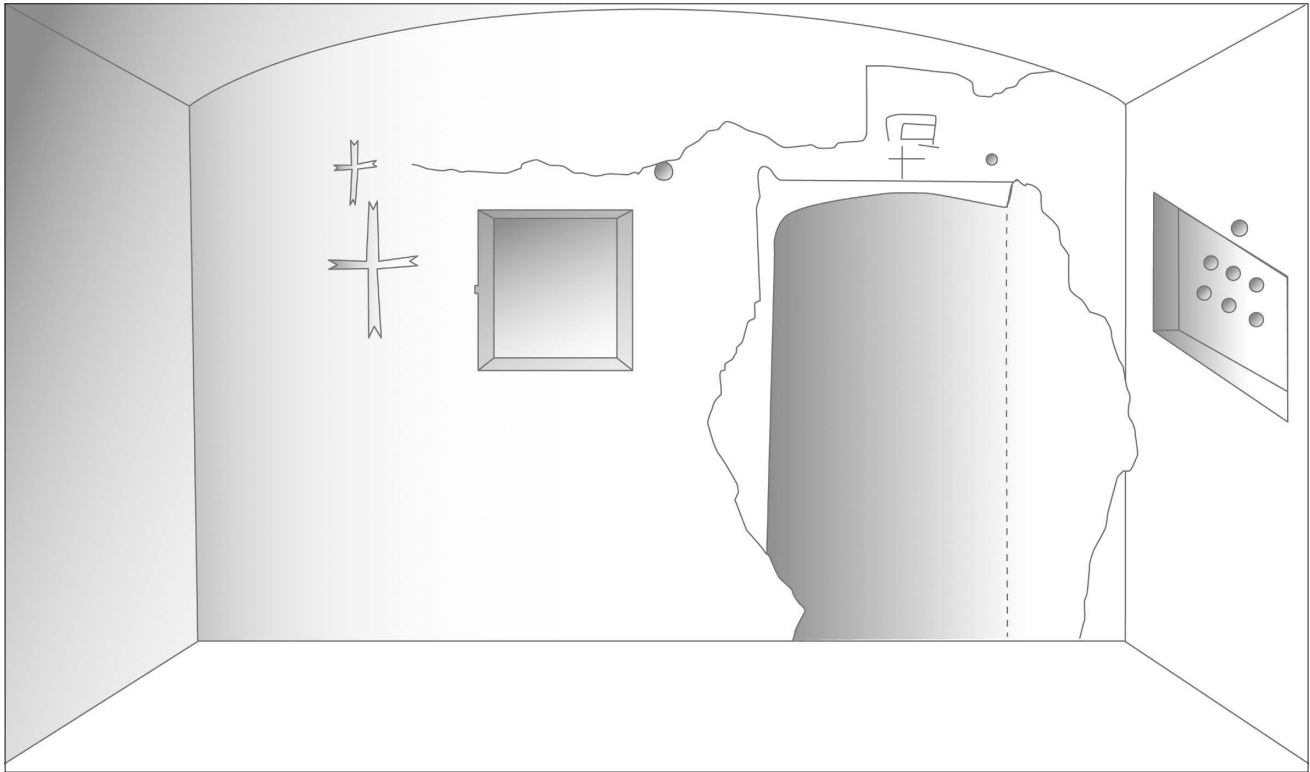


Abb. 31 Deir Zağal, Abschnitt B. Vorraum, Nordwand. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

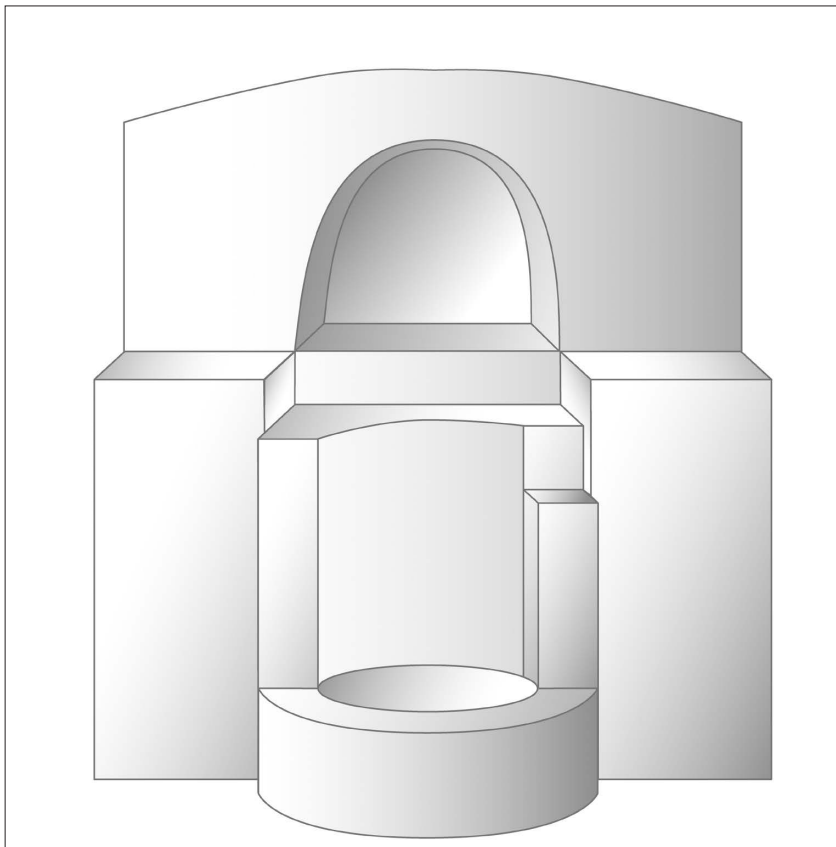


Abb. 32 Deir Zağal, Abschnitt B. Baptisterium, Taufbecken. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

Taufbecken befindet sich vor der Ostwand und gibt dem gesamten Raum dadurch die Orientierung nach Osten, was bei einer großen Anzahl an Baptisterien in syrischen Kirchen in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit der Fall ist⁵⁰⁷. In der Ostwand befindet sich oberhalb des Taufbeckens eine Rundbogennische, die möglicherweise als Lampensitz verwendet wurde, während sich an der gegenüberliegenden Westwand eine Felsenmastaba befindet. Das Einzigartige in Ġazal besteht darin, dass sich dieses Taufbecken in einem eigenen separaten Raum befindet, während es in anderen klösterlichen Felsenkirchen, wie z.B. in Maġaret ez-Zaġ⁵⁰⁸ (Abb. 43), in einer Wandnische platziert ist. Die Taufbecken in Ġazal und in Maġaret ez-Zaġ haben die gleiche Form und die gleichen Maße. Ein ähnliches Baptisterium befindet sich auch in Ed-Deir (1. Hälfte 6. - Mitte 7. Jh.) in der Wüste von Judäa⁵⁰⁹.

Resümee

Das aus einem Vorraum, einem Baptisterium und der transversalen einschiffigen Felsenkirche bestehende Raumensemble R5 von Ġazal weist Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den klösterlichen Kirchen Syriens auf. Beim klösterlichen Kirchenbau Syriens herrschen die beiden zu Beginn des Kapitels bereits vorgestellten Typen vor.

Ein Typus ist die dreischiffige Basilika, bei der der Altarraum meist eine halbrunde Apsis und seitlich daran angrenzende Pastophorien besitzt. Der andere Typus ist die einschiffige, transversale Kirche, deren Apsis keine Nebenräume besitzt. Bei diesem Typus sind unterschiedliche architektonische Varianten anzutreffen. So lässt sich z. B. eine Vielzahl der einschiffigen Klosterkirchen als »orientierter Raum« charakterisieren, in deren Ostwand sich eine Apsis befindet, die architektonisch nicht vom Naos getrennt ist. Eine Variante der transversalen einschiffigen Klosterkirche besteht aus zwei oder mehr Räumen, die durch eine Wand getrennt, aber gleichzeitig durch eine Art Fenster verbunden sind. Diese Variante kommt in klösterlichen Kirchen der Apamea-Region vermehrt vor. So besteht z. B. die Kirche im Kloster Šinšraḥ aus zwei Räumen: einem Kirchenraum und einem Vorraum, der von der Süd- und Westseite von einer Portikus begrenzt ist⁵¹⁰. Die Klosterkirche von Šubat hat dreiteilige Räume: einen Altarraum, einen Naos und einen Vorraum, den eine Portikus an der Süd-, West- und Nordseite umringt⁵¹¹.

Das Raumensemble R5 von Ġazal zeigt aufgrund der Mehrteiligkeit eine Ähnlichkeit zu den Klosterkirchen der Apamea-Region. Zugleich weist die Felsenkirche von Ġazal jedoch einen Unterschied zu dieser Kirchengruppe der Apamea-Region auf, da diese weder über Apsisnebenräume noch

über Nischen verfügen, die anstelle von Apsisnebenräumen die Funktion der Pastophorien übernehmen.

In dieser Hinsicht ist die Kirche von Ġazal den mönchischen Felsenkirchen im Tūr 'Abdin vergleichbar, die meist nur mit Wandnischen anstelle der Pastophorien ausgestattet sind⁵¹². Da sich die identischen Wandnischen – wahrscheinlich mit der Funktion eines Diakonikons – im südlichen Teil der Kirche von Ġazal gruppieren, weist sie größere Ähnlichkeit zum Bautypus der Region Antiochia auf.

Demnach lassen sich hier sowohl Einflüsse aus der Apamea-Region als auch aus der Region Antiochia auf die Ausgestaltung der Kirche von Ġazal nachweisen⁵¹³.

Das zweite Geschoss in Abschnitt B

Abb. 33; Taf. 30a-b. 31a-b. 32a-b

Im Abschnitt B befindet sich ein zweites Geschoss, das nur von R4 im Erdgeschoss zugänglich ist. Der Einstieg in das zweite Geschoss befindet sich in der Decke von Teil II in R4 und ist nur durch eine rechteckige Öffnung möglich, die eine Länge von 1,48m und eine Breite von 1,20m aufweist. Löcher am Rand der Öffnung zeigen, dass ursprünglich eine Holz- oder Strickleiter benutzt wurde, wie es auch sonst in spätantik-frühbyzantinischer Zeit vor allem in Felsräumen im östlichen Mittelmeerraum üblich war. Ein Beispiel dafür ist die Eremitage von Johannes Hesychastes in der Sabas-Laura in der Wüste von Judäa⁵¹⁴.

Das zweite Stockwerk im Ġazal besteht aus drei Felsräumen (Abb. 33).

R6

Abb. 33; Taf. 30a

R6 ist ein rechteckiger Raum tief im Inneren des Felsmassivs mit leicht gewölbter Felsdecke, einer Länge von 4,10m, einer Breite von 3,04m und einer Höhe von 2,35m. Aufgrund seiner Lage stellt dieser Raum eine wichtige Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Geschoss dar, und zwar durch eine Öffnung in der Nordostecke des Bodens. R6 war auf der Ebene des zweiten Geschosses durch zwei rechteckige Türöffnungen zu den Nachbarräumen geöffnet (Taf. 30a): eine Tür in der südlichen Hälfte der Westwand öffnet sich zu R7, eine zweite Tür befindet sich in der Südwand und öffnet sich zu R8. Ihre rechteckige Schwelle und der umlaufende Anschlag weisen darauf hin, dass sie ursprünglich einen hölzernen Türflügel besaß, der sich in den Raum R6 hinein öffnete. Da der Raum tief im Inneren des Felsmassivs liegt, erfolgte seine Belichtung ausschließlich durch ein viereckiges Fenster in der südlichen Trennwand zwischen R6 und R8.

507 Descoedres, Pastophorien 72.

508 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94.

509 Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung 46 Abb. 10.

510 Fourdrin, Couvents paléochrétiens 240 Fig. 5.

511 Fourdrin, Églises à nef 330 Fig. 1.

512 Wießner, Christliche Kultbauten 1, 163 Fig. 39 Abb. 100-101.

513 Lassus, Sanctuaires 195-196.

514 Patrich, Saint John 329 Fig. 7-8.

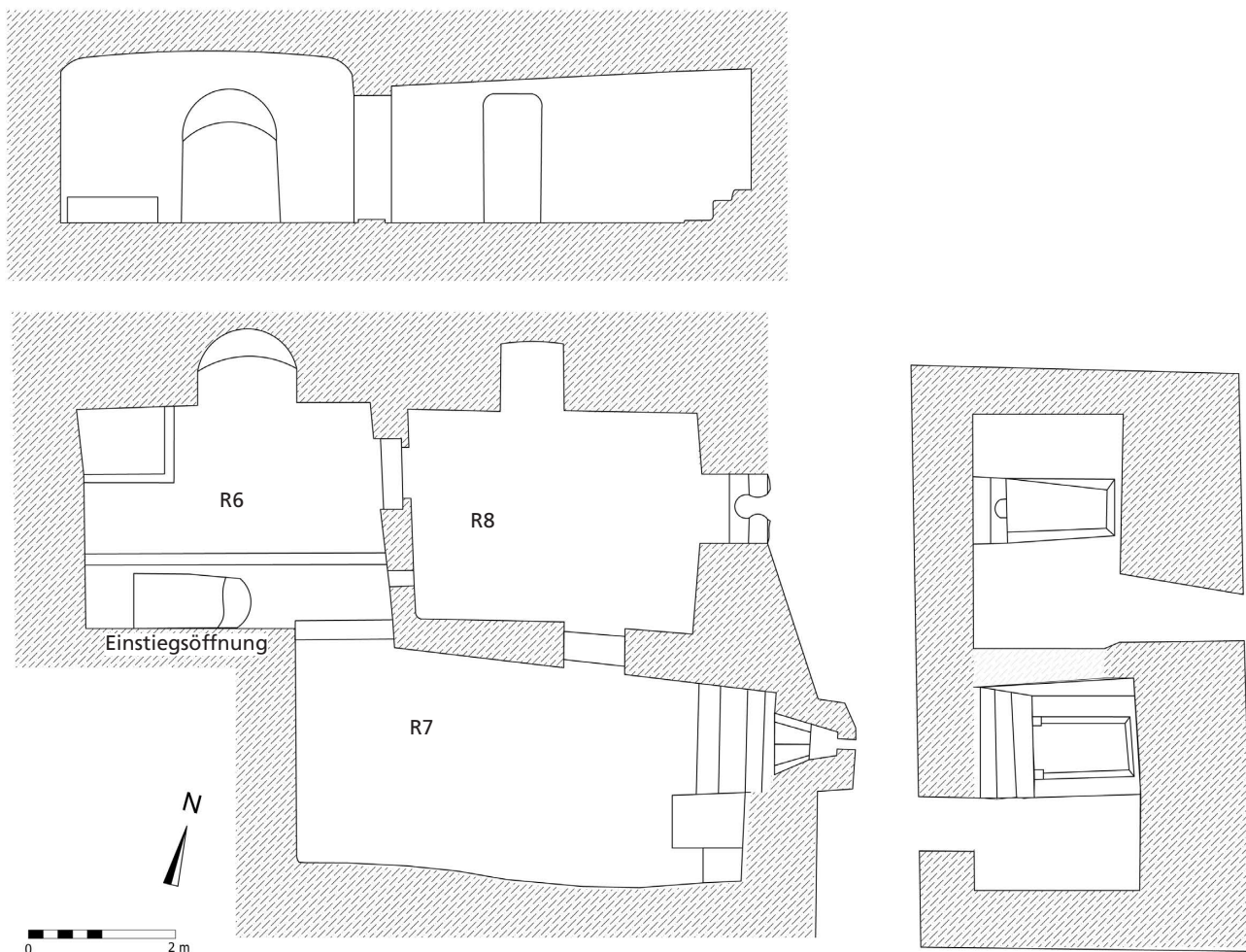


Abb. 33 Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R6-8, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben und rechts). – (Grafik F. Abou Sekeh).

R6 besitzt in der Ostwand eine große überwölbte Wandnische mit einer Breite von 1,33 m, einer Tiefe von 1 m und einer Höhe von 1,88 m.

R7 **Abb. 33; Taf. 30b. 31a**
R7 befindet sich südwestlich von R6. Es handelt sich um einen rechteckigen Raum mit einer Länge von 6,17 m, einer Breite von 2,91 m und einer Höhe von 2,29 m. Er ist durch zwei rechteckige Türen in seiner Ostwand mit R6 und R8 verbunden.

In der Westwand befinden sich 19 runde Löcher, die auf gleicher Höhe 1,0 m über dem Boden nebeneinander aufgereiht sind⁵¹⁵. Sie besitzen jeweils einen Durchmesser von 0,08 m und eine Tiefe von 0,10 m, ihre Funktion ist jedoch unklar.

In der Südwestecke von R7 befinden sich im Boden zwei rechteckige Vertiefungen (**Taf. 30b**). Die kleinere ist 0,52 m lang, 0,39 m breit und 0,25 m tief. Die größere ist 1,0 m lang, 0,72 m breit und 0,30 m tief. Sie besitzen kleine Öffnungen in

den Ecken, die direkt über dem Durchgang zwischen R3 und R4 des ersten Stocks liegen. Sie stehen mit diesem offenbar in einem Zusammenhang, jedoch ist ihre Funktion unklar.

Oberhalb der beiden Vertiefungen befindet sich in der Raumecke eine horizontale Eintiefung (**Taf. 30b**). Eine identische Eintiefung ist auch in der Nordwestecke des Raumes zu finden.

In der südlichen Felsfassade befindet sich eine Tür. Zu ihr führt eine vierstufige Felsentreppe hinauf (**Taf. 30b**). Zwei außen über die Felsfassade vorkragende Steinbalken an beiden Seitenwänden der Türöffnung umschließen zangenartig eine viereckige Öffnung im Boden (**Taf. 31a**). Vergleichbare Ausstattungselemente in Kafer Ḥawar zeigen, dass es sich hierbei um die Überreste einer Latrine handelt⁵¹⁶.

R8 **Abb. 33; Taf. 31b. 32a-b**
R8 ist 3,91 m lang, 2,82 m breit und 2,06 m hoch. Außer den beiden Türen, die sich zu R7 und R6 öffnen, steht R8 durch eine viereckige Öffnung in der Felsdecke mit einem im dritten

515 **Taf. 30b** zeigt die vier südlichsten Löcher.

516 Butler, PAES, B 2, 232; Vgl. unten zu den Latrinen der Räume R7 und R8.

Geschoss angeordneten Raum in Verbindung. Diese Öffnung befindet sich in der Südwestecke (**Abb. 33**).

In der Ostwand befindet sich eine bodentiefe, begehbare, Wandnische mit quadratischem Grundriss (**Taf. 32a**), die 1,0m breit und 1,0m tief ist. Ihre Höhe beträgt 1,80m. Sie wird auf jeder Seite von zwei ovalen, sorgfältig geglätteten Vertiefungen in der Wand knapp über dem Boden des Raumes flankiert, wobei die beiden nördlichen größer sind als die beiden südlichen⁵¹⁷.

Die Südwand des Raums erhielt eine über eine zweistufige Felsentreppe zu erreichende große Öffnung (**Taf. 32b**). Am oberen Rand der Öffnung ist ein Anschlag zu erkennen und in den Laibungen finden sich Löcher, die darauf hinweisen, dass hier ursprünglich ein hölzernes Türblatt angebracht war, mit dem die Öffnung verschlossen werden konnte. Neben der Öffnung findet sich ein in den Felsen gearbeitetes Loch, in dem wahrscheinlich eine Vorrichtung zur Aufhängung einer Lampe vorgesehen war. Auf der Außenseite der Südwand ist eine nach Süden geöffnete Aussparung im Boden erhalten, bei der es sich vermutlich um eine Abflussleitung handelt.

Von der einstigen Ausstattung des Raumes haben sich noch Überreste von Malerei an der Nord- und Ostwand erhalten. Insbesondere an der Nordwand haben sich noch größere Überreste roter Rahmen erhalten (**Taf. 31b**).

In den Südwänden der Räume R7 und R8 befinden sich an der Außenwand der Felsfassade (**Taf. 31a. 32b**) die architektonischen Überreste einer Latrine (R7) und einer als Entwässerungskanal gedeuteten Abflussleitung (R8).

Bei R7 kragen zwei Steinbalken an beiden Seitenwänden der Türöffnung über die Felsfassade vor und umschließen zangenartig die viereckige Öffnung im Boden (**Taf. 31a**). Der darüber zu rekonstruierende Wandaufbau, der die Bodenöffnung umschloss und die Benutzer der Latrine vor den Blicken schützte, ist heute verloren. Wie parallele Ausstattungselemente in Kafer Hıwar zeigen, können die Form und Dimensionen als nichts anderes als eine Latrine gedeutet werden⁵¹⁸.

Dagegen wurde in die Felsöffnung der Südwand von R8 ein rundes Loch in den Boden gmeißelt, das zur Außenseite geöffnet ist. Möglicherweise war hier ursprünglich eine Leitung aus Tonröhren eingelassen, die heute nicht mehr erhalten ist. In der Fassade befinden sich darunter zwei horizontale Aussparungen für einen quer gelegten Balken.

Direkt unterhalb des Eingangs von R4 verläuft unmittelbar entlang der Felswand ein in den Fels eingearbeiteter Kanal, der wahrscheinlich zur Entwässerung diente, da er in eine Zisterne mündet (**Taf. 11a**). Dies könnte ein weiterer Hinweis darauf sein, dass die Öffnung im zweiten Stockwerk als eine Art Wasserabfluss gedient hat, möglicherweise um Regenwasser, das an der Felswand ablief, zu sammeln⁵¹⁹.

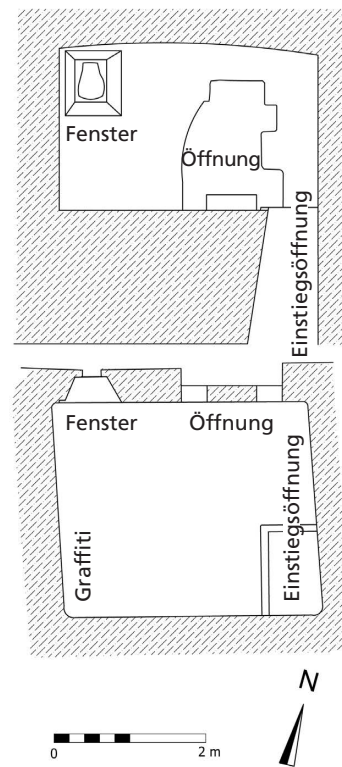


Abb. 34 Deir Zağal, Abschnitt B. 3. Stockwerk, R9, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

Das dritte Geschoss in Abschnitt B: R9

Abb. 34; Taf. 33a-b

Der Einstieg in das dritte Geschoss erfolgte durch die rechteckige Öffnung in der Decke von R8. Diese war 1,09m lang, und 0,67-0,97m breit. Sie hatte eine Höhe von 1,70m, was der Stärke der Felsdecke entspricht. An den Wänden der Öffnung sind einige Befestigungslöcher für eine Holz- oder Strickleiter sichtbar, über die das dritte Geschoss zu erreichen war. Oben krönt der Einzelraum R9 das Felsmassiv im Abschnitt B.

R9 ist 2,83m lang, 3,40m breit und 2,21m hoch (**Abb. 34**). Da er der höchste Punkt in der Anlage von Ġazal ist, bildet er einen idealen Platz, um die ganze Anlage zu beobachten und Ausschau zu halten.

Durch ein in der Südostecke der Südwand angeordnetes kleines Fenster, durch das der Raum belichtet wurde, war der Überblick über den gesamten Ort und zugleich auch in die Ferne möglich. Etwas weiter westlich befindet sich in der Südwand eine große, unregelmäßige Öffnung, an deren Boden ein rechteckiger Steinblock herausragt (**Taf. 33b**).

Der Raum war offenbar reich an Graffiti und in den Verputz eingeritzten bildlichen Darstellungen, allerdings gingen die meisten an den Stellen, an denen der Verputz heute fehlt, verloren. Die meisten Überreste von Graffiti befinden sich an der Ostwand, wo sie ungeordnet nebeneinander angebracht

⁵¹⁷ In **Taf. 32a** ist nur eine der beiden südlichen Vertiefungen sichtbar.

⁵¹⁸ Butler, PAES, B 2, 232.

⁵¹⁹ Butler, PAES, B 2, 233.

sind (**Taf. 33a**). Es handelt sich um unterschiedliche bildliche Darstellungen⁵²⁰.

Der Raum war nicht nur zur Beobachtung der Anlage, sondern auch als Ort der Isolation und Einsamkeit geeignet. Zum einen besitzt er keinen Nachbarraum und zum anderen ist er nur durch eine Öffnung erreichbar. Auf gleichartige Räume stößt man in vielen aus Mauerwerk errichteten Klöstern, aber auch in Felsenkomplexen. Solche isolierten Rückzugsräume gehörten zur eremitischen Praxis, wie die Felseinsiedeleien und auch die Türme der Einsiedler in Syrien zeigen⁵²¹.

Es liegt daher nahe, dass R9 in Ġazal als Eremitenklausen gedient hat. Durch das Fenster und durch die große Öffnung in der Felswand bekam der dort lebende Asket Licht, konnte aber auch seine Besucher sehen und mit ihnen sprechen⁵²².

Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der Klausen im Ġazal und anderen asketischen Felsenstätten Syriens und der Levante lassen sich vor allem anhand von Vergleichen verdeutlichen. So ist z. B. in der Einsiedelei von Bint es-Sultan (6. Jh.) nur eine einzelne Klausen über dem Vorraum der Kirche angeordnet⁵²³, während sich die anderen Eremitenzellen der Laura auf der anderen Seite des Tals befinden. Auch in Mağaret ez-Zağ befindet sich eine Klausen weiter entfernt von den Felsenräumen der Klostergemeinschaft⁵²⁴.

Hier in Ġazal dominiert R9 das gesamte Felsmassiv mit seinen 14 Räumen. Eine Parallele dazu stellt die Klausen des Johannes Hesychastes (5. Jh.) in der Sabas-Laura in der Wüste Judäa im Heiligen Land dar, die seine Eremitage krönte⁵²⁵.

Abschnitt C

Abb. 19

Im Ostteil des Felsmassivs befindet sich etwa 2 m über dem Bodenniveau der Abschnitt C. Mit zwei unterschiedlichen Grabräumen, die durch eine sechsstufige Felsentreppe miteinander verbunden sind, bildet er den sepulchralen Bereich des Ortes. Auffallend ist bei beiden Grabräumen (im Folgenden mit R1 und R2 abgekürzt), dass sie weder Hinweise auf den Verstorbenen, etwa durch eine Inschrift, noch eine Dekoration besitzen.

R1

Abb. 35; Taf. 34a-b

R1 ist ein viereckiger tonnengewölbter Grabraum mit einer Länge von 3,86 m, einer Breite von 2,69 m und einer Höhe von 2,50 m (**Abb. 35**). Er ist durch eine zweistufige Treppe und einen heute teilweise zerstörten Eingang zugänglich (**Taf. 34b**). In der Ost-, Nord-, und Westwand befinden sich drei Arkosolgräber. Sie sind jeweils 2,15 m lang, 0,87 m breit und vom Bogenscheitel bis zum Boden des Grabes 1,47 m

tief. Da sich die Arkosolgräber längs der Wände um einen freien Platz in der Raummitte gruppieren orientieren sie sich – abgesehen vom Arkosolgrab in der Nordwand – nicht in West-Ost-Richtung (**Taf. 34a**).

Bei diesem Grabraum handelt es sich offenbar nicht um ein privates Einzelgrab, sondern um einen kollektiven Bestattungsraum. Er zeigt Ähnlichkeit mit anderen syrischen Klostergrabbauten und deren Lage auf dem Klostergelände.

Bestattungsräume gehören zu den bedeutenden Bestandteilen der klösterlichen Architektur Syriens in spätantik-frühbyzantinischer Zeit. In zahlreichen nordsyrischen Klöstern befinden sich entweder ein einzelnes Arkosolium oder mehrere Arkosolien in einem Gemeinschaftsgrab grundsätzlich an der Ost- oder Nordseite der Klosterkirche oder neben den Unterkunftsgebäuden der Mönche⁵²⁶.

R2

Abb. 36; Taf. 35a-b

R2 ist ein gewölbter Felsengrabraum mit einer Länge von 2,87 m, einer Breite von 3,35 m und einer Höhe von 3,11 m (**Abb. 36**). Sowohl der Grundriss als auch die Grablegen selbst unterscheiden sich von den Arkosolgräbern in R1. Der Raum besteht aus einer viereckigen Kammer mit einer schmalen, L-förmigen Erweiterung (3,73 m × 1,0 m) in der Nordost-Ecke, die in einer dreistufigen Felsentreppe endet.

Im Raum sind fünf tief in den Boden eingearbeitete Fußbodengräber platziert. Vier befinden sich im Rauminnen und eines in der L-förmigen Raumerweiterung (**Taf. 35a-b**). Die Gräber sind rechteckig und weisen oben eine umlaufende eingetiefte Randleiste auf. Daher ist anzunehmen, dass sie wahrscheinlich durch Platten verschlossen waren. Vier der Gräber sind in Ost-West-Richtung angelegt, nur das Grab vor der Westwand ist in Nord-Süd-Richtung orientiert.

Für eine zeitliche Einordnung des Grabraums fehlen archäologische Hinweise wie Dekor, Inschriften oder eine besondere Architekturform. Zudem sind in den Boden eingearbeitete Fußbodengräber in vielen Epochen bekannt⁵²⁷. Dazu gehören beispielsweise der Grabraum des palmyrischen Familiengrabs von 'Alaine⁵²⁸, das 198-199 n. Chr. datierte Grab unter dem Kloster Deir el-Şeideh in Şeidnaya⁵²⁹ oder die Nekropole in Homs in Zentralsyrien, deren Gräber überwiegend in einem Raum angeordnet sind⁵³⁰.

Dagegen sind andere, in den Boden oder Fels tief eingehauene Gräber als Einzelgräber oder in einem Kirchenschiff nachzuweisen, wie z. B. diejenigen in Kappadokien, die allgemein auf die byzantinische Zeit zurückgehen⁵³¹.

Eine Parallele zu dem zweiten Grabraum R2 in Ġazal ist das Klostergrab von Kastellion in der Wüste von Judäa⁵³².

520 Die ursprünglichen Darstellungen werden zum Teil von neuzeitlichen Schriftzeichen zerstört und überdeckt.

521 Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus* 59-61.

522 Johannes Moschos, *Leimon* 137, 161.

523 Peña, *Colonias* 429.

524 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162.

525 Patrich, *Saint John* 318 Fig. 7-8.

526 Tchalenko, *Villages* 1, 167-168; Lassus, *Sanctuaires* 276; Biscop, *Déhès* 5-7.

527 Sartre, *Architecture funéraire* 420-428.

528 Sadurska, *Le tombeau* Nr. 10. 15.

529 Rey-Coquais, *Inscription inédite*: 93-94; eigene Beobachtung.

530 Seyrig, *Antiquités, Nécropole* 206 Abb. 1.

531 Weißbrod, *Gräber* 14-15.

532 Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 141 Fig. 73.

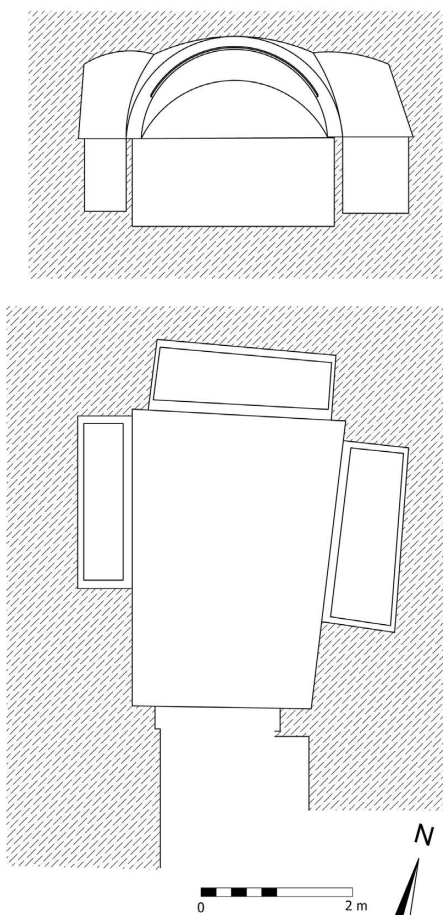


Abb. 35 Deir Zağal, Abschnitt C. R1, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

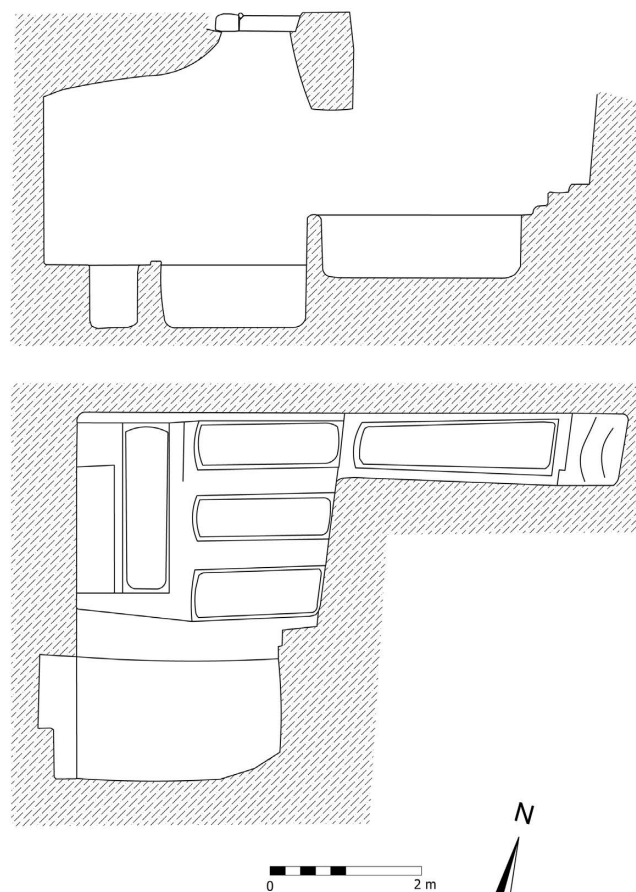


Abb. 36 Deir Zağal, Abschnitt C. R2, Grundriss (unten), Schnittzeichnung (oben). – (Grafik F. Abou Sekeh).

Die Türen des Felsmassivs

Eine Türöffnung ist nicht nur ein Architekturelement, sondern auch wichtigste Grundlage für Kommunikation, Zirkulation, Verbindung und Bewegung. Sie regelt das Verhältnis zwischen unterschiedlichen Bereichen eines Ortes.

Die Räume des Felsmassivs im Ġazal weisen zwei Arten von Türen auf: Innenraumbtüren, die sich in einen Nebenraum hinein bzw. in den Innenräumen öffnen. Dazu gehört die Tür der Kirche und diejenigen in den Räumen des zweiten Stockwerks, die die Räume miteinander verbinden. Die Türöffnungen in R8 und in R6 hatten ursprünglich einen hölzernen Sturz, dessen Abdruck noch erkennbar ist.

Bei den anderen Türen handelt es sich um 13 Außentüren, die sich in der Südwand der Felsräume, d. h. in der Felsfassade, befinden. Diese ermöglichen von außen den Zugang zu den Ställen, den Felsräumen des ersten und zweiten Geschosses und zu den Grabräumen.

Jeder Felsenraum erhielt eine derartige Türöffnung in der Außenwand. Außerdem besitzt R3 des Abschnitts B zwei Zugänge von außen, während andere Räume wiederum keine Außentür besitzen: Beispiele dafür sind die Kirche, R6 in der zweiten Etage und die Klausur R9. Nur acht dieser Außentüren sind in relativ gutem Erhaltungszustand.

Es ist zwischen zwei unterschiedlichen äußeren Türrahmen zu unterscheiden: Fünf Türen besaßen aus dem Fels gemeißelte, umlaufende Rahmen und befinden sich in Abschnitt B: R1, R2, R5, R7 und R8. Der Sturz über der Tür zu R2 erhielt ein eingeritztes Kreuz.

Aufgrund von Vergleichen mit anderen Türen⁵³³, die Befestigungslöcher für Beschläge aufweisen, ist davon auszugehen, dass die Türen ursprünglich eine hölzerne Türzarge besaßen. Dies ist vor allem in R2 in Abschnitt A und auch in R2 und R4 in Abschnitt B zu rekonstruieren.

533 Egea Vivanco, Eufратense 232-233.

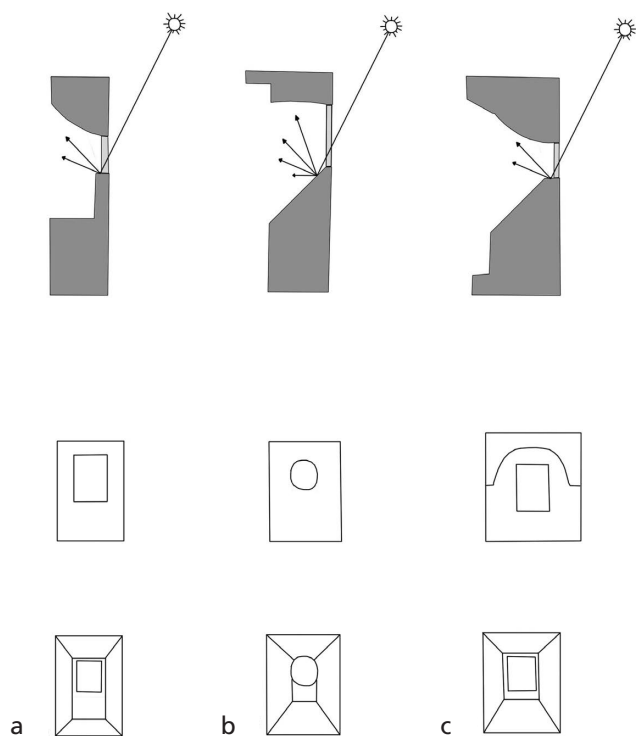


Abb. 37 Deir Zağal. Fenster des Felsmassivs. – (Grafik F. Abou Sekeh).

Was die Öffnungsrichtung der Außentüren betrifft, so sind in den meisten Türen die runden Riegellöcher an der linken Seite des Türrahmens noch sichtbar⁵³⁴. In wenigen Fällen, wie bei R1 und R2 in Abschnitt B, gab es sogar zwei Riegellöcher. Darüber hinaus sind manchmal an der rechten Seite des Türrahmens Löcher zu sehen, die wahrscheinlich Beschlaglöcher waren, um den hölzernen Türflügel am Rahmen zu befestigen. Daraus ergibt sich, dass die meisten Türen nur einen Türflügel besaßen und sich zum Innenraum hinein öffneten.

Die Fenster des Felsmassivs

Im Felsmassiv befinden sich neun Fenster in den Felsenräumen des Abschnitts A (R2) und des Abschnitts B (R2, R3, R4, R5 und R9). Die dominierenden Fensterformen sind rund oder rechteckig (Abb. 37a-b). Andere Formen sind in R2 des Abschnitts A und im Vorraum der Kirche zu beobachten. Bei diesen handelt es sich um sehr kleine rechteckige Fenster, die in einem Abstand von 0,80-1,35 m zueinander angeordnet sind (Abb. 37c).

Die Fensterform spielt eine entscheidende Rolle sowohl bei der Beleuchtung als auch bei der Beheizung und Belüftung der Räume, was vor allem in der Wüste von großer Bedeutung ist. Die Felsenräume des Felsmassivs im Ġazal sind in die südliche Felswand gebaut und konnten somit nur von dieser Seite belichtet bzw. durch die Sonnenwärme aufgeheizt werden. Der Einfallswinkel der Sonne wurde hierbei berücksichtigt, um eine maximale Belichtung zu ermöglichen: Das Sonnenlicht trifft zuerst auf die kleine runde Fensteröffnung in der Außenseite der Felswand. Durch die Verbreiterung dieser Öffnung auf der Innenseite des Raumes konnte sich das Licht ausdehnen und wurde in den ganzen Raum reflektiert⁵³⁵. Möglicherweise wurde auf die gleiche Weise auch Wärme von außen aufgenommen.

Einige Fenster besitzen auf der Außenseite einen in den Fels gehauenen gewölbten Sturz. Dies ist vor allem bei den Fenstern von R5 (der Kirche und des Vorrums) in Abschnitt B der Fall. Die Fensterstürze konnten verschiedene Arten von Dekoration tragen, z. B. ein eingeritztes Kreuz oder Malerei⁵³⁶.

Die Fassade des Felsmassivs ist mit Lampennischen ausgerüstet (Taf. 12b). Es handelt sich um kleine Nischen, die meist gewölbt, bzw. als Rundbogennischen ausgeführt und zur Aufnahme einer Lampe geeignet sind. Außerdem befinden sich ähnliche Lampennischen an den Eingängen einiger Räume, wie z. B. am Eingang der Felsenkirche.

Die arabische Inschrift

Südlich des Kircheneingangs befindet sich oberhalb der rechteckigen Vertiefung und links neben der Lampennische eine arabische Inschrift (Abb. 38). Sie ist tief in den Felsen eingeritzt und besteht aus vier Zeilen, die alle gerade von rechts nach links verlaufen. Allgemein haben sie ein syrisches Schriftbild, erkennbar insbesondere beim Wort *bin*, das wie im Syrischen Aramäisch *ber* geschrieben ist. Sie konnte nahezu vollständig entziffert werden.

Die Ausführung der Worte sowie der Wortlaut der Inschrift ermöglichen es, zwei Texte auszumachen. In der ersten Zeile kommt als drittes Wort *amah* (die Knechte) vor, und zwar im Femininum. Es entspricht nicht dem zweiten Wort in der zweiten Zeile *bin* (Sohn), das hier in der männlichen Form steht. Somit handelt es sich um zwei Inschriften, von denen die obere aus einer Zeile, die untere aus drei Zeilen besteht. Gäbe es einen Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Text, und würde sich das zweite Wort bzw. der Name in der zweiten Zeile auf die erste Zeile beziehen, müsste der zweite Text nicht *bin* (Sohn), sondern *bint* (Töchter) lauten.

534 Die Beschreibung geht im Folgenden von der Außenansicht der Tür aus.

In beiden Inschriften finden sich kleine Unterschiede in der Schreibweise der Buchstaben, nämlich bei 'ain im ersten Wort des ersten Textes und im ersten Wort der zweiten Textzeile. Ebenfalls bei Hā im zweiten Wort des ersten Textes und im ersten Wort des zweiten Textes.

1. Der erste Text ist mit weniger Sorgfalt als der zweite ausgeführt. Es scheint ein Wort oder Buchstabe an seinem Ende zu fehlen.

عاف اللهم امه

('af allahm Amat = Vergib Gott ... Knechte)⁵³⁷

Hier ging es wahrscheinlich um die Bitte um Vergebung durch eine anonyme Person. Parallelen zu diesem Text hinsichtlich des Textinhalts sind in verschiedenen griechischen Pilgergrafiti aus Sergiopolis zu erkennen⁵³⁸. Erstmals findet sich ein solches Graffito in arabischer Sprache in Ġazal.

2. Der zweite Text weist drei Zeilen auf. Obwohl die Ausführung insgesamt nicht sorgfältig war, ist der Abstand zwischen der zweiten und dritten Zeile auffallend eng. Möglicherweise wurde ein Einzelwort am Anfang der dritten Zeile hinzugefügt.

لهليليه بن صعب ... مارن، انا هـ (و) مردينه ومانحـ (هـ)

(Lihilih bin sa'ab marn, ana hūa mardinh ūa manḥh = Für Hilia Sohn von Sa'ab Marn, ich bin sein Verputzter und Gebender)⁵³⁹

Der Buchstabe *el-Lam* im ersten Wort des Textes hat die Bedeutung eines Wunsches oder einer Bitte und stimmt mit dem Griechischen ὑπέρ (*hyper* = für) überein. Der Personennamen wird genannt, wie es in der arabischen Sprache üblich ist, d. h., er kommt nicht zusammen mit einem Familiennamen vor, sondern mit dem Namen des Vaters.

Die erste mögliche Interpretation ist eine Dedikationsinschrift des Stifters. Der Stifter Hilia, Sohn von Sa'ab spendete den Verputz der Kirche von Ġazal. Reste von Verputz sind an mehreren Stellen des Raumes noch heute sichtbar.

Datierung

Beim Vergleich mit anderen arabischen Inschriften Syriens⁵⁴⁰ ist festzustellen, dass die Ausführung etlicher Buchstaben im arabischen Text von Zebed (datiert 512 n. Chr.)⁵⁴¹, von Harran (datiert 568 n. Chr.)⁵⁴² und von Ma'ramaya⁵⁴³ große Ähnlichkeit mit denen der Inschrift im Ġazal, vor allem im zweiten Text, aufweisen.

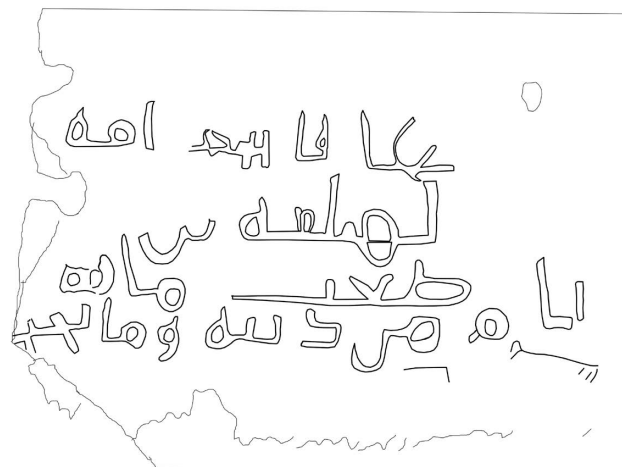


Abb. 38 Deir Zaḡal, Abschnitt B, Vorraum, Ostwand, arabische Inschrift. – (Umzeichnung V. Kassühlke, LEIZA, nach Foto F. Abou Sekeh).

Die Inschrift im Ġazal liefert weder ein Datum noch einen Hinweis auf die Datierung. Die Ähnlichkeit in Schreibweise und Ausführung der oben genannten Inschriften in Ġazal, in Zebed, in Harran und in Ma'ramaya sprechen aber für eine Datierung in die gleiche Zeit. Die Inschriften erhielten zudem keine Punkte auf den Buchstaben, was vor der Islamischen Zeit üblich war, d. h. im 6.-7. Jahrhundert. Zudem befinden sie sich an christlichen sakralen Orten. Daraus ergibt sich, dass sie etwa auf die gleiche Epoche zurückgehen und daher sehr wahrscheinlich zu den christlichen arabischen Inschriften des 6.-7. Jahrhunderts gehören.

Ġazal: Ein eremitischer Felsenkomplex in der palmyrischen Wüste

Die archäologischen Daten belegen, dass in der Anlage von Ġazal christliche Eremiten gelebt haben. Dies wird durch die Felsenkirche mit einem Baptisterium und eine zum Rückzug eines Eremiten geeignete Klausur (R9 in Abschnitt B) belegt. Die archäologischen Überreste verdeutlichen, dass es sich bei dem gesamten Felsenkomplex nicht nur um eine kleine Einsiedelei handelt, sondern um ein aus vielen Räumen mit unterschiedlichen Funktionen bestehendes bedeutendes Kloster, das mit Tierställen, Wohnbereichen, einem Sakralbereich mit Kirche und Baptisterium und einem Sepukralbereich mit zwei Gemeinschafts-Grabräumen ausgestattet war.

535 Vgl. diese Fensterformen auch bei den Eremitagen in der ägyptischen Wüste bei Esna: Sauneron/Jacquet, Les ermitages 1, 43-46 Fig. 15. 17.

536 R5 Felsenkirche, R5 Baptisterium und R2 im Abschnitt B.

537 Littmann, Semitic inscriptions 17.

538 Römer, Griechische Graffiti 4. 25.

539 Ein ähnlicher Name kommt in Zebeds arabischer Inschrift vor, die wie im Ġazal geschrieben ist. Sachau liest ihn Annios = هانئ, während Jalabert und Mouterde ihn mit dem Griechischen *Helias* = هليا kombinierten. – Es gibt einen Tā, t̃ā, Nun, Jā oder Bā hinter dem Hā. Ein Fā oder qaf sieht man hinter

dem Lam in den Texten des Ġazal und Zebed. In meiner Transkription ist er daher bewahrt, wie es in der Inschrift vorkommt und meine Lesung stimmt mit der von Jalabert und Mouterde überein. Vgl. Sachau, Trilinguis Zebedaea 350; Jalabert/Mouterde, IGLS 310.

540 Littmann, Semitic inscriptions; Khory, Arabischen Inschriften 179-180.

541 Sachau, Trilinguis Zebedaea 310; Butler, Early churches 158.

542 Schroeder, Epigraphisches 530 Taf. 1.

543 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB Fig. 112.

»Dieses Buch gehört dem Heiligen Kloster Naṭfa von Zağal, das sich neben Tadmur befindet. Dank der Gnade Gottes bemühte sich der Archimandrit (*Ryšdeir*) Sim'ān und verfasste es (das Buch) zusammen mit den anderen Brüdern, die bei ihm waren, in der Zeit der heiligen und frommen Bischöfe Mar Jacob und Mar Theodore. Unser Herr möge sich durch ihre Gebete für König Abūkarib (Malik Abu Karib) erbarmen und für alle seine christlichen Brüder. Möge der Herr ihre Fehler vergeben, damit sie wahres Wissen erlangen. Und für jeden, der an dem Schreiben dieses Buches beteiligt war, möge unser Herr ihm eine kostbare Belohnung gewähren. Amen.«

Durch die Gegenüberstellung und Analyse dieser Informationen mit den archäologischen Befunden und historischen Zeugnissen kommt man zu folgenden Ergebnissen: Bekannt ist, dass zur zentralsyrischen Wüste drei klösterliche Anlagen gehören, wie die bisher gefundenen archäologischen Überreste zeigen.

Ein weiteres Kloster befand sich im Qaser el-Ḥier al-Ġarbi, das dem Schloss des el-Ḥarīṭ bin Ġabala und seinem Nachfolger und Sohn al Mundir gehörte⁵⁴⁶.

Die beiden erstgenannten Klöster, das Kloster von Bil'as und das Kloster im Qaser el-Hier al-Garbi, gehören jedoch nicht direkt zum näheren Umfeld von Palmyra.

Die Schreibweise des gegenwärtigen Namens Ġazal ist zwar nicht ganz identisch mit der Buchstabenfolge von Deir Zaġal, aber dennoch sehr ähnlich.

Weiterhin ist die Benennung der beiden Bischöfe, Jakob und Theodor, im Manuskript kein Zufall. Es handelt sich bei ihnen nicht um beliebige Bischöfe namens Jakob oder Theodor, sondern um Jakob Baradai, den Bischof von Edessa, und Theodor, den Bischof der Provinz Arabia. Ihre Namen kamen in den syrischen Textquellen häufig zusammen vor und bezeichneten zwei Säulen der miaphysitischen Bischöfe der syrischen Kirche unter Kaiser Justinian im 6. Jahrhundert⁵⁴⁷. Ferner berichtet Johannes von Ephesos, dass ihre Tätigkeit nicht nur ihr Amtsgebiet abdeckte, sondern den ganzen östlichen Mittelmeerraum, vor allem aber die Wüste Syriens und Palästinas⁵⁴⁸.

544 Das Manuskript enthielt eine syrische Übersetzung der Predigt von Johannes Chrysostomus über das Matthäus-Evangelium. Es ist in einer guten regulären Estrangela-Schrift geschrieben. Das Kolophon des Manuskripts wird von Wright vollständig im Katalog wiedergegeben. Vgl. Wright, *Catalogue* II pp. 468-469 Nr. DLXXXV; eigene Übersetzung. Der syrische Text des Kolophons bei Wright lautet:

550 Nau. Arabes chrétiens 52-55: Sartre. Trois études 170-172.

Ob es sich bei dieser Unterstützung um ein finanzielles Engagement handelte, muss offenbleiben.

Zusammenfassung der historischen Angaben

Deir Zağal war ein miaphysitisches eremitisches Kloster und existierte offenbar bereits im 6. Jahrhundert. Zurzeit sind keine Hinweise auf ein konkretes Gründungsdatum des Klosters greifbar. Es liegt nordwestlich von Palmyra, 8 km von Bir Ġazal entfernt und ist sehr wahrscheinlich identisch mit der noch heute Ġazal genannten Ruine.

Das Kloster befand sich unter Ġassanidischer Herrschaft und wurde von Abt Sim'an geleitet. Seine Klosterregel wurde von den Bischöfen Jakob Baradai und Theodor festgelegt. Seine Lage, ca. 8 km von Bir Ġazal entfernt, ist vermutlich kein Zufall. Palmyra gehörte in diesem Zeitraum zum Byzantinischen Reich und zu dessen Glaubensrichtung, also zur chalcedonischen Lehre der christologischen Theologie. Es gab dort drei bedeutende Kirchen, von denen eine mit einem Baptisterium versehen war⁵⁵¹. Da die Stadt eine wichtige Lage insbesondere in wirtschaftlicher und strategischer Hinsicht besaß, war es nötig, in dieser Gegend außer der chalcedonischen Präsenz auch eine miaphysitische Präsenz zu schaffen. Der Ort sollte weder in der Innenstadt noch unmittelbar in der Nähe von bekannten Siedlungen angelegt werden, da die Anhänger der miaphysitischen Glaubensrichtung zu dieser Zeit verfolgt wurden. Nach Schlumberger war Bir Ġazal einer der wichtigsten Brunnen im nordwestlichen palmyrischen Hinterland⁵⁵². Er befand sich als Station bzw. Centū Putea an der damaligen Route Palmyra-Apamea, wie oben bereits erwähnt wurde⁵⁵³. Ferner befand sich in der Umgebung von Ġazal kein Wohngebiet. Aufgrund der örtlichen Bedeutung des Brunnens, der Nähe zur Stadt Palmyra und zugleich auch der Isolation der Westseite des Ġabel el-Abiad lagen hier ideale Voraussetzungen vor, um einen klösterlichen Komplex aufzubauen. Somit konnten die Ġassaniden ihre Herrschaft im Hinterland der Stadt Palmyra, die von der chalcedonischen Kirche dominiert war, sichern. Innerhalb ihres Territoriums lagen die drei Klöster der zentralsyrischen Wüste⁵⁵⁴: das Kloster von Bil'as, das Kloster des Qaser el-Ĥier al-Ġarbi und das Kloster Deir Zağal.

Weitere Überlegungen ergeben sich aus den bautechnischen Untersuchungen des Felsmassivs:

Bevor die Felsräume, die sich auf mehreren Stockwerken befinden, ausgehöhlt wurden, wurde wahrscheinlich eine Art Planvorlage für die gesamte Anlage angefertigt⁵⁵⁵. Aus der oben gegebenen Beschreibung des Felsmassivs ist zu erkennen, dass die Felsräume je nach ihren Funktionen in ungefähr einer Ebene nebeneinander angeordnet sind. Das

legt nahe, dass sie wahrscheinlich in einem festumrissenen Zeitraum in einem einheitlichen Bauvorgang ohne Unterbrechung nach einem bestimmten Plan realisiert wurden. Unter dieser Voraussetzung liegt die Überlegung nahe, dass Deir Zağal unter der miaphysitischen weltlichen und religiösen Herrschaft unter den Ġassaniden bewusst geplant und aufgrund seiner günstigen und etwas versteckten Lage als Felsenkloster ausgebaut wurde.

Darüber hinaus belegt die arabische Inschrift am Eingang der Kirche, dass die Gläubigen und Anhänger des Klosters christliche Araber waren, unter denen auch der Stifter namens Hilia bin Sa'ab war.

Das Kloster Zağal als Pilgerziel

Die Lage am Handelsweg von Antiochia über Apamea und Salamia bis nach Palmyra machte Deir Zağal zu einem idealen klösterlichen Pilgerort. Zu diesem Zweck standen einige Räume, die nicht nur von den Klostermönchen, sondern auch von Laien als Besucher bewohnt worden sein dürften, zur Verfügung.

Der dreiteilige sakrale Bereich von Deir Zağal weist einige Besonderheiten auf, die ihn von anderen Felsenklosterkirchen deutlich unterscheiden:

Erstens handelte es sich nicht um einen bescheidenen kleinen Gebetsraum, der ausschließlich den Klostermönchen gedient hat. Zur Durchführung spiritueller Rituale benötigten Mönche und Anachoreten nur eine Art von Versammlungsraum. Dagegen war die Felsenkirche von Zağal offenbar mit Malereien ausgestattet, was durch deren Überreste an einigen Stellen noch erkennbar ist und zusätzlich waren Ikonen aufgehängt. Eine derart dekorierte eremitische Felsenkirche ist bisher in Syrien nicht bekannt.

Die zahlreichen asketischen Felsenkirchen spiegeln dagegen die asketische Grundeinstellung des Eremitentums, nämlich Demut, Widerstand. Auf die Bescheidenheit der syrischen Eremiten und ihren Willen, in Armut, mit einfacher Bekleidung und in schlichten Behausungen zu leben, war Theodoret von Cyrrhus in seiner Mönchsgeschichte stolz⁵⁵⁶.

Zweitens würde eine klösterliche Kirche nur von Mönchen genutzt, wenn sie den gläubigen Laien nicht zugänglich wäre, was in Ġazal offenbar nicht der Fall war. Die Zugänglichkeit eines Kultortes versieht ihn mit einer neuen Bedeutung und verweist auf den Kontakt zwischen den unterschiedlichen Welten. Für die Kirchen der syrischen koinobitischen Klöster und ihr Verhältnis zwischen Innen- und Außenwelt, also zwischen Klosterbewohnern und Laien, sind zwei Kategorien greifbar, die durch vielfältige Forschungen erklärt wurden.

551 Gawlikowski, *Palmyra Excavations 1998*, 189-196; Gawlikowski, *Palmyra season 1999*, 248-260; Gawlikowski, *Palmyra season 2001*, 257-269.

552 Schlumberger, *Palmyrène* 4.

553 Dussaud, *Topographie* 256. 270; Honigmann, *Nordsyrien. 1922-1924*: Nr. 131. 175.

554 Millar, *Syriac Codex* 24-27.

555 Bessac, *Travail de la pierre* 122-135.

556 Theodoret von Cyrrhus, *Kirchengeschichte* 15, 119.

Zur ersten Kategorie gehören viele Klosterkirchen in der Region von Apamea (Abb. 15). Hier sind zu nennen: Deir Šubat von el-Bara, Qašer el-Banat in Dana-Süd⁵⁵⁷ und das Kloster von Ḥerbet Hass⁵⁵⁸. Sie zeigen eine kleine viereckige Kirche, die sich im Ostteil des Erdgeschosses befand und durch eine kleine Tür erreichbar war. Sie war für Laien nicht zugänglich, weil diese durch mehrere Klosterräume hätten hindurchgehen müssen⁵⁵⁹.

Zur zweiten Kategorie gehören, im Gegensatz zur ersten, einige mit einem oder mehreren Zugängen versehene Klosterkirchen von Antiochia, die sowohl für die Klostermönche als auch für die Laien verfügbar waren (Abb. 13). Dazu gehören beispielsweise das Kloster im Südosten von Deir Simʿān und das Kloster von Turmanin⁵⁶⁰. Den gleichen Fall findet man auch in anderen asketischen Kirchen eines klösterlichen Turms, wie beispielsweise im Kefer-Kila. Hier ist ein im ersten Stock des Turms erreichbarer Gebetsraum eingerichtet⁵⁶¹. Darüber hinaus ist eine erreichbare und mit mehreren Ein- und Durchgängen ausgestattete Kirche in vielen Pilgerzentren zu finden. Die berühmte Pilgerkirche von Huarte bzw. die Michaelion-Kirche (5. Jh.) ist ein wichtiges Vorbild für Pilgerkirchen in Syrien, und zwar sowohl mit ihrer reichen und aufwändigen Gestaltung als auch mit ihren Innen- und Außenpforten, die eine Zirkulation der Besucher zwischen der Kirche, dem Baptisterium und den Gräbern erleichterte⁵⁶². Als vergleichbare Beispiele sind außerdem Pilgerkirchen in den großen und kleinen Klöstern der Styliten, wie z. B. Qalʿat Simʿān und Kafer Darian (6. Jh.) zu nennen⁵⁶³.

Drittens besaß die Felsenkirche von Ġazal sehr wahrscheinlich ein besonderes Kultobjekt. Im südlichen Abschnitt ihrer Westwand befindet sich eine bereits oben hervorgehobene Wandnische, die mit großer Wahrscheinlichkeit zum Aufbewahren von Objekten verwendet wurde. Es handelt sich um die einzige mit Türen ausgestattete Nische in der gesamten Felsenanlage. Verschlossene Nischen oder Schränke am Verehrungsort können ein Hinweis darauf sein, dass dort ein oder mehrere kultische Objekte aufbewahrt wurden. Ein ähnliches Beispiel findet sich im Kloster el-Šeideh von Šeidnaya⁵⁶⁴. Dort befindet sich hinter der großen Basilika eine kleine Pilgerkapelle. In dieser soll eine vom Evangelisten Lukas gemalte Ikone der Gottesmutter aufbewahrt worden sein. Aufgrund ihrer Heiligkeit wurde sie für die Klosterbesucher und die Pilger nicht enthüllt, sondern in einer Wandnische verborgen, die mit silbernen Türchen verschlossen war⁵⁶⁵. Möglicherweise handelt es sich bei der Felsenkirche von Ġazal um einen analogen Fall, da sich in der verschließbaren Wandnische, und zwar in der durch einen Deckel verschließ-

baren Vertiefung im Nischenboden, ebenfalls ein wichtiger Kultgegenstand, möglicherweise Reliquien, befunden haben dürfte. Genau gegenüber, in der Ostwand, befindet sich eine besondere Omega-förmige Wandnische, die aufgrund von Parallelen in anderen kleinen asketischen Pilgerstätten als ein Wandnischen-Reliquiar gedeutet werden konnte⁵⁶⁶.

Das Baptisterium diente sicherlich nicht den Mönchen in Deir Zaġal, sondern es war zur Erfüllung des Taufwunsches einiger Besucher und Bekehrungswilliger vorgesehen. Mit einem Durchmesser von 0,75 m und einer Tiefe von 1,0 m ähnelt es zahlreichen Taufbecken im antiochenischen Hinterland. Gemäß der von Dufaÿ durchgeführten Untersuchung konnten in diesen sowohl Kranke als auch Kinder getauft werden. Baptisterien sind häufig bei Pilgerkirchen⁵⁶⁷ und auch bei einigen asketischen Einsiedeleien belegt, wie z. B. in Maġaret ez-Zaġ⁵⁶⁸, und dem Kloster Ed-Deir (1. Hälfte 6. - Mitte 7. Jh.) in der Wüste von Judäa⁵⁶⁹.

Während das Baptisterium der Kirche in der Stadt Palmyra der dortigen Gemeinde gedient haben dürfte⁵⁷⁰, war das Taufbecken in Ġazal sicherlich für die Taufe neuer miaphysitischer Gläubiger vorgesehen. Da Spuren einer Siedlung in der Umgebung des Klosters fehlen, dürften die neuen Täuflinge aus größerer Entfernung gekommen sein.

Was die epigraphische Überlieferung betrifft, so lassen sich in Ġazal Inschriften und Pilgergraffiti unterscheiden. Die arabische Fürbitten-Inschrift (der erste Text der arabischen Inschrift südlich der Tür zur Felsenkirche) veranschaulicht eine typische Anbetungsformel eines frommen Pilgers. Diese Formel kommt in griechischen Inschriften an verschiedenen Pilgerorten Syriens vor⁵⁷¹. Sie wurde jedoch in Deir Zaġal erstmals auf Arabisch verfasst.

Die Stifterinschrift (zweiter Text der arabischen Inschrift südlich der Tür zur Felsenkirche) deutet darauf hin, dass der Stifter namens Hilia bin Saʿab um eine kontinuierliche Fürsprache bat und dafür etwas spendete.

An den Wänden des Felsmassivs sind noch auffallende Überreste von Graffiti sichtbar. Die meisten befinden sich an den Wänden der Klausen. Sie zeigen offenbar keine gezielte Anordnung und sind hinsichtlich Themen und Ausführung nicht einheitlich. Dies ist der Fall bei den Malereien in der Felsenkirche und in den Räumen der zweiten Etage, den eingritzten Kreuze an besonderen Stellen und auf den Stürzen einiger Eingänge und Fenster.

Die uneinheitlichen Themen und die Ausführung der Graffiti in Ġazal lassen eher den Rückschluss zu, dass die Graffiti nicht von den Klostermönchen, sondern zu unterschiedlichen Zeitpunkten von mehreren voneinander unabhängigen Per-

557 Tchalenko, Villages 1, 178-179; 2, Pl. 53, 7; Sodini, Les églises 371.

558 De Vogüé, Syrie centrale Pl. 54; Mattern, Villes mortes 34 Pl. 3. 11; Tchalenko, Villages 1, 179-180; 2 Pl. 53, 7.

559 Fourdrin, Couvents paléochrétiens 238-239 Fig. 4.

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

561 Tchalenko, Villages 1, 178, Sodini, Les églises 368.

562 Canivet, Huarte 84-109.

563 Tchalenko, Villages 1, 158 Pl. 162.

564 Peña, Lieux de pèlerinage 108.

565 Immerzeel, Last Judgement 18 Pl. 2; eigene Beobachtung.

566 Comte, Les reliquaires 300. 323; Donceel-Voûte, Le Rôle de reliquaires 184-205.

567 Dufaÿ, Propos du baptême 643; Dufaÿ, Baptistères paléochrétiens 75.

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

569 Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung 46 Abb. 10.

570 Gawlikowski, Palmyra Excavations 1998, 195.

571 Römer, Griechische Graffiti 172. 174.

572 Eck, Graffiti 206-208.

sonen als Zeugnisse ihrer Anwesenheit am Ort hinterlassen wurden. Ihre Dichte und das gezielte Vorkommen an der Wand der Klausen deuten darauf hin, dass es sich um eine Art von Ausdruck unterschiedlicher Devotionsformen und Bitten an den Eremiten handelt⁵⁷².

Die Felsengraffiti unterscheiden sich durch ihre thematischen Darstellungen. Zum einen handelt es sich häufig um ein religiöses Symbol, hauptsächlich verschiedene Kreuzformen, wie z. B. R2 im Abschnitt A (**Tab. 3, 4**) und in der Klausen R9 im Abschnitt B des dritten Geschosses (**Tab. 3, 14**). Sie ähneln denjenigen in Torre Sirrin⁵⁷³ und in mehreren asketischen Stätten, wie Muğer el Mal'ab⁵⁷⁴, Borğ Heydar⁵⁷⁵ und auch in Bašakuḥ⁵⁷⁶.

Andere Darstellungen zeigen eine weltliche Szene mit einer Jagd oder eine Herde mit dem Portät des Hirten. In ihrer Ausführung besteht Ähnlichkeit zu den Abbildungen in der Wüste Negev in Palästina⁵⁷⁷. Zahlreiche archäologische christliche Funde Syriens sind außerdem mit Jagdszenen illustriert. Dazu gehören die Bodenmosaiken in Antiochia⁵⁷⁸ und in Apamea⁵⁷⁹. Das Jagdthema spielte eine wichtige Rolle sowohl in der alten orientalischen Gesellschaft als auch in den biblischen Erzählungen⁵⁸⁰. Es hatte daher eine wichtige und ehrenvolle Position und kommt auch in der christlichen Kunst immer wieder vor.

Bei der Thematik der dritten Darstellung werden Tierdarstellungen mit Kreuzzeichen kombiniert. Eine ähnliche Darstellung könnte in Quruq Mağare, Quzuq Mağara und Mağaret Sarasat vorliegen⁵⁸¹. Darüber hinaus weisen die Tierbilder enge Parallelen zu denjenigen in der Wüste Negev in Palästina⁵⁸² und im Wadi edh-Dhiqa in der Wüste von Ayaba Ma'an in Jordanien auf⁵⁸³.

An mehreren Stellen sowie zwischen den Darstellungen ist ein Zeichen in unterschiedlichen Größen zu erkennen, das die Form des Buchstabens W hat. Es wurde von Iquer in Quruq Mağare⁵⁸⁴ und Torre de Sirrin⁵⁸⁵ als christliches Symbol interpretiert, während R. Fernández es als unbekanntes Zeichen betrachtet. Gleichartige Graffiti sind aus Qaṣer Ibliso im Ġabel Barišer in Nordsyrien anzuführen⁵⁸⁶.

Die Ähnlichkeit der in Ġazal dargestellten Felsenbilder mit den Felsenbildern anderer Wüstenvölker lässt den Schluss zu, dass sie eventuell von beduinischen Arabern der syrischen Wüste erzeugt wurden. Ihren christlichen Glauben und ihre Hoffnung symbolisierten sie außerhalb ihres Alltagslebens,

nicht an einem beliebigen Ort sondern bewusst an den Wänden der Einsiedelei, in der ihr verehrter Eremit lebte.

Verknüpft man diesen Befund mit der Identifizierung des Klosters, der weltlichen und religiösen Herrschaft unter den Gassaniden und mit der arabischen Inschrift des Stifters Hilia bin Sa'ab aus dem 6. Jahrhundert am Kircheneingang, kann man daraus den Schluss ziehen, dass die Pilger in Deir Zağal mit großer Wahrscheinlichkeit Araber und Gassaniden waren.

Um die Besucher im Kloster aufnehmen zu können, standen verschiedene Versorgungsräume zur Verfügung, wie sie auch in zahlreichen anderen asketischen Pilgerkomplexen in spätantik-frühbyzantinischer Zeit üblich waren.

Hier sind z. B. die Tierställe sowie mehrere Räume im Felsmassiv (R1, R2, R3 im Abschnitt A und R3 im Abschnitt B) und wahrscheinlich auch der aus Mauerwerk errichtete Bau im Zentrum der Ruine zu nennen (**Abb. 18**). Herbergen waren in mehreren kleinen Pilgerorten Syriens verfügbar, wie z. B. in Dar Qita⁵⁸⁷, Kafer Nabo⁵⁸⁸ und Deir Sim'an⁵⁸⁹. Ein aus Mauerwerk errichtetes Gasthaus war auch in anderen Felspilgerstätten verfügbar, z. B. in Wadi Martahun in Ġabel el-Zawieh Nordsyriens.

Aufgrund dieser Infrastruktur konnten Klosterbesucher des Deir Zağal nach ihrer Reise durch die Wüste untergebracht werden und bei Bedarf auch übernachten.

Durch die in den Ställen untergebrachten Tiere in Ġazal konnten wahrscheinlich nicht nur die Klostermönche, sondern auch die Besucher mit Fleisch versorgt werden. Nicht nur Deir Sim'an⁵⁹⁰ sondern auch andere Klöster verfügten über Tierställe. Anzuführen sind beispielsweise Banastour⁵⁹¹ und Deir el-Malik⁵⁹². Die schriftliche Überlieferung weist zudem häufig auf die von Pilgern mitgebrachten Tiere hin. Beispielsweise baten Heiden Sim'an den Styliten um Hilfe gegen wilde Tiere, die ihnen schadeten. Nach erfolgreicher Jagd brachten sie ihm aus Dankbarkeit die Felle der Tiere dar und hängten sie an der Tür der Mandra auf⁵⁹³. Basilios von Seleukeia berichtet, dass das Heiligtum der Hl. Thekla verschiedene Arten von Vögeln besaß: Schwäne, Gänse, Kraniche etc., die von den Pilgern gebracht worden waren⁵⁹⁴. Die Kirche des Hl. Kosmas und Damian bekam von den Gläubigen ebenfalls Tiere, wie Schafe, Kälber, Pferde, Schweine etc. als Geschenk⁵⁹⁵.

Aus diesem Grund ist auch in Ġazal nicht auszuschließen, dass die als Schenkung von Gläubigen und Pilgern mitgebrachten Tiere in den dortigen Tierställen untergebracht wurden.

573 Malilla Séquer, *Signos Cristianos* 428.

574 Fernández, *Simbolos* 322. 336.

575 Fernández, *Simbolos* 334 Nr. 1. 3.

576 Fernández, *Simbolos* 344, Nr. 15.

577 Anati, *Gravures rupestres* 722-729; Patrich, *The Formation* 159. 162.

578 Levi, *Antioch Mosaic* 2, Taf. 177b.

579 Balty, *Grande mosaïque* 8. 13.

580 Ps. 23, 1; Egea Vivanco, *Eufatense* 136. 691.

581 Egea Vivanco, *Eufatense* Fig. 386-387.

582 Anati, *Gravures rupestres*: 722-729; Patrich, *The Formation* 159. 162.

583 Aurenche, *Chronique*, Nr. 62. 167.

584 González Blanco/Séiquer, *Cristianización* 414 Fig. 21; Iquer, *Signos, Cristianos* 428-429.

585 Egea Vivanco, *Eufatense* Fig. 386-387.

586 Fernández, *Simbolos* 352; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JB 187 Fig. 176.

587 Butler, *PAES*, B 2, 188-189 Abb. 195; IGLS 539.

588 Butler, *PAES*, B 2, 297-299 Abb. 328; IGLS 378; Tate, *Les campagnes* Abb. 123-125.

589 Tchalenko, *Villages* 1, 23; Tate, *Les campagnes* 78.

590 Tchalenko, *Villages* 1, 21-25 Pl. 17; Tate, *Les campagnes* 78-81.

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

592 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JA 72-73; Peña, *Lieux de pèlerinage* 187-188.

593 Antoine, *Syrische Vita des Sim'an der Styliten* 15.

594 Basilios von Seleukia, *Leben und Wundertat der hl. Thekla* 2, 8.

595 Maximos, *Kosmas und Damian* 3.

Ḥarbanuṣ

Die Ruinen des alten antiken Dorfs Ḥarbanuṣ, erstrecken sich nordwestlich des modernen Dorfes auf dem ersten Hügel des Ġabel Bariša, etwa 8 km nordwestlich von Ma'aret Meṣrin in Nordsyrien. Die Ruinen umfassen die Klöster Deir Morqos, Deir Iskender und zwei Höhleneremitagen⁵⁹⁶.

Deir Morqos (Markus-Kloster) liegt in der Schlucht. Die Überreste weisen nur einige Grabgewölbe, von denen eines am Eingang mit einem Kreuz geschmückt ist, und zwei Arkosolien auf⁵⁹⁷. Das Kloster Deir Iskender (Alexander-Kloster) ist westlich des alten Dorfes Ḥarbanuṣ und südwestlich von Deir Morqos zu finden. Es besteht aus einer Kapelle und Klosterräumen. Südlich der Klosterräume liegt eine Herberge, in der sich die Überreste einer Ölpressen erhalten haben⁵⁹⁸.

Die archäologischen Befunde

Südlich von Deir Morqos ist die Einsiedelei Ḥarbanuṣ zu finden. Es handelt sich um eine natürliche Höhle im Felsmassiv, ca. 400 m westlich des Dorfes Ḥarbanuṣ. Eine aus dem Fels gemeißelte Treppe mit 13 Stufen führt zu ihr hinauf. Neben dem etwa 9,0 m breiten Eingang in das Höhleninnere befindet sich ein Brunnen mit einer Tiefe von 3,00 m und einer Breite von 1,40 m (Abb. 39, C)⁵⁹⁹.

Die Felshöhle ist ca. 9 m × 9 m groß und etwa 6 m hoch. An der Nordostseite des Hauptraumes befindet sich eine Felsbank, die 2,45 m lang, 0,60 m breit und 0,35 m hoch ist (Abb. 39, B). Die Besonderheit der Felsbank besteht darin, dass ihre östliche Kopfseite 0,15 m hoch und wie ein Bettkissen geformt ist⁶⁰⁰. Zweifellos wurde sie von einem Höhlenbewohner oder seinem Besucher als Schlaf- und Erholungsplatz benutzt. Ein ähnliches Beispiel ist auch im Gästeraum der Eremitage von Naqlun in Ägypten zu sehen: Hier befinden sich vor den Wänden drei Bänke, auf denen die Gäste möglicherweise saßen⁶⁰¹. Auch im Hof der Eremitage Nr. 2 von Esna in Ägypten befand sich im Hof eine Bettbank⁶⁰².

In den Wänden der Ḥarbanuṣ-Höhle befinden sich vier Felsnischen: zwei von ihnen in der westlichen Wand (Abb. 39, E) und jeweils eine in der östlichen (Abb. 39, E) und der südlichen Wand (Abb. 39, A). Nach Auffassung von Peña, Castellana und Fernández war die südliche Nische die

wichtigste, in ihr sind Reste von Verputz mit schwarzen Linien erhalten, die wahrscheinlich geometrische Zeichen oder Inschriften darstellen. Außerdem liegt ihr Nischenboden über dem Bodenniveau des Höhlenraumes, während die Böden der anderen Felsnischen auf gleicher Höhe mit diesem liegen. Peña, Castellana und Fernández nahmen daher an, dass diese Felsnische die Funktion einer Apsis habe und zu einer Kapelle gehören müsse⁶⁰³.

Die Funktion dieser Wandnische als Apsis ist m.E. jedoch unwahrscheinlich. Eine kleine Kirche oder eine zur Andacht verwendete Wandnische befindet sich in mehreren Eremitenhöhlen, auf deren Beschreibung man auch in den Schriftquellen stößt⁶⁰⁴. Gemäß der syrischen Apostolischen Konstitution soll eine zum Gebet dienende Apsis oder Wandnische allerdings nach Osten orientiert sein und sich daher also in der Ostwand befinden⁶⁰⁵. Philoxenos von Mumbūḡ betonte außerdem, dass ein Eremit sein Gebet nach Osten ausrichten muss⁶⁰⁶. Eine nach Osten orientierte Apsis oder Wandnische lässt sich in einigen Felsenermitagen nachweisen, wie z.B. in der Felseneremitage von Seleukia Pieria⁶⁰⁷ und in der Höhleneremitage des Mar Stephanos Klosters in Bülbül im Tūr 'Abdin (Abb. 8)⁶⁰⁸. Auch die Felsenkirche des Gerasimus-Klosters ist mit einer Wandnische in der Ostwand ausgestattet⁶⁰⁹. Peña, Castellana und Fernández machten keine Angaben zu den anderen Wandnischen in der Ost- und Westwand in Ḥarbanuṣ. Ob sie Dekoration besaßen oder ob an ihnen der Verputz verloren gegangen ist, ist zurzeit nicht festzustellen. Es ist daher nicht auszuschließen, dass eine der anderen Wandnischen, vor allem in der Ostwand, als Gebetsnische genutzt wurde.

Gegenüber der Felsbank an der südlichen Seite der Höhle befindet sich ca. 6 m über dem Boden ein kleiner Raum (Abb. 39, G), der wahrscheinlich die Klausur eines Einsiedlers war. Sie war durch eine Holzleiter, deren Balkenlöcher noch zu sehen sind, zugänglich⁶¹⁰.

Vergleichbare Beispiele zur Eremitage von Ḥarbanuṣ sind die Höhleneremitage in der Laura von Calamon in der Wüste von Judäa in Palästina und die Höhleneremitage im Wadi 'Ain al-Qattar in Jordanien⁶¹¹.

Nach Ansicht von Peña, Castellana und Fernández gehörte die Eremitage von Ḥarbanuṣ nicht zu Deir Iskender, sondern zu Deir Morqos, das nicht weit entfernt lag. Sie vermuten weiterhin, dass sich ein Mönch aus der Klostergemeinschaft

596 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 108.

597 Yaquṭ al-Ḥamawī, Mu'djam al-buldan 2, 244. 999; Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 108; Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 172-174.

598 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 110; Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 169-171.

599 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 118.

600 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 108-109; Peña, Lieux de pèlerinage 236-237.

601 Mossakowska-Gaubert, L'anachorète 184.

602 Sauneron/Jacquet, Les ermitages 2, 15 Pl. 112.

603 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 109.

604 Johannes Moschos, Leimon 1, 46.

605 Metzger, Les Constitutions 2, 57, 3.

606 Philoxenos von Mumbūḡ, Der Brief 463.

607 Djobadze, Archaeological Investigations Fig. LI.

608 Wießner, Christliche Kultbauten 1, Fig. 32.

609 Hirschfeld, Judean Desert Monasteries 147 Fig. 75.

610 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 109; Peña, Lieux de pèlerinage 237.

611 Hirschfeld, Judean Desert Monasteries 180 Fig. 98; Piccirillo, L'Arabia Cristiana 104-106; Hamarneh, Il fenomeno rupestre 364 Fig. 3a-3b.

612 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 109.

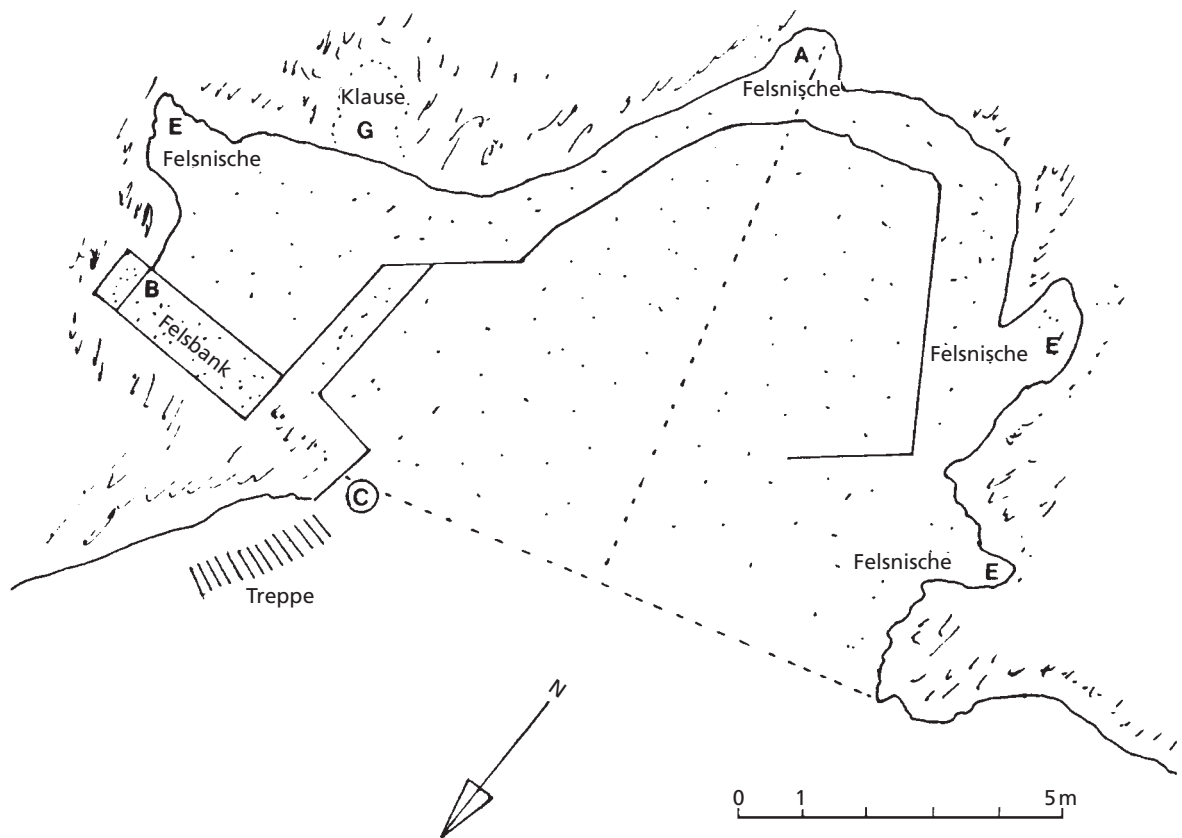


Abb. 39 Höhleneremitage von Harbanuš. – (Nach Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB Fig. 103; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

von Deir Morqos in diese Klause zurückzog, um hier ein zurückgezogenes Leben als Eremit zu führen⁶¹².

Es kommt aber noch eine weitere Möglichkeit in Betracht, denn aus einigen Schriftquellen geht hervor, dass auch das umgekehrte Vorgehen möglich war: dass nämlich zuerst ein Eremit in der Höhleneremitage gelebt hat und daraufhin erst ein Kloster neben der Höhleneremitage gegründet wurde⁶¹³. Es könnte demnach in diesem Fall auch möglich gewesen sein, dass das Morqos-Kloster erst nach der Eremitage entstand und der Eremit in der Höhle sein Gründer war.

Etwa 120m nördlich der besprochenen Eremitage befindet sich eine zweite Höhleneremitage, die 12m über dem Boden liegt. Licht fällt durch eine kleine Felsenöffnung über dem Eingang ein⁶¹⁴.

Die Höhleneremitage von Harbanuš als Pilgerziel

Die Eremitage von Harbanuš ist ein ideales Beispiel einer kleinen Pilgerstätte Syriens. Dorthin zog sich ein bekannter Anachoret zurück und empfing Besucher, mit großer Wahr- schein-

lichkeit Heilungssuchende, die vermutlich auf der Felsbank gegenüber seines kleinen Rückzugsraumes Platz nahmen.

Eine natürliche oder eine künstlich aus dem Fels ausge- mei- belte Höhle eines Einsiedlers lockte Laien an. Die schriftlichen Überlieferungen sind reich an Erzählungen von berühmten Eremiten und ihren Besuchern. So kam z.B. Julianus Sabas seiner asketischen Übung in einer natürlichen Höhle nach, die zahlreiche Menschen faszinierte⁶¹⁵. Und auch Sim'an der Ältere, Einsiedler des Amanus-Gebirges, übte mit seiner bescheidenen Höhle in der Wüste Ḥalkis, in der er die eremitische Lebensweise ausübte, auf viele Besucher eine starke Anziehungskraft aus⁶¹⁶.

Die sich im nordöstlichen Bereich des Höhlenraumes be- findende Steinbank (**Abb. 39, B**) erinnert an die ähnliche Einrichtung in Ḥerbet el-Samra, südlich von Bošra in Süd- syrien. Dort sollen die Kranken auf einer Bank neben dem Reliquiar gelegen haben⁶¹⁷. Darüber hinaus beobachtete Donceel-Voûte, dass in anderen Martyrien hölzerne Betten vorkommen, wie in Deir al-Adas, in dem eine Inschrift den Ort der Kranken identifiziert⁶¹⁸.

613 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 50-51.

614 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 109-110; Peña, Lieux de pèlerinage 237.

615 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 37.

616 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 6, 75.

617 Donceel-Voûte, Chapelle martyrs 192-193.

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

Schriftquellen überliefen, dass Deir Morqos bis zum 12. Jahrhundert. Christliche sowie islamische Pilger empfing⁶¹⁹. Südlich des Klosters befindet sich eine Herberge, in der die Pilger untergebracht gewesen sein könnten⁶²⁰. In der Nähe der Herberge, ebenfalls südlich des Klosters, befindet sich auch die Einsiedelei von Ḥarbanuṣ. Ihre Lage bekräftigt die Hypothese, dass Pilger die Höhleneremitage aufsuchten und um Fürsprache bei Gott durch den dort lebenden Einsiedler beteten.

Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo

Das Dorf 'Aramo liegt nördlich des Hafens Latakia auf dem 'Alaout-Gebirge, in einer Höhe von 1000 m über dem Meeresspiegel. Ein dem Hl. Georg geweihtes⁶²¹ Felsenkloster befindet sich etwa 1,5 km vom Dorf entfernt⁶²². Die einzigen Kenntnisse über das Felsenkloster basieren auf den Erwähnungen und Untersuchungen durch Peña und Barsoumian⁶²³.

Die archäologischen Befunde

Die Architektur des Klosters deutet darauf hin, dass es in zwei nacheinander folgenden Phasen errichtet wurde, die deutlich in der zugehörigen Felsenkirche erkennbar sind (**Abb. 40-41**).

Die erste Phase

Zur ursprünglichen Phase gehört die Gestaltung der Felsenkirche und der Felsenwohnräume. Die einschiffige Felsenkirche mit einer Länge von 13 m und einer Breite von 4,50 m besteht im aktuellen Zustand lediglich aus einem einzelnen erhaltenen Schiff und einem Sanktuar, von dem nur noch zwei Teile erhalten sind: eine halbkreisförmige Apsis und eine Nebennische an deren Nordseite. Der Nordteil der Kirche war aus dem Fels gehauen, der Südteil wurde aus Mauerwerk errichtet.

An der Südseite der Apsis soll ein weiterer Bereich des Altarraums gewesen sein. Die Kirche erhielt an der Südwestseite der südlichen Schiffswand einen Zugang⁶²⁴.

Um die Kirche herum reihen sich Höhlen und Felsenräume, von denen einige mit ihr verbunden sind. Eine kleine Aushöhlung befindet sich hinter der Westwand des Schiffes. Sie ist mit dem Kircheneingang verknüpft und besaß eine zweite Türöffnung in der Nordseite der Westwand, die im aktuellen Zustand jedoch ganz zugemauert ist. Auch in der nördlichen

Felswand der Kirche befindet sich eine Tür, die heute ebenfalls zugemauert ist⁶²⁵.

Diese ursprüngliche Phase wurde von Barsoumian in das 4. Jahrhundert datiert, da das Eremitentum in Syrien in dieser Zeit entstand und die an den Wänden eingeritzten Kreuze in dieser Zeit aufkamen. Peña vertritt hingegen die Ansicht, dass die Kirche bzw. die Eremitage aufgrund ihrer Bauplastik, vor allem einiger Kapitelle und einiger Kreuzzeichen, auf das 6. Jahrhundert zurückgeht⁶²⁶.

Für eine Beurteilung dieser unterschiedlichen Datierungen müssen die archäologischen Angaben überprüft werden: Der Gebetsplatz aus dem 4.-5. Jahrhundert war meistens eine Wandnische in der Ostwand, so beispielsweise in der Eremitage von Wadi Qasab in Nordsyrien⁶²⁷ oder im Felsenkloster el-Mansya in der Euphrat-Region⁶²⁸. Darüber hinaus kam eine Einsiedelei mit einer kleinen Kirche im 4.-5. Jahrhundert kaum vor. Im Gegensatz dazu sind Beispiele für Kirchen in den syrischen Einsiedeleien im 6. Jahrhundert zahlreich. Es handelt sich meistens um eine einschiffige Kirche mit oder ohne Baptisterium und Reliquien. Dazu gehört beispielsweise die Felsenkirche von Maḡaret el-Ruhban im Hermongebirge⁶²⁹. Die Felsenkirche von 'Aramo ist mit dieser direkt zu vergleichen. Aus diesem Grund dürfte die erste Phase der Kirche des Georg-Klosters von 'Aramo mit großer Wahrscheinlichkeit in das 6. Jahrhundert zu datieren sein. Darüber hinaus ist eine mit zwei Türen versehene Kirche in mehreren christlichen Stätten Syriens ab dem 6. Jahrhundert anzutreffen⁶³⁰.

Die zweite Phase

Die Datierung der zweiten Phase lässt sich vor allen anhand der Dekoration der Kirche feststellen. Am oberen Bogen der Apsis haben sich im Mauerwerk zahlreiche Reste von Kreuzreliefs erhalten⁶³¹. Sie bestehen aus zwölf Kreuzformen aus unterschiedlichen Epochen. Eines der Reliefs ist nach armenischer Tradition als Chatschkar (Chatsch = Kreuz und Kar = Stein) zu deuten. Ein anderes befindet sich am Bogenscheitel und ist mit einer Stufenbasis versehen, dessen Enden jeweils mit einer Kugel verziert sind (**Abb. 42c**). Unter seinem Querbalken wurden die armenischen Buchstaben für Jesus Christus eingeritzt. Diese Phase lässt sich nach Einschätzung Barsoumians aufgrund der Dekoration und des Stils der Ausgestaltung in das 7.-8. Jahrhundert datieren.

Die Kirche wurde teilweise in der Mitte des 15. Jahrhunderts nach einem Erdbeben wieder aufgebaut⁶³².

619 Yaqt al-Ḥamawī, Mu'djam al-buldan 2, 999.

620 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 110.

621 Wann genau das Kloster im Namen des Hl. Georg geweiht wurde, ob dies in spätantik-frühbyzantinischer Zeit oder später geschah, ist unklar. Nur ein Hinweis ist hierauf vorhanden, nämlich, dass der klösterliche Komplex gemäß einer armenischen Handschrift im 15. Jh. mit diesem Namen bezeichnet war. Vgl. Barsoumian, Aramo 162.

622 Dussaud, Topographie, Karte 9 B3; Peña, Lieux de pèlerinage 235.

623 Peña, Lieux de pèlerinage 235; Barsoumian, Aramo 165.

624 Barsoumian, Aramo 170.

625 Barsoumian, Aramo 165.

626 Barsoumian, Aramo 165; Peña, Lieux de pèlerinage 235.

627 Djobadze, Archaeological Investigations 172-173.

628 Egea Vivanco, Eufatense 480 Fig. 379.

629 Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon 256; Abou Sekeh, Eremiten der Höhlenklöster 99-100.

630 Butler, Early churches 48-77.

631 Barsoumian, Aramo 169 Fig. 9-11.

632 Barsoumian, Aramo 168-170.

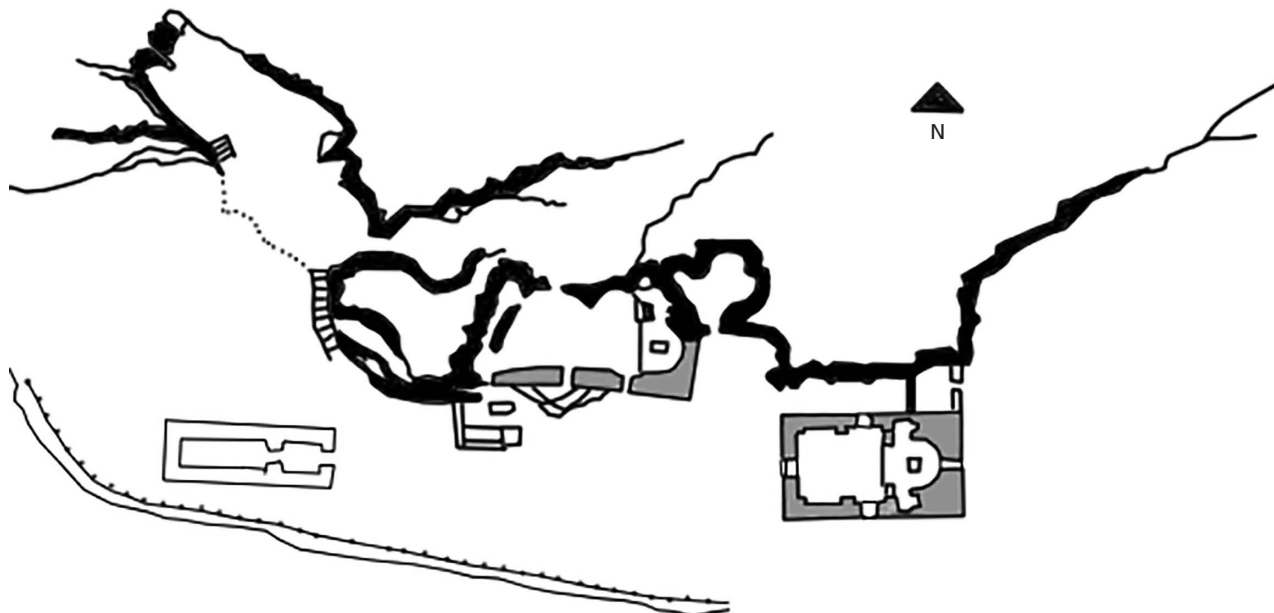


Abb. 40 Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo. Gesamtanlage. – (Nach Barsoumian, Aramo Fig. 4).

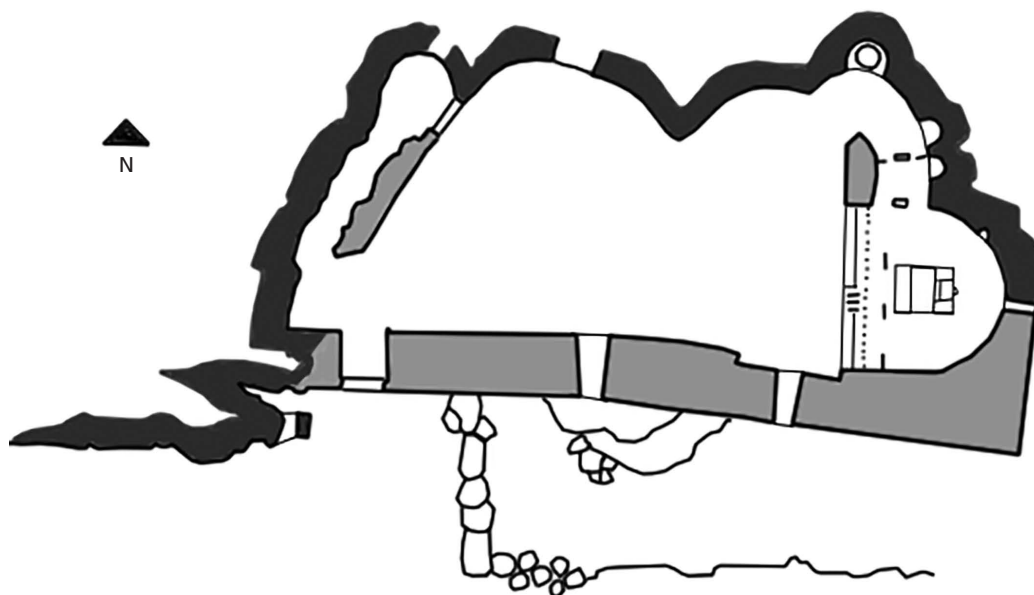


Abb. 41 Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo. Basilika des Klosters. – (Nach Barsoumian, Aramo Fig. 4).

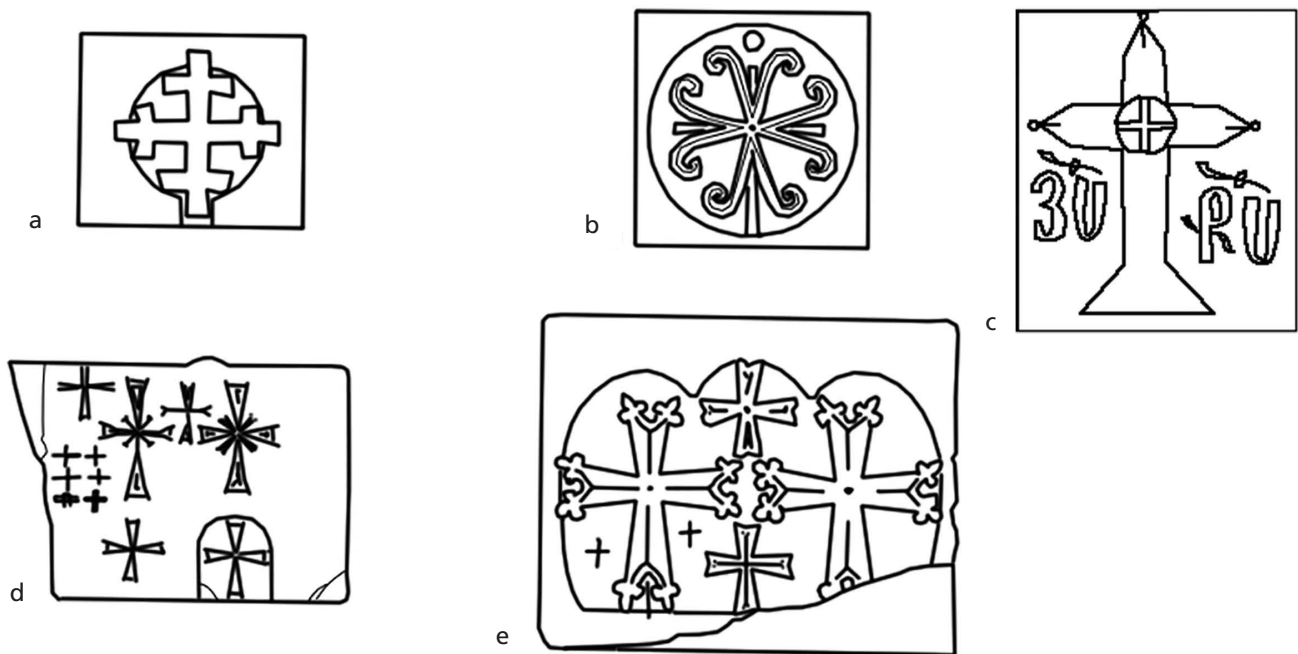


Abb. 42 Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo. Kreuze. – (Nach Barsoumian, Aramo Fig. 9)

Das Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo als Pilgerziel

Das eremitische Felsenkloster des Hl. Georg bei 'Aramo bietet verschiedene Anhaltspunkte, um als Pilgerzentrum betrachtet zu werden.

Zunächst sind noch etwa 65 eingeritzte Kreuze, die im 6. Jahrhundert verbreitet waren, und Graffiti an den Kirchenwänden als Erinnerung an die Anwesenheit der Pilger am Ort zu sehen.

In der nahezu halbkreisförmigen Nebennische an der Nordseite der Apsis wurde außerdem ein schmuckloses Becken mit einem Durchmesser von 0,65m und einer Tiefe von 0,38m auf eine Stufe gestellt⁶³³. Unterhalb des Beckens wurde ein ionisches Kapitell gefunden, dessen Vorderseite mit einem griechischen Kreuz verziert ist. Barsoumian und Peña bezeichneten es als monolithisches Taufbecken. Die Maße

des Beckens entsprechen allerdings nicht den aus spätantik-frühbyzantinischer Zeit Nordsyriens stammenden Taufbecken, die meist deutlich größer als das Becken im Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo sind⁶³⁴. Aufgrund der abweichenden Größe könnte es sich um ein später hinzugefügtes Taufbecken handeln. Daher steht es nicht den spätantik-frühbyzantinischen Taufbecken Syriens nahe. Eine ähnliche Form des Beckens hat Wießner in der Felsenkirche A des Bāḥwark im Ṭūr 'Abdin nachgewiesen und es als schalenartiges Taufbecken aus der früh- bis mittelbyzantinischen Zeit bezeichnet⁶³⁵.

Eines der Reliefs am Apsisbogen weist eine armenische Inschrift auf: »Gedenkt Mariana (im Namen) Christi« (vgl. Tab. 2). Es handelt sich um eine Pilgerinschrift, die somit ein weiterer Beleg dafür ist, dass es sich bei dem Kloster um ein Pilgerziel handelte⁶³⁶.

633 Peña, *Lieux de pèlerinage* 235; Barsoumian, *Aramo* 165.

634 Abou Sekeh, *Deux cuves baptismales* 109-116; Dufay, *Baptistères paléochrétiens* 75.

635 Wießner, *Christliche Kultbauten* 3, 77.

636 Barsoumian, *Aramo* 167.

Mağaret ez-Zağ

Ğabel Taħarim bildet die nördliche Hügelskette von Ğabel Dueili und liegt am westlichen Rand des nordsyrischen Kalksteinmassivs⁶³⁷. Diese Region befindet sich an der von Antiochia nach Aleppo führenden Straße, die in der römischen bis frühbyzantinischen Zeit vor allem als militärische Verbindung fungierte. Sie führt durch Ğiser el-Ĥadid-Salqin und die Ermenaz-Passage, einer wichtigen Station an dieser Strecke. Von hier verliefen drei Wege nach Aleppo⁶³⁸.

Auf dem Ğabel Taħarim befindet sich, etwa 100 m oder 15 Minuten zu Fuß entfernt, an der modernen Straße von Salqin-Kafer nach Taħarim-Ermenaz ein von den Bewohnern der Region Mağaret ez-Zağ genannter Felsenkomplex⁶³⁹. Der Ort lag nicht weit von der antiken Straße entfernt und war somit leicht erreichbar. Er befand sich in bester strategischer Lage und profitierte besonders von der Ermenaz-Passage.

Die archäologischen Befunde

Am 24.5.1994 wurde die Felsenanlage von I. Peña, P. Castellana und R. Fernández entdeckt⁶⁴⁰. In ihrer Untersuchung der Felseinsiedelei Mağaret ez-Zağ fehlt allerdings ein Gesamtplan der Anlage. Die Anlage umfasst Felsenräume, die in drei Bezirke gruppiert sind. Sie liegen voneinander entfernt und besitzen keine Verbindung untereinander.

Landschaftlich markant ist, dass jeder Felsenbezirk eine separate Felsformation bildet und mehrere Felsenräume mit jeweils unterschiedlichen Funktionen umfasst. Sie werden im Folgenden beschrieben und mit R benannt.

Bezirk I

Der Bezirk I ist der größte und beinhaltet zwei voneinander entfernte und nicht miteinander verknüpfte Felsformationen mit zwei Felshöhlen, die hier mit Abschnitt A und Abschnitt B bezeichnet werden.

Abschnitt A

Abschnitt A ist die größte Felsformation und enthält die wichtigsten Räume des ganzen Komplexes. Die Räume sind auf drei Geschosse aufgeteilt, die miteinander durch Türen und Felsentreppen verbunden sind. Im Erdgeschoss wurden zwei wichtige Räume angeordnet: eine Felsenkirche und ein kleiner Nachbarraum. Zwischen den beiden befanden sich ursprünglich hölzerne Trennwände, deren Spuren noch zu sehen sind. Die Räume sind durch zwei Eingänge erreichbar, die sich in der westlichen Felswand öffnen. Der nördliche

Eingang führt direkt in die Kirche, der südliche mit einer Höhe von 2,00 m und einer Breite von 1,50 m, in den Nachbarraum.

R1

Die einschiffige Felsenkirche ist ca. 15,30 m lang und 4,80 m breit und besteht aus einem transversalen Schiff mit Apsis und zwei bis auf den Boden reichenden Nebennischen in der Ostwand. Die nördliche Nische besitzt, wie auch die Apsis, einen nahezu rechteckigen Grundriss, während derjenige der südlichen halbkreisförmig ist⁶⁴¹.

In der mit zweifach getreptten Bögen dekorierten Apsis mit einer Breite von 2,20 m und einer Tiefe von 1,50 m befindet sich auf einer Stufe ein Sarkophag, der 1,85 m lang, 0,52 m breit und 0,70 m hoch ist⁶⁴².

Die südliche Nebennische ist mit einem runden Felsenbecken, das einen oberen Durchmesser von 0,76 m und eine Tiefe von 0,82 m hat, ausgestattet, bei dem es sich sehr wahrscheinlich um ein Taufbecken handelt⁶⁴³. Die nördliche Nebennische mit einer Tiefe von 1,75 m, einer Breite von 2,36 m und einer Höhe von 2,45 m erhielt an ihrer Ostwand eine gemeißelte kleine Wandnische⁶⁴⁴, die einer Lampennische ähnelt. Möglicherweise war dieser nördliche Bereich der Kirche durch hölzerne Balken abgetrennt, entsprechende Befestigungslöcher sind jedenfalls noch sichtbar. Eine Seitennische befindet sich in der Nordwand des Schiffs. Aufgrund der Existenz der Lampennische vermuten Peña, Castellana und Fernández, dass in dieser Seitennische wahrscheinlich eine Art hölzerner Altar, der heute nicht mehr erhalten ist, aufgestellt war⁶⁴⁵. Transversale einschiffige Kirchen mit Apsiden und Nebennischen in der Ostwand sind nur in zwei Fällen der einschiffigen klösterlichen Felsenkirchen Syriens belegt: in Mağaret ez-Zağ und in der Klosterkirche des Deir Ĥadekte im Tūr 'Abdin (Abb. 44)⁶⁴⁶. Außerdem weist die Felseinsiedelei des Johannes von Abbot in SüdJordanien eine Parallele zu dem Grundriss dieser eremitischen Felsenkirche auf⁶⁴⁷.

R2

Der kleine Nachbarraum R2 befindet sich südöstlich der Kirche. Es handelt sich um eine Felsenkammer mit einer Länge von 4,28 m, einer Breite von 2,00 m und einer Höhe von 2,60 m. Durch ein kleines Fenster in der Nordwestecke erhielt sie Licht. In einer halbkreisförmigen Wandnische in der Nordwand befindet sich ein kleines Wasserbecken mit einer Länge von 1,56 m, einer Höhe von 1,00 m und einer Tiefe von 0,85 m⁶⁴⁸.

Abb. 43

637 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94.

638 Dussaud, Topographie 216 Karte 8.

639 Peña, Lieux de pèlerinage 162.

640 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94.

641 Peña, Lieux de pèlerinage 162.

642 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94.

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

644 Diese Nische ist im Plan von Peña/Castellana/Fernández nicht eingezeichnet.

645 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94. 96; Peña, Lieux de pèlerinage 162.

646 Wießner, Christliche Kultbauten 3, Fig. 19.

647 MacDonald, Hermitage of John the Abbot 362 Fig. 2.

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

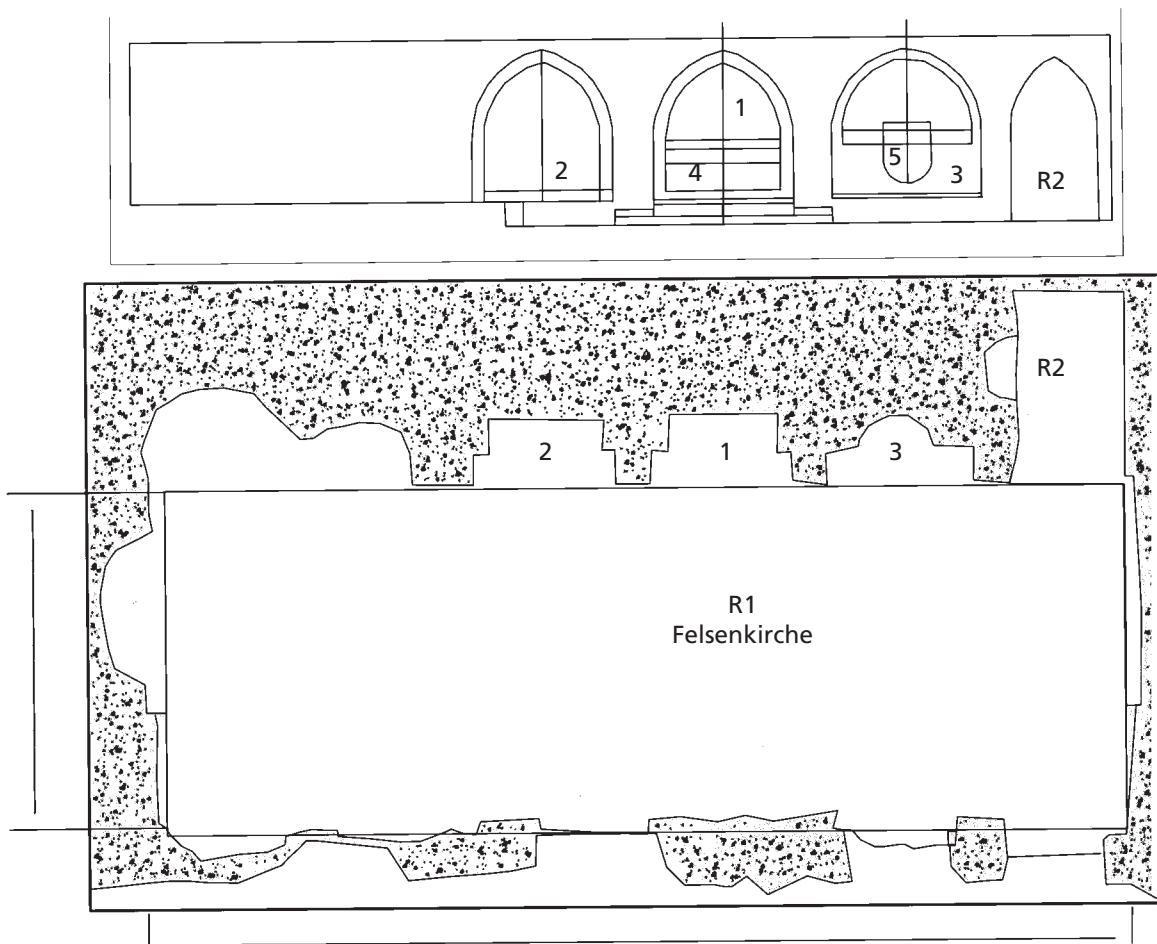


Abb. 43 Mağaret ez-Zağ. Grundriss und Schnittzeichnung. 1 Apsis. – 2-3 Nebennischen. – 4 Sarkophag. – 5 Taufbecken. – (Nach Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD, 96-97; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

R3

Von dem R2 gelangte man über eine achtstufige schmale Felsentreppe mit einer durchschnittlichen Stufenbreite von 0,50-0,60m in den ersten Stock hinauf. Dort befindet sich der große Raum R3, der durch ein Fenster belichtet wird. Seine Maße werden in der Literatur nicht genannt, er ist jedoch groß und fungierte wahrscheinlich als Wohn- oder Versammlungsraum⁶⁴⁹.

R4-R9

Vom R3 gelangt man durch eine viereckige Öffnung in das zweite Stockwerk, das sechs kleine Kammern umfasst. Jede Kammer ist durch ein kleines Fenster beleuchtet⁶⁵⁰. Sie ähneln den kleinen, in den oberen Etagen gelegenen Einzelklausen der Einsiedler in anderen asketischen Anlagen Syriens, beispielsweise in Mağaret el-Ḥamra⁶⁵¹. Man kann sie daher sicherlich als Einzelklausen einiger Mönche betrachten.

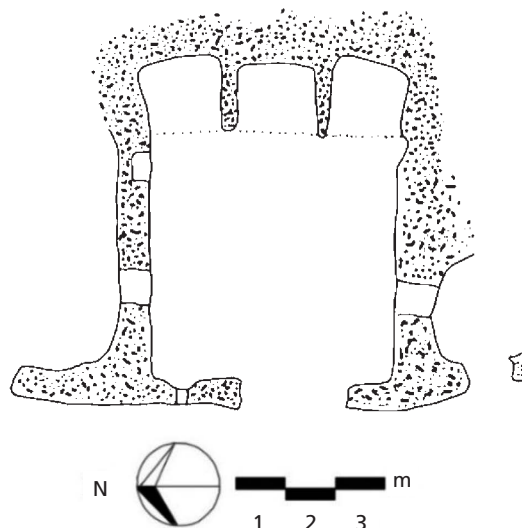


Abb. 44 Deir Hadetke, Felsenkirche, Grundriss. – (Nach Wießner, Christliche Kultbauten 3, Fig. 19).

649 Peña, Lieux de pèlerinage 162.

650 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 94.

651 Peña, Colonias 432-433.

Abschnitt B

Abschnitt B liegt nördlich von Abschnitt A, ohne mit diesem in Verbindung zu stehen. Es handelt sich um einen Felsenraum mit einer Länge von 6,10 m und einer Breite von 4,10 m, in dem sich ein Brunnen befindet. Aus der Beschreibung von Peña geht hervor, dass der Raum durch zwei Fenster belichtet wurde und demnach vergleichsweise hell gewesen sein dürfte⁶⁵².

Bezirk II

Nördlich von Abschnitt A liegt etwa 150 m entfernt der Bezirk II. Dieser weist keine Verbindung zum Abschnitt A auf, ist aber mit dem Abschnitt B durch eine sechsstufige gemeißelte Felsentreppe verbunden. Er umfasst jeweils zwei Felsenräume in zwei Stockwerken. Im Erdgeschoss liegen die beiden Räume hintereinander. Der vordere ist durch eine Öffnung von außen zugänglich. Der dahinter liegende Raum ist durch eine niedrige Verbindungstür (1,20 m × 0,60 m) erreichbar.

Von der hinteren Kammer erreichte man über eine siebenstufige Felsentreppe das erste Geschoss, in dem sich ein kleiner Felsenraum befindet⁶⁵³. Aufgrund seiner separaten Lage könnte es sich hierbei um eine Mönchklausur handeln, die zur Isolation und inneren Einkehr eines Asketen vorgesehen war. Infolgedessen ist anzunehmen, dass der Bezirk II als privilegierte Eremitage des Klosters gegolten haben könnte, wohin sich einer der Klostermönche in die Einsamkeit, für kurze Zeit oder auf Dauer, zurückziehen konnte.

Bezirk III

Die Nachbaranlage des Bezirks I ist Bezirk III, in denen die Überreste einiger Wirtschaftsanlagen vorgefunden wurden, nämlich sechs Pressen, ein Mahlstein und ein Brunnen mit einer Tiefe von 2,50 m⁶⁵⁴. Diese Serviceräume lassen vermuten, dass Mağaret ez-Zağ ein kleines, wirtschaftlich selbstständiges Kloster war. Es ähnelt dadurch einigen nordsyrischen Klöstern wie z. B. Brad, Qaṣer el-Deir und Deir Dehes⁶⁵⁵.

Mağaret ez-Zağ als Pilgerziel

Aus der oben gegebenen Beschreibung geht hervor, dass Mağaret ez-Zağ eine klösterliche Felseneremitage war, die sich in einer isolierten Lage befand. Somit konnten die dort lebenden Mönche und Einsiedler ihre eremitische Praxis in Ruhe ausüben. Tatsächlich aber lag der Ort nicht sehr weit von der spätantik-frühbyzantinischen Route Richtung Antiochia entfernt und war somit leicht erreichbar.

Bezogen auf die Anordnung der Räume, insbesondere R1 (die Felsenkirche im Abschnitt A des Bezirks I) ist die Zugänglichkeit durch zwei Eingänge von außen von Bedeutung.

Die Felsenkirche war mit wichtigen Kultelementen ausgestattet. Sie besaß einerseits den Sarkophag in der Apsis, der für Besucher bzw. Pilger leicht zugänglich war, da die Kirche keine Trennung zwischen der Apsis und dem Kirchenschiff aufweist.

Darüber hinaus befindet sich zudem in der rechten Nebennische der Apsis ein separates Taufbecken. Damit weist die Felsenkirche von Mağaret ez-Zağ eine Besonderheit auf, da das Taufbecken nicht in einem separaten Baptisterium untergebracht war, sondern offen zugänglich in der Nebennische der Apsis. Die Existenz eines Taufbeckens in einer Nische ist insbesondere für das 5.-6. Jahrhundert, z. B. in Babuta⁶⁵⁶, in Ḥerbit Ḥatib und in Bamuqa belegt⁶⁵⁷.

Was den Nachbarraum anbetrifft, so wäre er aufgrund seiner Lage direkt neben der Kirche z. B. geeignet für Kranke oder Leidende, die vielleicht auf ein Heilungsmirakel warteten und in diesem Fall hier übernachten konnten⁶⁵⁸. Als Parallelbeispiele hierfür sind das Martyrion an der südlichen Wand der östlichen Kirche von Kfeir⁶⁵⁹ und das Diakonikon in Qalb Loze zu nennen. In der »Kirche unserer Herrin« von Şeiḥ Sulieman befindet sich vermutlich auch zu diesem Zweck eine kleine Zelle über dem Altarraum⁶⁶⁰.

Aufgrund dieser oben angeführten Überlegungen kann Mağaret ez-Zağ mit hoher Wahrscheinlichkeit als Pilgerzentrum bezeichnet werden. Ob seine Pilger von weit her oder aus der Nähe kamen, können wir zurzeit aus Mangel an historischen und epigraphischen Belegen, mit denen sich die Besucher näher beschreiben ließen, nicht beantworten.

652 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162.

653 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162.

654 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162.

655 Butler, *PAES*, B 2, 314; Biscop, *Déhès* 21-25.

656 Dufay, *Propos du baptême* Fig. 7; Emminghaus, *Dorfbaptisterien* 95-96.

657 Dufay, *Baptistères paléochrétiens* 73 Pl. 14, 1-4.

658 Peña, *Lieux de pèlerinage* 162; Maraval, *Lieux saints* 224-229.

659 Sodini/Biscop, *Travaux à Qal'at Sem'an* 322.

660 Tchalenko, *Villages* 1, 348 Pl. 114.

Mağaret Sarasat

9 km südlich von Ġarablu und etwa 1 km südlich von 'Amareneh, liegt das Dorf Mağaret Sarasat, das sich über eine Länge von 2 km erstreckt⁶⁶¹. F. Cumont besuchte im Jahr 1907 den Ort und nahm an, dass Mağaret Sarasat möglicherweise eine militärische Station an der Route nach Zeugma am Euphrat war⁶⁶².

Die archäologischen Befunde

Eine Untersuchung des Dorfes wurde zu Beginn des 21. Jahrhunderts von A. Egea Vivanco durchgeführt. In seiner Untersuchung legt er die Grundschemata der einzelnen Felsenräume vor. Allerdings fehlte jedoch ein Gesamtplan der Anlage⁶⁶³ (Abb. 45).

Die Anlage besteht aus mehreren Bezirken, die miteinander durch Wege verbunden waren und am Flussufer nebeneinander liegen. Jeder Bezirk umfasst eine separate Felsformation mit mehreren eingemeißelten Felsenräumen. Im Folgenden werden sie von Norden nach Süden beschrieben⁶⁶⁴.

Bezirk I

Er weist neun Felsenräume (im Folgenden mit R bezeichnet) auf, von denen die meisten mehrere Raumteile umfassen. Nur R4, R5 und R6 sind jeweils durch eine Treppe miteinander verbunden, die anderen Räume haben untereinander keine Verbindung. Ihre Eingänge befinden sich alle in der nordöstlichen Felswand.

R1 Abb. 46

Bei R1 handelt es sich um einen durch Pfeiler dreigeteilten Felsenraum, der durch den zentralen Raumteil zugänglich ist. Von diesem zentralen Raumteil werden der südöstliche und der nordwestliche Seitenraum durch jeweils drei Pfeiler, zwischen denen Tröge und ein Durchgang angeordnet sind, abgetrennt. Da ähnliche Formen und Anordnungen der Becken in Mağaratın⁶⁶⁵ und Deir Zağal⁶⁶⁶ zu finden sind, lässt sich vermuten, dass der Raum als Stall und die Tröge als Futterbecken gedient haben⁶⁶⁷.

R2 Abb. 47

R2 befindet sich ca. 14 m südlich von R1. Es handelt sich ebenfalls um einen dreigeteilten Felsenraum mit einem zentralen Raumteil und zwei seitlichen Nebenräumen. Der Eingang liegt im zentralen Raumteil. Egea Vivanco beobachtete, dass von der Ostseite des zentralen Teils ein Aufgang in ein oberes Geschoss geführt haben könnte⁶⁶⁸.

R3 Abb. 48

R3 liegt südlich von R2. Er besteht aus einem Korridor und aus drei Raumteilen: einem zentralen Raum (Raumteil 1) mit zwei Nebenräumen (Raumteil 2 und 3), von denen sich einer im Süden befindet und der andere im Osten. Der Raumteil 1 und der Raumteil 2 sind am Korridor angeordnet und erhielten jeweils einen Eingang in der Nordwand, die heute jedoch zerstört ist. Der Raumteil 3 ist durch Felsenbecken vom Raumteil 2 getrennt, wobei sich zwischen ihnen ein Durchgang befindet⁶⁶⁹.

R4 Abb. 49

R4 ist ein viereckiger Raum, der durch Pfeiler in drei Raumteile gegliedert ist. Hier konnte Licht durch zwei Fenster, die den Eingang in der Nordwand flankieren, einfallen⁶⁷⁰. Eine Treppe verbindet ihn mit R5.

R5 Abb. 49

R5 umfasst eine kleine, in den Felsen gehauene Höhle, deren Wände mit zahlreichen Wandnischen versehen sind. In der Decke des Raumes befindet sich ein gemeißelter Wandhaken für einen Ring zum Aufhängen von Gegenständen, vielleicht einer Lampe oder eines Korbs⁶⁷¹, wie sie auch in anderen Eremitagen Syriens, beispielsweise in Bint es-Sultan und Mağaret el Ruhban, anzutreffen sind⁶⁷². Der Raum ist durch Pfeiler in drei Teile gegliedert. Zwischen den Pfeilern befinden sich aus dem Felsen geschnittene Becken, die den Felsentrögen in R1 ähneln. Die Räume sind daher als Viehställe zu interpretieren.

R6

R6 ist über eine von R5 hinaufführende Treppe erreichbar. Der Raum ist größtenteils zerstört.

661 Egea Vivanco, *Eufratense* 229 Fig. 124.

662 Cumont, *Études* 285.

663 Mittels Google-Earth und der Ergänzungen zu den Nachbarorten von Mağaret Sarasat, die von Egea Vivanco angefertigt wurden, konnte für die vorliegende Arbeit ein skizzenhafter Gesamtplan erstellt und dieser Arbeit beigelegt werden, vgl. Abb. 45.

664 Egea Vivanco bezeichnete diese Räume mit der Abkürzung MS, die Mağaret Sarasat bedeutet.

665 González Blanco/Malilla Séiquer 103-105.

666 Siehe oben S. 63-66 zu Deir Zağal Kap. »Abschnitt A«.

667 Egea Vivanco, *Eufratense* 231.

668 Egea Vivanco, *Eufratense* 231.

669 Egea Vivanco, *Eufratense* 231.

670 Egea Vivanco, *Eufratense* 232.

671 Egea Vivanco, *Eufratense* 233.

672 Castellana, Luoghi 164; Abou Sekeh, *Eremiten der Höhlenklöster* 99-100.

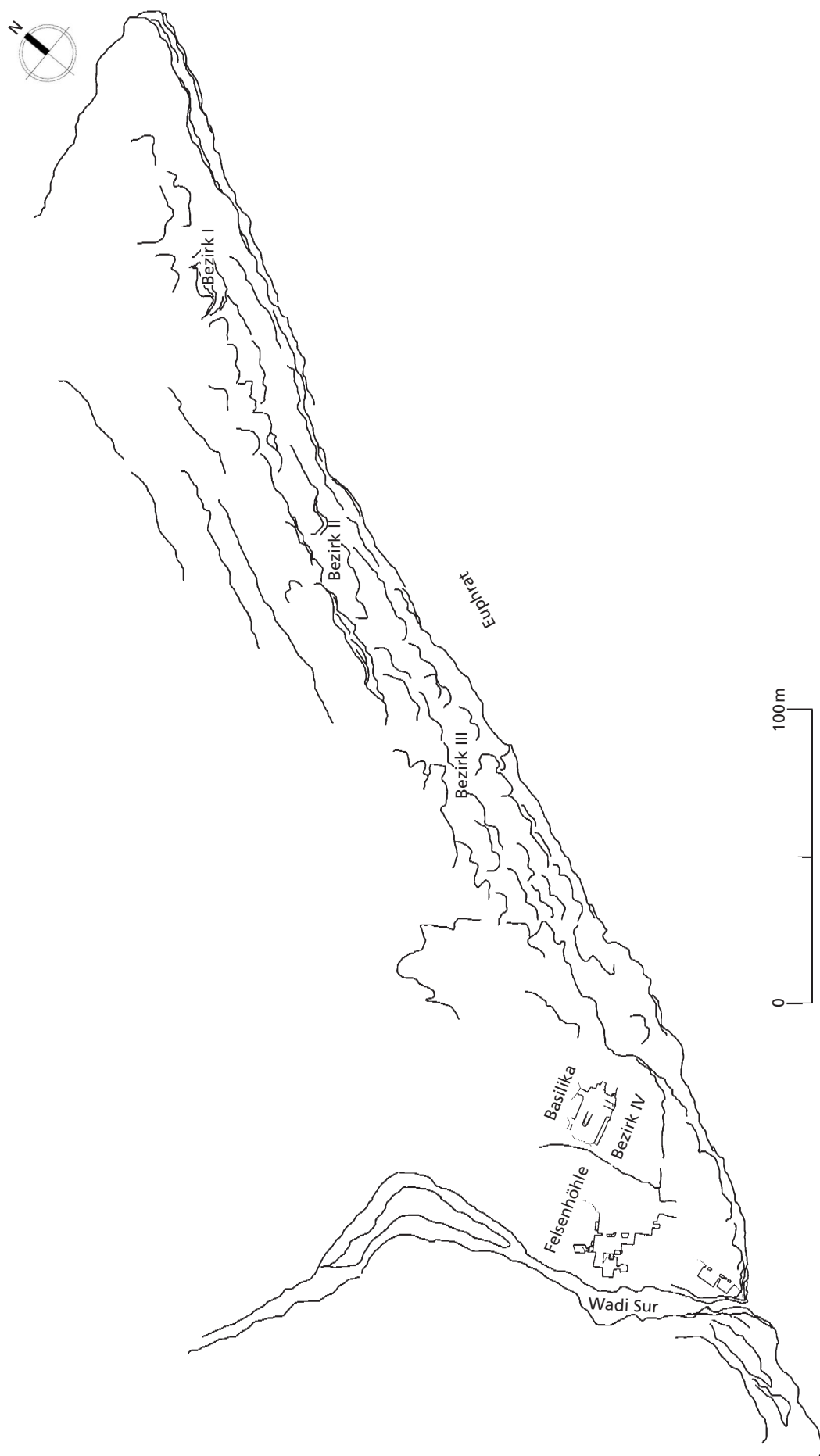


Abb. 45 Magdaret Sarasat. Plan der Gesamtanlage. – (Umzeichnung nach Google Earth 3.9.2019, F. Abou Sekeh).

Abb. 46 Magaret Sarasat, Bezirk I.
R1, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufatense Fig. 126; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).

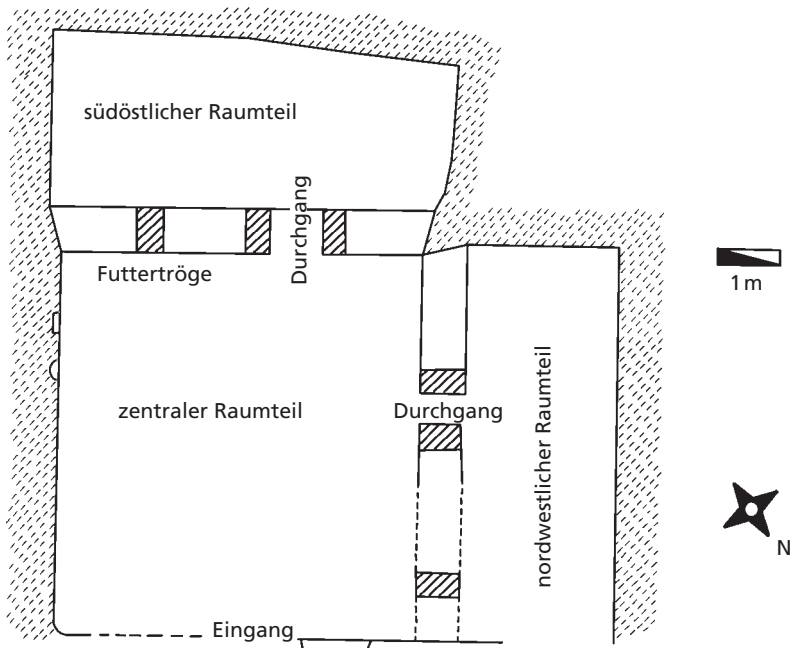


Abb. 47 Magaret Sarasat, Bezirk I.
R2, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufatense Fig. 127; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).

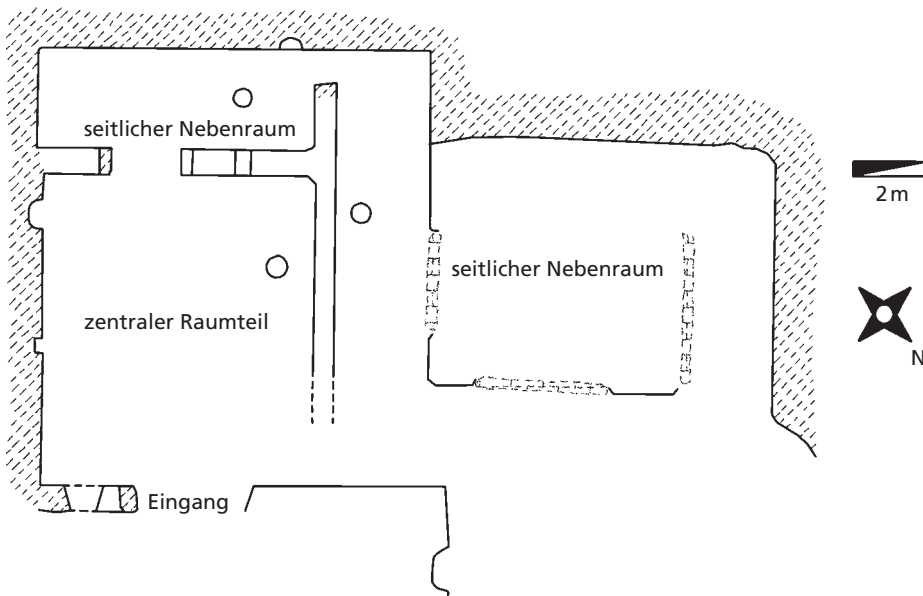


Abb. 48 Magaret Sarasat, Bezirk I.
R3, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufatense Fig. 128; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).

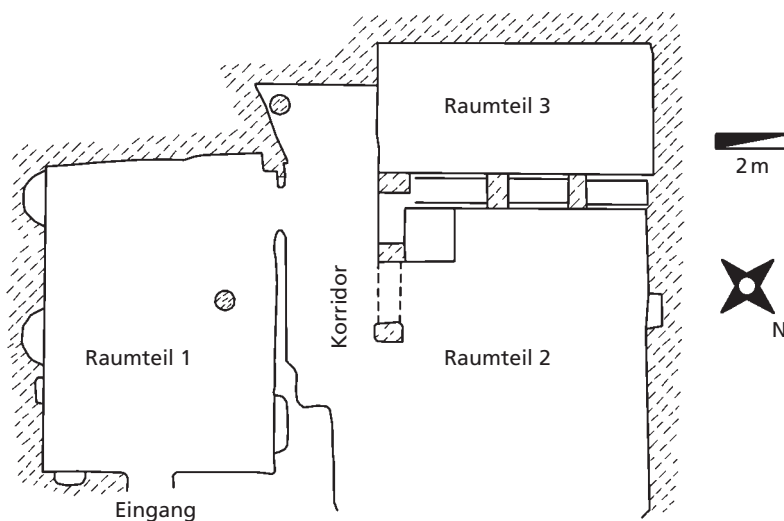


Abb. 49 Mağaret Sarasat, Bezirk I.
R4 und R5, Grundriss. – (Nach Egea
Vivanco, Eufratense Fig. 129; Bear-
beitung und Ergänzung von F. Abou
Sekeh).

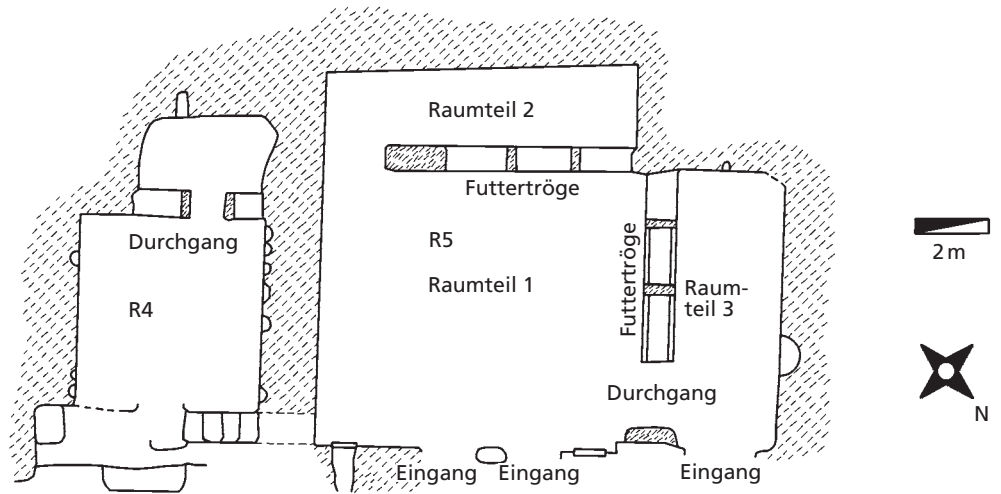


Abb. 50 Mağaret Sarasat, Bezirk I.
R7, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufratense Fig. 130; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).

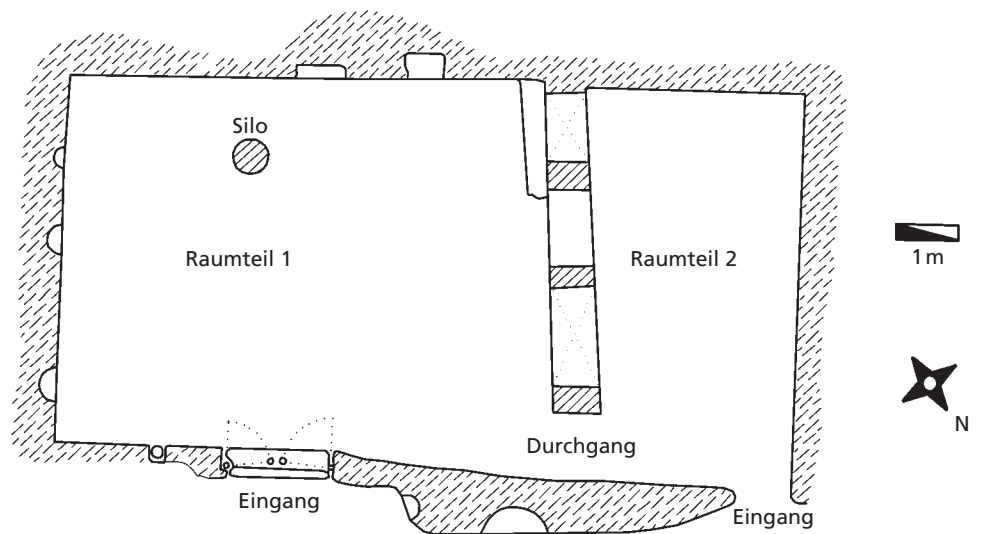
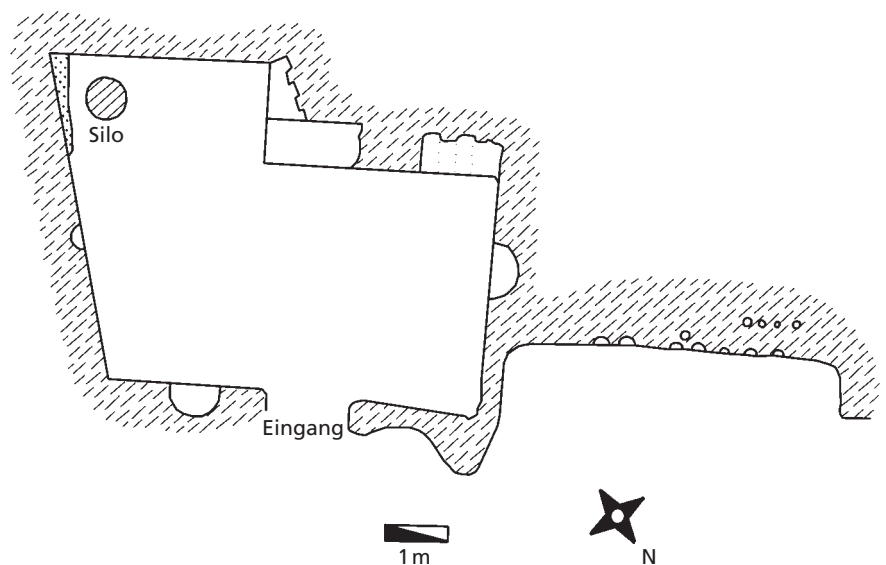


Abb. 51 Mağaret Sarasat, Bezirk I.
R8, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufratense Fig. 131; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).



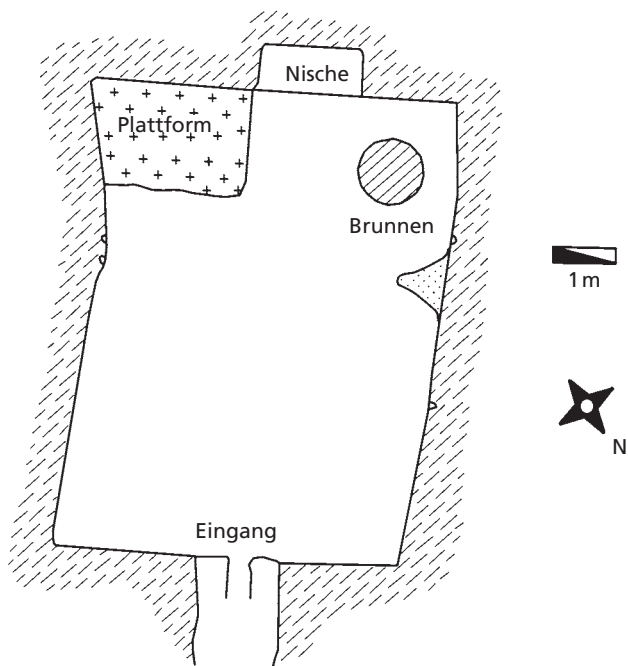


Abb. 52 Magaret Sarasat, Bezirk I. R9, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 132; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

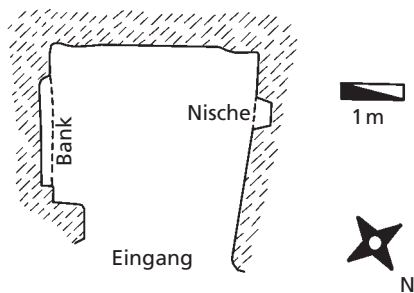


Abb. 53 Magaret Sarasat, Bezirk II. R1, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 134; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

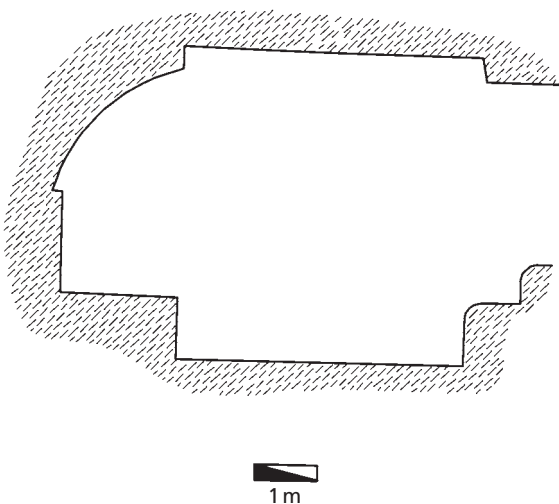


Abb. 54 Magaret Sarasat, Bezirk II. R5, Grabraum, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 135; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

R7

Abb. 50

R7 liegt südlich von R6 und umfasst einen zweigeteilten Raum. Beide Raumteile waren durch Türen in der Nordwand zugänglich (**Abb. 50**). Im Raumteil 1 sind in die Türschwelle zwei runde Riegellöcher für eine zweiflügelige Tür, die wahrscheinlich aus Holz bestand und nach innen geöffnet werden konnte, erhalten. Dieser Raumteil wird von einer großen rechteckigen Nische in der Westwand dominiert. Vor der Nische ist ein Silo aus dem Fels gehauen. Licht fiel durch ein kleines Fenster in der Südwand ein. Drei kleinere halbrunde Wandnischen befinden sich in der östlichen Wand. Die beiden Raumteile sind durch eine halbhohle Mauer mit vier darüber aufsteigenden Bögen getrennt.

Der Raumteil 2 war entweder durch den Eingang in der Nordwand zu betreten oder durch den Durchgang, der den westlichen und östlichen Raumteil miteinander verbindet.

Außerhalb des Raums befinden sich in der nordöstlichen Felsfassade zwischen den beiden Türen mehrere Löcher in der unteren Wandhälfte, die als Vorrichtung zum Anbinden von Tieren vorgesehen waren. Egea Vivanco zog als Möglichkeit in Betracht, dass der Grundriss des Raums einer kleinen Kirche entsprach, in der die Mönche und Seelsorger von den Laien, oder die Männer von den Frauen getrennt gewesen sein könnten⁶⁷³. Da diese Vermutung allerdings dem traditionellen Kirchenbau Syriens, vor allem in Nordsyrien und in Osrhoene widerspricht, kann vielleicht eine weitere Möglichkeit der Raumnutzung in Betracht gezogen werden. Nach der gegebenen Beschreibung besitzt die Ostwand zwar drei Wandnischen, aber sie ersetzen keine Apsis. Dagegen befindet sich die wichtige – am ehesten einer Apsis ähnliche – Wandnische in der Westwand, eine Anordnung also, die sich so in kaum einer syrischen Kirche findet. Aufgrund dieser Nischenausstattung und der Löcher für Wandhaken in der Nordostfassade wäre es vorstellbar, dass der Raum R7 ankommenden Besuchern als Unterkunft diente, während ihre Tiere, z. B. Pferde oder Esel vor der Felsfassade angebunden waren. Die Raumfunktion wird unten nochmals aufgegriffen.

R8

Abb. 51

R8 ist ein kleiner viereckiger Raum, in dessen südlicher Ecke sich eine Grube (siloähnlich) befindet (**Abb. 51**). Interessant sind die parallelen vertikalen und horizontalen Einkerbungen in den Wänden. Es handelt sich nicht um Graffiti und daher sind sie nicht interpretierbar. Möglicherweise wurden sie von in diesem Raum lebenden Personen oder vielleicht von Besuchern ausgeführt. Identische Beispiele dafür findet man in Quzuq⁶⁷⁴. Aufgrund der Raumgestaltung ist davon auszugehen, dass R8 als Rückzugsraum gedient hat⁶⁷⁵.

⁶⁷³ Egea Vivanco, *Eufratense* 233 Fig. 130.

⁶⁷⁴ González Blanco/Malilla Séiquer 114 Fig. 21.

⁶⁷⁵ Egea Vivanco, *Eufratense* 234.

⁶⁷⁶ Egea Vivanco, *Eufratense* 234.

R9

Abb. 52

In R9 ist eine einfache Höhle angelegt, die durch einen in der Nordwand vorhandenen Zugang erreichbar ist. In der Südwand befindet sich eine rechteckige Nische und in der Südostecke wurde eine Art Plattform eingerichtet. Vor der Nische befindet sich im Boden ein Brunnen⁶⁷⁶.

Bezirk II

Er besteht aus fünf Felsenräumen (im Folgenden mit R bezeichnet), die untereinander keine Verbindung besitzen.

R1

Abb. 53

R1 ist eine rechteckige Höhle, die durch einen heute zerstörten Eingang zugänglich ist. Eine kleine rechteckige Nische befindet sich in der nordwestlichen Wand, während an der südöstlichen Wand eine aus dem Fels gehauene Bank angelegt ist. Der Raum zeichnet sich durch ein eingemeißeltes Kreuz aus. Er wäre für ein isoliertes Leben bzw. als Klausur eines Einsiedlers geeignet⁶⁷⁷.

R2, R3 und R5

Abb. 54

Die Felsenräume R2, R3 und R5 befinden sich einige Meter von R1 entfernt und liegen nebeneinander. Jeder Raum weist drei Arkosolien auf. Deswegen werden sie als Kollektivgräber der Mönche angesehen. Der Grabraum R5 weist zusätzlich verschiedene Graffiti an drei Wänden auf⁶⁷⁸.

R4

R4 liegt zwischen den Räumen R3 und R5. Es handelt sich um einen kleinen Raum, der lediglich eine Grube und eine Wandnische enthält. An einer Wand ist ein besonderes Graffito zu sehen.

Bezirk III

Er liegt ca. 500m südlich des Bezirks II. Mehrere Höhlenräume sind hier gruppiert und nebeneinander gereiht. Sie erstrecken sich auf einer Gesamtfläche von 100m². Auf dem Gelände sind eine große zentrale Felsformation mit mehreren Räumen und zahlreiche Einzelräume zu unterscheiden⁶⁷⁹.

Die zentrale Felsformation

Abb. 55

Die zentrale Felsformation ist gegenwärtig durch einen schmalen Weg von der südlichen Seite erreichbar (**Abb. 55**). Am Ende des Weges führt eine Treppe in einen Felsenraum

⁶⁷⁷ Egea Vivanco, *Eufratense* 235.

⁶⁷⁸ Egea Vivanco, *Eufratense* 235.

⁶⁷⁹ Egea Vivanco, *Eufratense* 235.

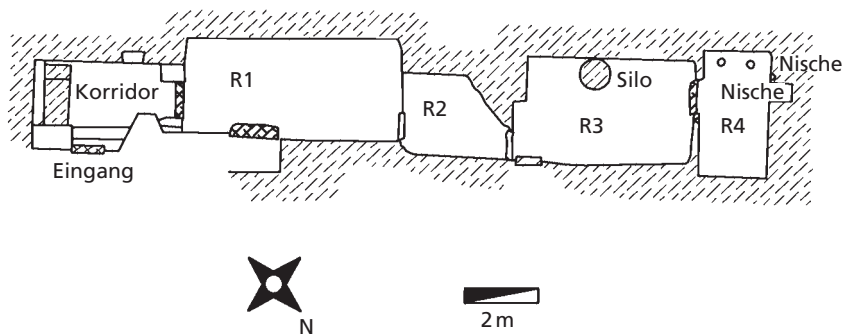


Abb. 55 Magaret Sarasat, Bezirk III. Zentrale Felsformation, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 143; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

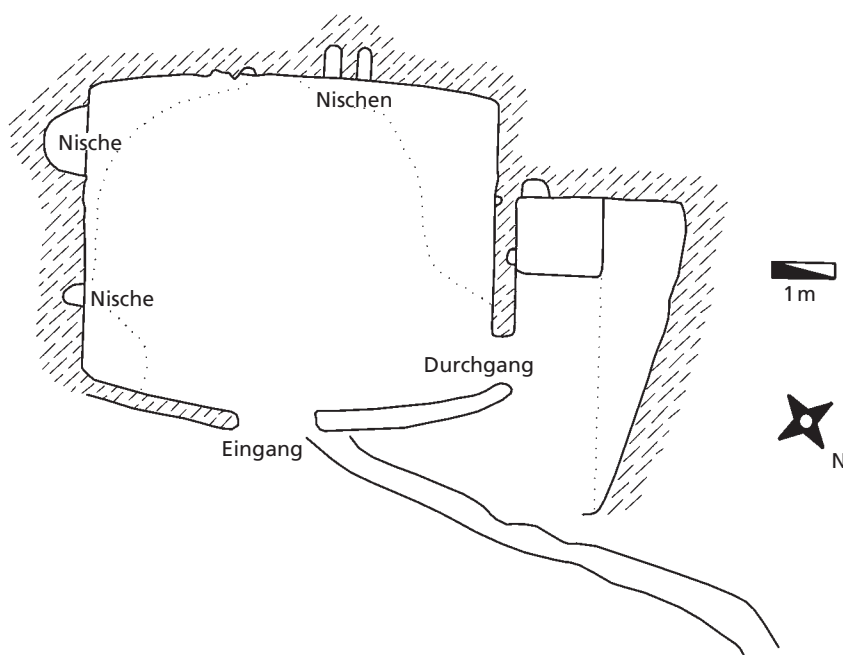


Abb. 56 Magaret Sarasat, Bezirk III. Höhlenraum, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 144; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

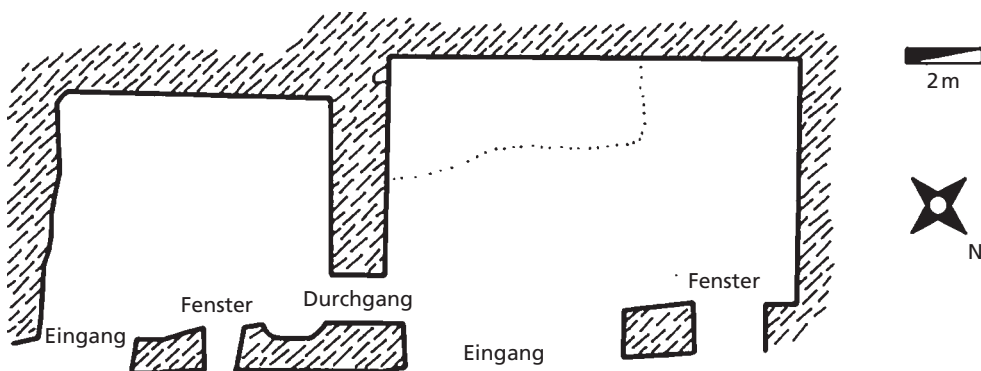


Abb. 57 Magaret Sarasat, Bezirk IV. Höhlenraum, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, Eufratense Fig. 147; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

Abb. 58 Mağaret Sarasat, Bezirk IV.
R1-6, Grundriss. – (Nach Egea Vivanco,
Eufratense Fig. 156; Bearbeitung und
Ergänzung von F. Abou Sekeh).

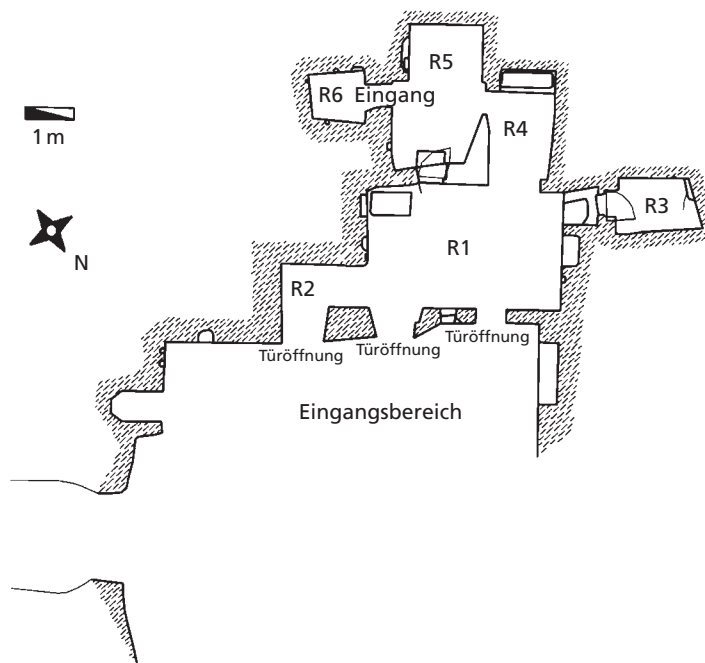


Abb. 59 Mağaret Sarasat, Bezirk IV.
Basilika, Grundriss. – (Nach Egea
Vivanco, Eufratense Fig. 161; Bear-
beitung und Ergänzung von F. Abou
Sekeh).

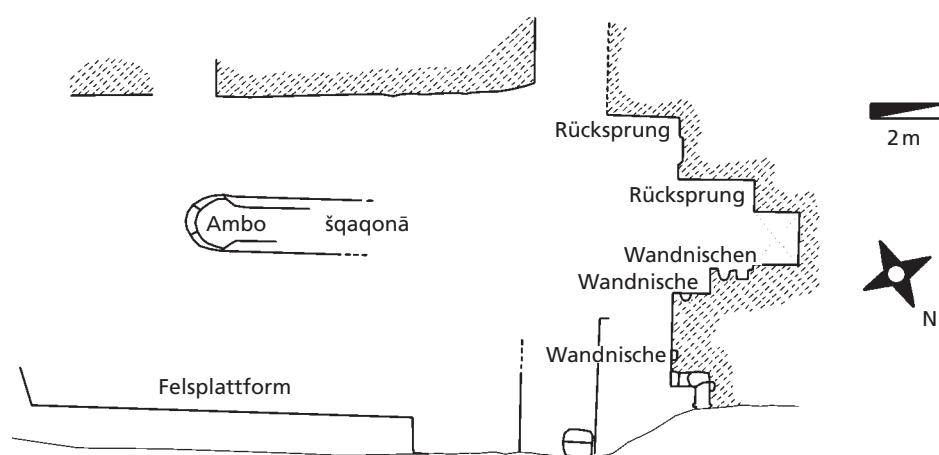
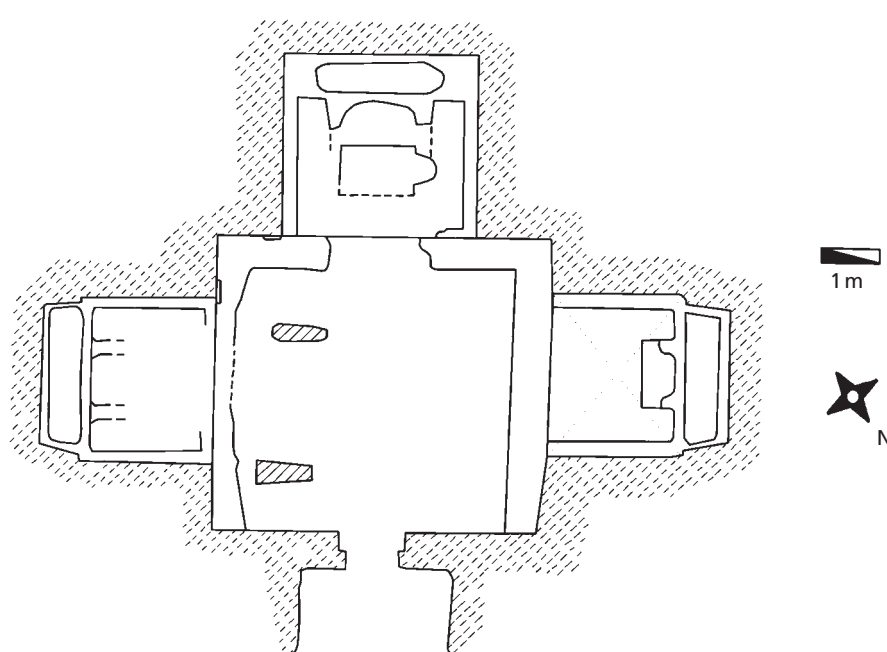


Abb. 60 Mağaret Sarasat, Bezirk IV.
Felshypogäum 2, Grundriss. – (Nach
Egea Vivanco, Eufratense Fig. 166; Be-
arbeitung und Ergänzung von F. Abou
Sekeh).



mit flacher Decke, der durch eine rechteckige Türöffnung zu betreten ist. Nur die Überreste eines Türsturzes sind noch erhalten. Die Löcher für die Drehangeln der hölzernen Türflügel sind noch erkennbar und zeigen, dass es sich offenbar um eine zweiflügelige Tür gehandelt hat. In der Schwelle lassen sich unterschiedliche Graffiti erkennen, die mit denen in Quruq Mağare in der Euphrat-Region zu vergleichen sind. Eines zeigt ein anthropomorphes Graffito mit Armen und drei Köpfen⁶⁸⁰.

Hinter dem Eingang befindet sich ein Korridor, dessen Wände mehrere halbrunde und rechteckige Nischen enthielten, die jeweils 0,60m lang, 0,37m hoch und 0,30m tief sind. Der Korridor führt in mehrere aufeinander folgende Räume. Der erste Raum (R1) erhielt einen Balkon. Zwischen diesem Raum und dem Balkon befindet sich eine zweistufige Treppe als Verbindungselement. Die Ostwand des Raums weist ein kleines rundes Fenster auf, das Lichteinfall zulässt. In den Wänden des Raumes kommen unterschiedlich geformte Wandnischen vor, nämlich halbrunde und ovale Nischen⁶⁸¹. Von diesem Raum gelangt man mittels eines Durchgangs in einen weiteren kleinen Raum (R2), der ebenfalls durch Fenster beleuchtet wurde. Eine aus drei Felsstufen bestehende Treppe in diesem Raum führt in den dritten Raum (R3), der mit einer rechteckigen Nische ausgestattet ist. Über einen dreistufigen Absatz lässt sich schließlich der letzte Raum (R4) erreichen. In der zerstörten Nordwest-Wand des R4 ist eine Nische mit rechteckigem Grundriss und gewölbtem oberen Abschluss zu erkennen. Daneben befindet sich eine halbrunde Nische. Im Boden sind zwei Vertiefungen erhalten, deren Funktion unklar ist. In diesem Raum wurden zahlreiche Graffiti hinterlassen. Sie zeigen Lämmer und menschliche Figuren. Hierzu passen vergleichbare Beispiele in Quzuq⁶⁸². Aufgrund der Konzentration der Graffiti nahm Vivanco an, dass dieser Raum einer privilegierten Gruppe vorbehalten und zum Gebet und zur inneren Einkehr geeignet war⁶⁸³.

Circa 15 m nördlich des Raumes R4 befindet sich ein über einen kleinen Pfad erreichbarer separater Höhlenraum, der sehr stark zerstört ist (**Abb. 56**). Er ist mit mehreren Nischen versehen, von denen eine in der Eingangswand und zwei weitere in der Südostwand angeordnet sind. Die Wände des Raums weisen zahlreiche Graffiti auf. Auch hier kommen die bereits im Zusammenhang mit R8 im Bezirk I genannten horizontalen und vertikalen Einkerbungen vor. In deren Mitte befinden sich hier aber zusätzlich eingemeißelte Löcher als Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren⁶⁸⁴. Der Raum lässt sich aufgrund der Anzahl an Nischen, der Graffiti, seiner isolierten Lage und der genannten Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren als Rückzugsraum eines Einsiedlers interpretieren.

Neben diesem Raum sind zwei weitere gleichartige separate Felsräume eingerichtet.

Die Räume des Bezirks III sollen nach Egea Vivanco ein Felsenkloster gewesen sein. Er nahm an, dass die zentrale Felsformation die Wohnräume der Mönche umfasste und dass diese zusammen mit den drei genannten separaten Höhlenräumen, die wahrscheinlich Einsiedeleien waren, eine Laura bildeten⁶⁸⁵. Unter den zahlreichen klösterlichen Eremitenanlagen Syriens, die bisher in der Forschung bekannt sind, sind Lauren in Felsenanlagen vergleichsweise selten. Als Beispiele sind Deir el-Šerubim auf dem Qalamoun Gebirge, nördlich von Damaskus, und Mu'allaqah-Klosters im Wadi Jebāra Jordanien (4.-5. Jh.) zu nennen⁶⁸⁶.

An den Wänden des R4 im Bezirks III sind weitere interessante Graffiti der Besucher zu finden, z.B. zeigt eines einen Reiter auf einem gerüsteten Pferd, ein anderes zeigt eine menschliche Figur, die in der rechten Hand einen Stab trägt (**Tab. 3, 17**).

Bezirk IV

Am Anfang des Tals, dem sogenannten »Wadi Sur«, liegt der Bezirk IV⁶⁸⁷. Eine riesige Fläche zwischen den Bezirken III und IV ist durch das Wasser des Flusses Euphrat überflutet. Deswegen sind derzeit im Bezirk IV nur die oberen Räume und nur wenige der unteren zugänglich.

Eine der Höhlen ist nach Nordosten orientiert (**Abb. 57**). Im heutigen Zustand ist sie sehr beschädigt. Sie weist zwei Räume auf, in deren nordöstlichen Wänden sich die Eingänge befinden. Daneben befindet sich jeweils ein Fenster, das Licht einfallen lässt⁶⁸⁸.

Die Höhle

Abb. 58

Eine teilweise zerstörte Höhle ist nicht am Fuß des Hügels, sondern in einem Steinbruch gelegen. Ihr Eingang ist heute eingestürzt. Die nordwestliche Wand des Eingangsbereichs wird von einer rechteckigen Wandnische dominiert. Außer dieser sind zahlreiche Nischen mit unterschiedlichen Formen und Größen an den anderen Wänden angeordnet. Die nordöstlichen und nördlichen Wände sind ganz verloren gegangen.

Abgesehen von dem Eingangsbereich umfasst die Höhle sechs Räume, die sich dahinter befinden. Durch drei Türöffnungen in der südwestlichen Wand des Eingangsbereichs kann man die Räume betreten (**Abb. 58**). Sie sind im Folgenden mit dem Buchstaben R bezeichnet.

680 Egea Vivanco, *Eufatense* 149 Fig. 39.

681 Egea Vivanco, *Eufatense* 236.

682 Egea Vivanco, *Eufatense* 499 Fig. 386.

683 Egea Vivanco, *Eufatense* 237.

684 Egea Vivanco, *Eufatense* 234.

685 Egea Vivanco, *Eufatense* 230. 235-236.

686 Villeneuve, *Al-Mu'allaqah* 115-121; Castellana/Di Bennardo/Fernández, *Mar Touma* 51-65; Abou Sekeh, *Eremiten der Höhlenklöster* 101-102.

687 Egea Vivanco, *Eufatense* 238.

688 Egea Vivanco, *Eufatense* 238.

R1

R1 ist vom Eingangsbereich aus durch zwei Türöffnungen erreichbar. Er hat die Rolle eines Verteilerraums übernommen, indem er mit anderen Räumen verbunden ist, und zwar mit R2, R3 und R4. Spuren der Drehangellöcher von hölzernen Türflügeln erlauben die Feststellung, dass die Türen nach innen geöffnet wurden.

R2

R2 ist eine viereckige Kammer, 2 m × 2 m groß, die östlich von R1 liegt. Sie besitzt zwei Eingänge. Der eine verbindet sie mit R1 und der andere öffnet sich zum Eingangsbereich hin. Die Wände sind mit einer Vielzahl von Graffiti versehen⁶⁸⁹. Ein interessantes Graffito zeigt eine Kreuz tragende anthropomorphe Figur von 0,15 m Höhe.

R3

R3 befindet sich an der nordwestlichen Seite von R1 und ist über einen Durchgang zwischen den beiden Räumen R1 und R3 erreichbar.

R4

R4 ist durch einen in der südwestlichen Wand von R1 gelegenen Durchgang zugänglich. Die südliche Wand des Raums erhielt ein großes Arkosolium⁶⁹⁰.

R5

R5 liegt östlich von R4 und ist mittels eines Durchgangs mit ihm verbunden. Er ist als eine Verbindungskammer zwischen R4 und R6 anzusehen⁶⁹¹.

R6

R6 ist der letzte Raum der Höhle. Es handelt sich um eine kleine viereckige Kammer, die außer der Tür zu R5 keine weitere Öffnung hat. Ein Christogramm und ein etwas kleineres Kreuz schmücken den Sturz des Eingangs, was in der gesamten Anlage nur hier vorkommt⁶⁹². Dieses Symbol bestätigt, dass der Raum von Christen benutzt wurde.

Der Charakter dieser aus mehreren Räumen bestehenden Höhle mit dem Christogramm in R6, dem Arkosolgrab in R4 und den Graffiti in R2 erlaubt die Vermutung, dass es sich um eine wichtige Einsiedelei gehandelt haben könnte. Möglicherweise handelt es sich bei dem Arkosolgrab in R4 um das Grab des Begründers oder eines verehrten Eremiten der Einsiedelei⁶⁹³.

Die Basilika

Abb. 59

Von der Höhle aus führt eine Treppe, von deren Felsstufen nur noch 14 vorhanden sind, zu einer 25 m langen, jedoch stark zerstörten Basilika, die aus Mauersteinen und Holz errichtet und mit einem Ziegeldach gedeckt gewesen sein soll⁶⁹⁴. An ihrer nordöstlichen Wand befindet sich eine Felsplattform. Auf der Nordwestseite öffnet sich ein Raum mit einem Kreuzgewölbe. Die südwestliche Wand springt zweimal zurück. Gegenüber befinden sich eine runde und einige viereckige Wandnischen⁶⁹⁵. Im Zentrum des Kirchenschiffs haben sich die Überreste eines Ambo erhalten, der aus dem Fels gemeißelt war (Abb. 59). Ein Durchgang (sog. Šqaqonā = Weg der Wahrheit) verbindet den Ambon mit dem Altarraum⁶⁹⁶. Dieser Durchgang war durch Mauerwerk an beiden Seiten begrenzt. Er wurde nur von den Geistlichen benutzt, um sich auf beiden Seiten des šqaqonā zu bewegen⁶⁹⁷. Ähnlichkeiten zeigen die Grundrisse des Ambons in der Basilika von el-Hassake (Anfang 7. Jh.) und in der Basilika von Huarte (5. Jh.). Die architektonische Ähnlichkeit mit der Basilika von el-Hassake ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Datierung der Basilika von Mağaret Sarasat in das 7. Jahrhundert.

Hypogäum 1

Ein stark beschädigtes Hypogäum im Bezirk IV weist im heutigen Zustand zwei Korridore und zwei Arkosolien auf. Eines der Arkosolien liegt in der nordwestlichen Wand, das andere zwischen den beiden Korridoren⁶⁹⁸.

Felshypogäum 2

Abb. 60

Ein weiteres Felshypogäum liegt nördlich der 14-stufigen Treppe im Bezirk IV, am linken Flussufer, etwa 200 m entfernt. Es besitzt drei ausgebaute seitliche Arme, die einen nahezu quadratischen Zentralraum umgeben. Jeder Arm ist als kleiner Bestattungsraum ausgebildet und enthält an allen drei Wänden jeweils ein Arkosolgrab mit einem gewölbten oberen Abschluss (Abb. 60)⁶⁹⁹.

Während die Bezirke I bis III eine Funktion als Servicebereiche hatten, stellt sich Bezirk IV als Kern der ganzen eremitischen Felsenanlage dar, da hier die bedeutenden Kult- und Frömmigkeitsräume lagen: die Basilika, eine Klausur und das Hypogäum mit mehreren Sarkophagen.

689 Egea Vivanco, *Eufatense* 252.

690 Egea Vivanco, *Eufatense* 253.

691 Egea Vivanco, *Eufatense* 253.

692 Egea Vivanco, *Eufatense* 253.

693 Egea Vivanco, *Eufatense* 253.

694 Egea Vivanco, *Eufatense* 253.

695 Egea Vivanco, *Eufatense* 253-255 Fig. 161-162.

696 Briquel-Chatonnet, *les églises* 30; Jarry, *L'ambon* 149-155.

697 Khoury/Riba, *Église de Hassake* 88-90; Khoury/Riba, *Essai de synthèse* 71-72; Gawlikowski, *Palmyra season 2002*; Canivet, Huarte 175 Fig. 55.

698 Egea Vivanco, *Eufatense* 255.

699 Egea Vivanco, *Eufatense* 255 Fig. 167.

Aus der Geschichte des Eremitentums im östlichen Mittelmeerraum, insbesondere Syriens und Palästinas, erschließt sich, dass sich die eremitischen Klöster sowie die Lauren zu meist allmählich von einer Eremitenniederlassung ausgehend entwickelten. Beispiele sind das Kloster des Julianus Sabas und das Kloster des Euthymius⁷⁰⁰. Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass eine ähnliche Entwicklung auch im Fall von Mağaret Sarasat stattgefunden hat. Demnach wäre der kultisch und rituell bedeutende Bezirk IV mit der Eremitage und ihrem Eremitengrab der Ausgangspunkt, von dem ausgehend sich die eremitische Anlage wahrscheinlich entwickelt hat.

Mağaret Sarasat als Pilgerzentrum

Die dicht besiedelte Anlage der Felseinsiedelei von Mağaret Sarasat war ein bedeutender eremitischer Pilgerort, der sowohl mit unterschiedlichen Kulträumen als auch mit Ställen in Bezirk I und II ausgestattet war. Gemäß der Definition der Felseinsiedelei als Pilgerziel in der vorliegenden Arbeit⁷⁰¹ erfüllt Mağaret Sarasat die Anforderungen an eine Pilgerstätte umfassend.

Ziel der Pilger war die bedeutende Basilika in Bezirk IV. Egea Vivanco geht davon aus, dass sie zum Empfang großer Pilgerscharen errichtet wurde⁷⁰². Ihre Lage war nicht zufällig. Sie liegt weit entfernt von den Einsiedeleien, sodass die Besucher die Eremiten in ihren entlegenen Einzelzellen nicht störten. Im Bezirk IV befinden sich der Sarkophag eines verehrten Eremiten und eine Klausel. Mit dem Christogramm und dem Kreuz auf ihrem Türsturz hebt sie sich als wichtige, privilegierte Einzelklausel innerhalb der eremitischen Siedlung ab.

Weiterhin verfügte Mağaret Sarasat über zahlreiche Felsenräume, die Laien gedient haben könnten. Dazu gehört beispielsweise der in Bezirk I befindliche R7, der von Egea Vivanco als Kirche interpretiert wird. Dagegen sprechen jedoch die Grundrissform und die vorhandenen Löcher im unteren Wandbereich, die als Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren vorgesehen sind. Ähnliche Löcher als Vorrichtungen zum Anbinden von Tieren sind in den Felsenställen des Deir Zağal zu finden⁷⁰³. Die Bewohner der eremitischen Anlage, Mönche und Einsiedler, nutzten die Räume als Ställe. Infolgedessen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass R7 in Bezirk I, der den Pilgern zugeordnet wird, als idealer Gastraum fungiert haben kann.

An mehreren Stellen der Anlage sind Spuren der Pilger zu sehen. Zu diesen gehört u. a. das bereits in R2 des Bezirks IV genannte Graffito. Weitere von Pilgern hinterlassene Graffiti befinden sich in der isolierten Klausel und an verschiedenen anderen Stellen im R4 des Bezirks III (Tab. 3, 17).

700 Theodoret, Mönchsgeschichte 2; Hirschfeld, Euthymius and his monastery 19-24; Von Riess, Das Euthymiuskloster; Hirschfeld, Judean Desert Monasteries.
701 Siehe oben S. 23-24 Kap. »Definition: Die Felseinsiedelei als Pilgerziel«.

702 Egea Vivanco, Eufратense 253-255.

703 Siehe oben S. 67 zu Deir Zağal Kap. »Abschnitt B R2«.

Müger el-Mal'ab-Kloster

Müger el-Mal'ab liegt in der Gegend des Dorfs Fidre im Ġabel Sim'an Nordsyriens, etwas mehr als eine Stunde zu Fuß von Deir Sim'an bzw. dem Dorf Telanissos entfernt⁷⁰⁴. Ein schmaler Weg verbindet die Nordwest-Basilika des Klosters mit dem Tal Wadi ed-Delfe, es ist etwa eine Stunde Fußweg. Am Ende des Tals befindet sich das Dorf Ġelem. Von dort aus ist die Eremitage fußläufig in etwa einer Viertelstunde zu erreichen⁷⁰⁵.

Bei der Vorstellung des Klosters Mar Daniel wies G. Tchalenko auf das Kloster Müger el-Mal'ab als ein idealtypisches kleines Kloster hin, da es trotz seiner geringen Größe alle Bestandteile eines syrischen Klosters – eine Kirche, einen Grabraum, die Behausung der Mönche und eine Höhle – aufweist⁷⁰⁶.

Die archäologischen Befunde

Das Felsenkloster Müger el-Mal'ab wurde von P. Castellana untersucht und 1990 in »Studia Orientalia Christiana, Collectanea« vorgestellt. Die Felsenräume sind nebeneinander um einen Innenhof gereiht, ohne untereinander verbunden zu sein (Abb. 61). Jeder Raum besitzt einen eigenen Eingang, der auf den Hof ausgerichtet ist⁷⁰⁷. Die Räume (R) des Klosters werden nacheinander von Norden nach Süden beschrieben und durchnummeriert.

R1

R1 ist ein viereckiger Raum (4,80 m × 4,00 m) und wird durch eine dreistufige Felsentreppe erschlossen. Der Türrahmen ist auf der Außenseite mit Kreuzen dekoriert und in einer Höhe von 1,40 m sind zwei leider unlesbare syrische Inschriften erkennbar (Tab. 3, 1-3). In der Ostwand des Raums befinden sich eine Tür und eine darüber angelegte, 63 cm × 65 cm große Fensteröffnung, durch die Licht einfällt. Interessant sind sechs im unteren Bereich der Westwand angelegte Öffnungen, die einem Taubenschlag ähneln⁷⁰⁸.

Abb. 61

R2

R2 ist ein rechteckiger Raum von 9,00 m × 6,90 m Größe. In seiner Ostwand befindet sich der 0,95 m breite Eingang, der auf beiden Seiten von einem Fenster flankiert wird. Auf deren Außenseite sowie auf dem Türsturz des Eingangs sind unterschiedliche Kreuze und ein Stier eingekerbt. Weitere eingekerbte Kreuze mit unterschiedlichen Größen und Formen sind auch an den Wänden des Raumes zu finden. In der Mitte der gegenüberliegenden Westwand des Raumes befinden sich drei Wandnischen. Die zentrale, rechteckige Nische ist 3 m breit und 1,55 m tief und wird oben von einem Rundbogen abgeschlossen. Darüber hinaus ist sie mit einem Becken ausgestattet. Die südliche Nische ist 0,90 m breit und 1,70 m hoch. In ihrer Rückwand befindet sich eine Öffnung,

Abb. 61

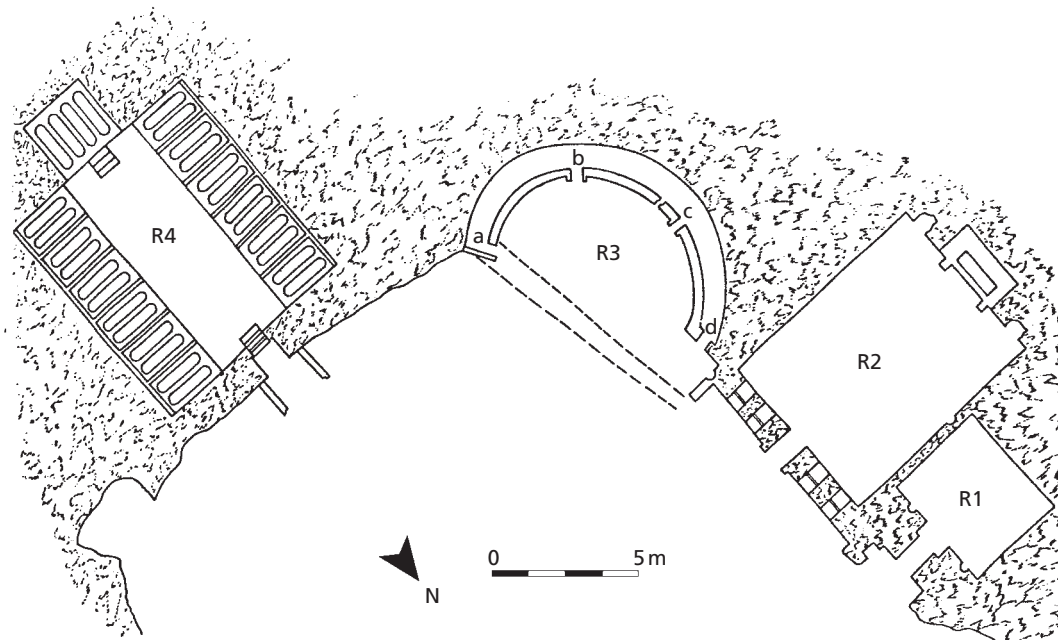


Abb. 61 Müger el-Mal'ab. Kloster, Grundriss. – (Nach Castellana, Moghor el-Mal'ab, Dis. 1; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

704 Castellana, Luoghi 165 Fig. 4.

705 Castellana, Moghor el-Mal'ab 337; Castellana, Luoghi 165.

706 Tchalenko, Villages 1, 125.

707 Castellana, Moghor el-Mal'ab 337 Dis. 1.

708 Castellana, Moghor el-Mal'ab 338-339.

in der eine Lampe abgestellt werden konnte. Die nördliche Nische ist 1,50 m hoch und 0,90 m breit⁷⁰⁹.

R3

Abb. 61

R3 ist ein halbkreisförmiger Raum, dessen vordere Fassade heute zerstört ist. In der halbkreisförmigen Mauer befinden sich insgesamt vier Türöffnungen. Direkt neben der Tür a, b, c, und d ist eine Wandnische mit halbkreisförmigem Grundriss angeordnet. Ihre Form ist identisch mit den Nischenformen in R1 und R2⁷¹⁰.

R4

Abb. 61

R4 wird über eine dreistufige Felsentreppe und einen daran anschließenden Gang von 1,10 m Länge erreicht. Es handelt sich um einen Grabraum, in dem 13 Arkosolien angelegt sind. Sechs davon befinden sich in der Westwand, sechs in der Ostwand. Jedes Arkosolium schließt zwei Grablegen ein. Ein weiteres Arkosolium mit vier Grablegen befindet sich in der Südwand des Raums⁷¹¹. Zahlreiche Graffiti, die von Besuchern hinterlassen wurden sowie eine unlesbare syrische Inschrift sind an den Wänden des Raumes zu finden (**Tab. 3, 2. 5-13**).

Um das Kloster besser zu verstehen, ist es erforderlich, die möglichen Funktionen, vor allem der Räume R1 und R2 zu überdenken. Hierzu gibt es zwei Hypothesen. Bezüglich R1 war Castellana der Ansicht, dass dieser Raum mit nordsyrischen Kirchen zu vergleichen sei. Als Beispiele nannte er die Kirchen in Kefer Fenše und in Banqusa⁷¹². Im Gegensatz dazu schlug Tchalenko vor, dass R2 wegen der in der Westwand befindlichen Wandnischen die Klosterkirche gewesen sein könnte. Castellana vertrat dagegen die Meinung, dass die mit dem Becken ausgestattete Wandnische in R2 mit der Apsis einer christlichen Kirche nicht zu vergleichen sei, denn hier gebe es weder ein (Heiligen-)Grab noch Sarkophag, sondern es müsse sich um ein paganen Opferbecken handeln, über dem Opfertiere geschlachtet worden seien. Deshalb ging er davon aus, dass Muğer el-Mal'ab ursprünglich ein paganer Tempel war⁷¹³.

Wäre R2 ein paganer Opferraum und R1 ein christlicher Kultraum gewesen, wie Castellana vermutet, wäre der Ort mit zwei unterschiedlichen, aber gleichzeitig ausgeübten Religionen eine Ausnahme. Dagegen erscheint die Inter-

pretation von Tchalenko schlüssiger, obwohl hier erhebliche Abweichungen von der Apostolischen Konstitution sowie der syrischen christlichen Bautradition in der Gestaltung der Wandnische als Apsis in der Westwand bestehen würden.

Da es keine Einzelklausen eines Eremiten in Muğer el-Mal'ab gibt, ist dieses als eine koinobitische Anlage, also als ein gemeinschaftliches Kloster zu betrachten. Seine Raumfunktionen lassen sich folgendermaßen gliedern: R2 ist eine klösterliche Felsenkirche, während R1 und R3 Wohnräume oder multifunktionale Räume sind.

Aus den schriftlichen, epigraphischen und archäologischen Überlieferungen geht hervor, dass am Ende des 4. bis Anfang des 5. Jahrhunderts heidnische Tempel und Mithras-Heiligtümer entweder zerstört oder zu christlichen sakralen oder asketischen Orten umgewidmet wurden⁷¹⁴. Aus zahlreichen Beispielen sind die drei wichtigsten, die für diesen Wandel mittels der epigraphischen und archäologischen Quellen nachgewiesen wurden, anzuführen:

1. Auf den Überresten des Mithras-Heiligtums in Hauerte wurden bedeutende christliche Basiliken und ein Pilgerzentrum aufgebaut⁷¹⁵.
2. Der Zeus'-Tempel in Turon, der sogenannte el-Huṣen, hat sich zu einem Kloster gewandelt⁷¹⁶.
3. Der Tempel von Ġabel Srir wurde zu einem Kloster eines Styliten⁷¹⁷.

Vor dem Hintergrund der genannten Umwidmungen eines heidnischen Kultortes in einen christlichen Kultort könnte die Vermutung von Castellana, wonach das o. g. Opferbecken zu einem älteren paganen Vorgängertempel gehörte, richtig sein. In diesem Fall könnte auch der Tempel im Muğer el-Mal'ab im gleichen Zeitraum (Ende 4. bis Anfang 5. Jh.) zu einem christlichen Kloster umgewandelt worden sein.

Muğer el-Mal'ab als Pilgerziel

Muğer el-Mal'ab präsentiert sich nicht als einfache Felseinsiedel in der Einöde, sondern als eine eremitische Mönchssiedlung in einer besonderen Gegend, nämlich in der Umgebung des Telanissos-Klosters. Obwohl isoliert gelegen, war es weltlichen Besuchern zugänglich, die überall an den Wänden ihre Spuren in Form von Graffiti und Inschriften in R1, R2 und R4 hinterlassen haben (**Tab. 3, 1-3. 5-13**). Dafür sind zahlreiche Beispiele an den Wänden von R1 und den Arkosolien zu sehen⁷¹⁸.

709 Castellana, Moghor el-Mal'ab 340-341.

710 Zur Funktion des Raumes siehe hier S. 108-109 Kap. »Muğer el-Mal'ab als Pilgerziel«.

711 Castellana, Moghor el-Mal'ab 345-348; Castellana, Luoghi 166.

712 Bei der Überprüfung der von Castellana genannten und zum Vergleich mit R1 herangezogenen Kirchen sind allerdings keine ähnlichen Grundrisse zu finden. Bei beiden Beispielen handelt es sich um eine einschiffige Kirche mit dreiteiligem Altarraum, also einer Apsis mit zwei Nebenräumen. Vgl. Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 182. 216.

713 Castellana, Moghor el-Mal'ab 342-343.

714 Sozomenos, Kirchengeschichte 5, 15; Callot, Christianisation 735-750.

715 Gawlikowski, Nouveau mithraeum 161-171; Gawlikowski, Mithraeum d'Hauarte 183-193; Gawlikowski, Haouarté 261-270.

716 Tchalenko, Villages 1, 14 Nr. 5; IGLS 652; Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 39-53.

717 Callot, Christianisation 738-740; Callot/Gatier, Stylites de l'Antiochène 579.

718 Castellana, Moghor el-Mal'ab 348; Fernández, Símbolos 321-323.

Die Graffiti sind in zwei Gruppen zu klassifizieren:

Gruppe a: Kreuze, deren Hasten mit einem Bogen verbunden sind, unterscheiden sich von anderen Formen (Tab. 3, 1-3. 5-12):

- einfaches lateinisches oder griechisches Kreuz
- griechisches Kreuz mit gegabelten Enden, von denen Schmuck herabhängt
- lateinisches Kreuz auf einem doppelt oder dreifach gestuften Sockel und von Kreuzhasten herabhängender Schmuck

Gruppe b: Menschliche Figur mit Kreuzen (Tab. 3, 13). Gezeigt wird eine vor zwei Kreuzen stehende Person. Formen und Größe der beiden Kreuze sind nicht identisch. Das rechte Kreuz ist beispielsweise größer als das linke und besitzt anders als das zweite gegabelte Enden. Auffallend ist hier vor allem die Haltung der menschlichen Figur, die ihre Hände vor den Kreuzen erhebt. Vermutlich geht es hier um den Gebetsgestus eines Gläubigen, wie es sonst in den Illustrationen eines Oranten in der frühchristlichen Kunst üblich ist⁷¹⁹.

Der R3 befindet sich zwischen der Kirche und dem Grabraum (Abb. 61). Aufgrund seiner Halbkreisform weist er enge Parallelen zu dem halbkreisförmigen Inkubationsraum im Süden der Abu Mena-Kirche in Ägypten auf⁷²⁰. Somit wäre eine Interpretation als Inkubationsraum für Hilfesuchende auch für R3 in Muger el-Mal'ab in Erwägung zu ziehen.

Das Einzigartige des Muger el-Mal'ab Klosters besteht darin, dass es hier kein archäologisches Zeugnis eines individuellen Einzelgrabes als Pilgerziel gibt, wie es in den meisten asketischen Klöstern der Fall ist. Dagegen finden sich deutliche Spuren von Besuchern, die außerhalb des Klosters lebten, vor allem im Gemeinschaftsgrab (R4) und in der Kirche (R2). Man kann schlussfolgern, dass es die verstorbenen und lebenden Mönche waren, denen die Gläubigen in der klösterlichen Felseneremitage ihre Verehrung zeigten. In ihren Felszeichnungen erbaten sie von ihnen Fürsprache.

Muger el-Mu'alaqa

Die Ruine des spätantiken Dorfes Kafer 'Aqab liegt südöstlich des Dorfes 'Azmarin, ca. 5 km von diesem entfernt. Sie erstreckt sich über eine Länge von ca. 2 km und liegt nördlich des Ġabel Waṣṭani, westlich der Bergkette des nordsyrischen Kalksteinmassivs⁷²¹. Der Ort lag an der römischen Militär- route, die Apamea mit Antiochia verband. Er bildete mit seinem spätantiken Namen Niakaba eine der beiden Etappenstationen an dieser spätantiken Straße⁷²². Im gegenwärtigen Zustand weist die Anlage die Überreste eines Gerichtssaals, eines Tempels, diesem zugehörig ein Mithraeum, eine Basilika und einen klösterlichen Bezirk auf, der aus drei errichteten Klöstern sowie einer Eremitage besteht (Abb. 62)⁷²³.

Die archäologischen Befunde

1 km östlich der antiken Siedlung befindet sich die o. g. Eremitage, die drei Höhlenräume (R) umfasst⁷²⁴. Sie ist über eine Felsentreppe mit 113 Stufen erreichbar. Die Höhlenräume gruppieren sich zwar alle in der gleichen Felswand, sind aber auf unterschiedlichen Niveaus angelegt, ohne miteinander verbunden zu sein (Abb. 62)⁷²⁵.

R1

R1 liegt im Norden des Felsmassivs. Es handelt sich um einen einfachen, 10,00 m langen, 3,00 m breiten und 4-5 m hohen Felsenraum.

R2

R2 liegt auf höherem Niveau als R1 und südlich von diesem in etwa 70 m Entfernung. Er umfasst einen Felsenraum von 6 m Länge, 4 m Breite und 3-4 m Höhe. Neben der Höhle befindet sich eine Zisterne.

R3

R3 liegt südlich von R2 in etwa 20 m Entfernung. Im heutigen Zustand ist seine Türöffnung mit großen Blocksteinen zugemauert. Der Raum ist 4 m × 4 m groß und 4 m hoch.

R4

R4 liegt am Süden der Felswand, ca. 12 m von dem R3 entfernt. In seiner Nordostecke ist er durch einen engen Korridor mit einer Einzelzelle verbunden, die auf höherem Niveau

719 Demisch, Erhobene Hände 134-136.

720 Grossmann, Pilgerunterkünfte 205 Abb. 4.

721 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JW 84-95; Riba, Village de Kefert 'Aqab 147.

722 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JW 84.

723 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JW 93; Riba, Village de Kefert 'Aqab 206 Fig. 261.

724 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 74.

725 Riba, Village de Kefert 'Aqab Fig. 258-260.

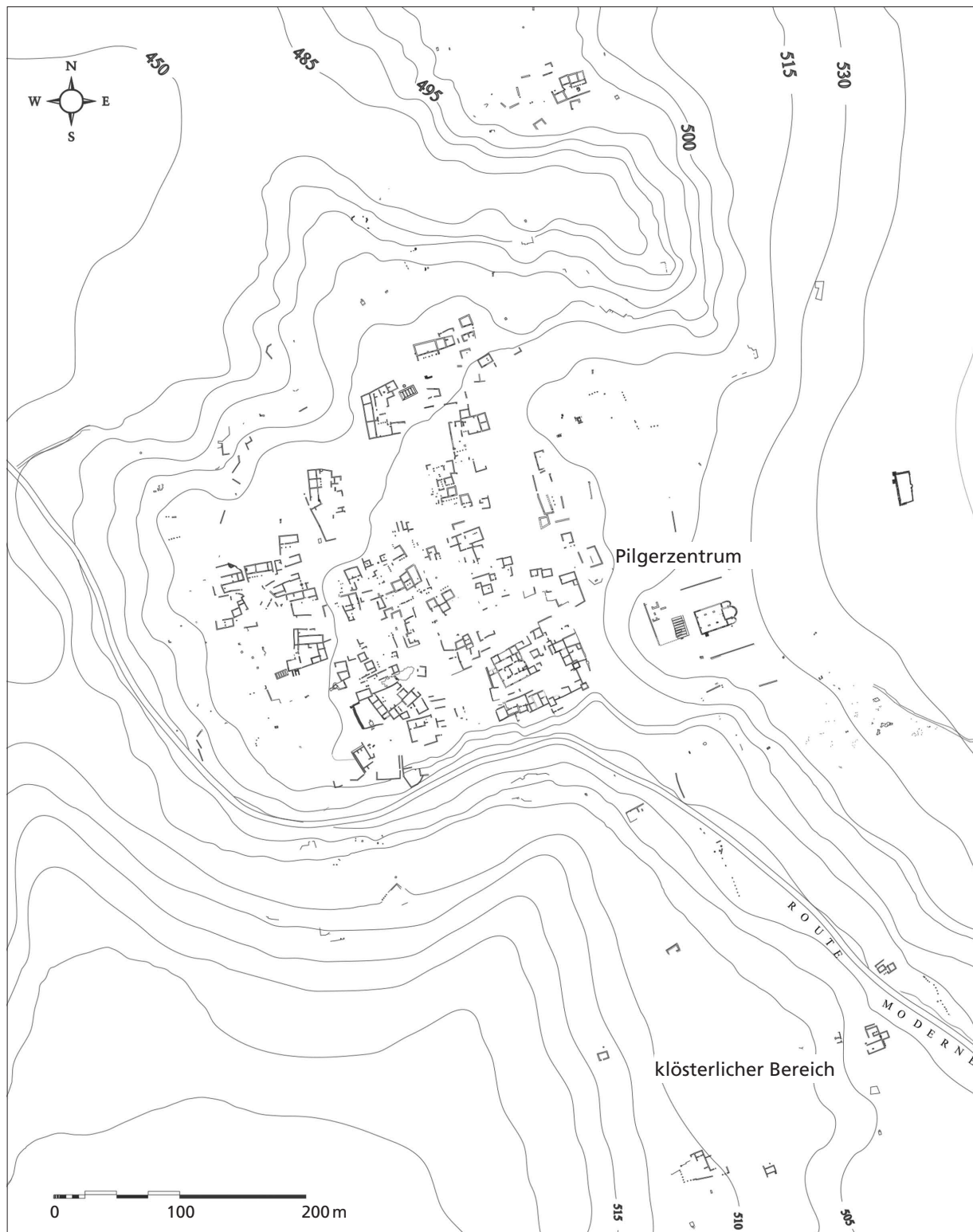


Abb. 62 Gesamtplan des Dorfes Kafer 'Aqab. – (Nach Riba, Village de Kefert 'Aqab, Fig. 16; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).

angelegt und mit einem Fenster ausgestattet ist. Von hier aus blickt man nach Westen.

Einige hundert Meter vom Dorf Kafer 'Aqab entfernt befindet sich das südöstliche Kloster. Möglicherweise gehörte die Felseinsiedelei Muġer el-Mu'alaqa aufgrund ihrer Lage zu diesem Kloster⁷²⁶. Riba datiert die Eremitage von Muġer el-Mu'alaqa in das 4.-5. Jahrhundert, da das Eremitentum vor allem in dieser Zeit besonders in den ländlichen Gebieten Syriens sehr verbreitet war⁷²⁷.

Eremitage von Muġer el-Mu'alaqa als Pilgerort

Die Forschungen von B. Riba zur demografischen Entwicklung des ehemaligen Dorfs Kafer 'Aqab zeigten, dass es dort ein bedeutendes Pilgerzentrum (6. Jh.) gab. Die östliche Kirche des Dorfs besaß mehrere Zugänge, was als wichtiges Merkmal einer Pilgerkirche betrachtet wird. Weiterhin war eine unbebaute Fläche bei der Kirche wahrscheinlich dem Empfang der Pilger gewidmet. Hier befand sich genug Platz für die Pilger wie auch für ihre Reittiere⁷²⁸. In diesem Bereich des Pilgerzentrums liegt auch die Felseneremitage, wodurch es naheliegt, dass sie zu dem Pilgerzentrum gehörte und an Festtagen von Pilgern besucht werden konnte, wie es in spät-antik-frühbyzantinischer Zeit üblich war⁷²⁹.

Qinnsryn bei 'Šarya, Kloster der Schlaflosen

Das Dorf 'Šarya liegt am rechten Ufer des Euphrat, an der Stelle, an welcher der Saġur in den Euphrat mündet. Eine antike Straße von 300 m Länge und 1,90-4,00 m Breite verbindet den Ort mit der römisch-byzantinischen Stadt Quruq Maġare⁷³⁰.

Auf halbem Weg befindet sich der Qinnsryn genannte Felsenkomplex, der von einer spanischen archäologischen Mission in mehreren Exkursionen zwischen 1993 und 1997 untersucht wurde⁷³¹.

Die archäologischen Befunde

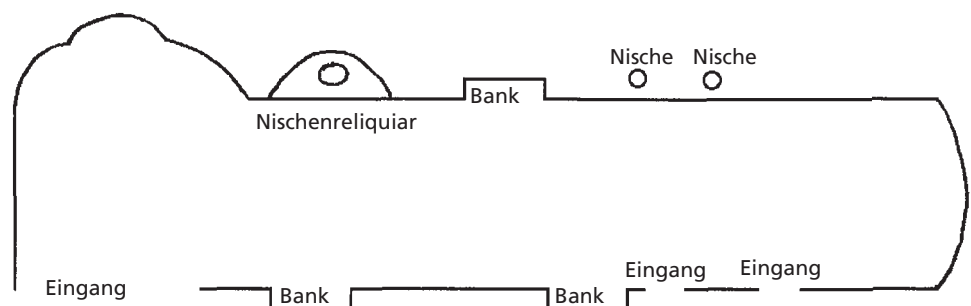
Der Felsenkomplex erstreckt sich über eine Länge von etwa 1 km und umfasst natürliche Höhlen und gemeißelte Felsenräume in unterschiedlichen Formen und Größen. Sie sind in drei separate Bezirke gruppiert und entlang des Flussufers aufgereiht. Weder ein Plan der Gesamtanlage noch die Einzelgrundrisse einiger Räume des Klosters wurden publiziert.

Bezirk I

Der Bezirk I, etwa 25 m vom Flussufer entfernt, bildet das Zentrum der Siedlung. Er umfasst mehrere in einer Felsenwand aus weichem Kalkstein befindliche Felsenräume, die auf drei Stockwerken angelegt sind.

Neben diesen Felsräumen befinden sich noch die Überreste einer großen Kirche, von der nur die halbrunde Apsis erkennbar ist. Ihren erheblichen Ausmaßen zufolge kann darin ein Altar entsprechender Größe gestanden haben. Es muss sich aufgrund ihrer Größe um eine bedeutende Kirche gehandelt haben⁷³².

Abb. 63 Qinnsryn bei 'Šarya, Bezirk II. Grundriss. – (Nach González Blanco/Malilla Séiquer, *Romanización y Cristianismo* Fig. 3; Bearbeitung und Ergänzung von F. Abou Sekeh).



726 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 74.

727 Riba, *Village de Kefert 'Aqab* 207.

728 Riba, *L'église de l'Est* 222.

729 Egeria, *Pilgerbericht* 20, 5.

730 Egea Vivanco, *Eufратense* 277.

731 González Blanco/Malilla Séiquer, *monasterios* 400-408. 427-431; Egea Vivanco, *Eufратense* 277-280.

732 González Blanco/Malilla Séiquer, *monasterios* 404.

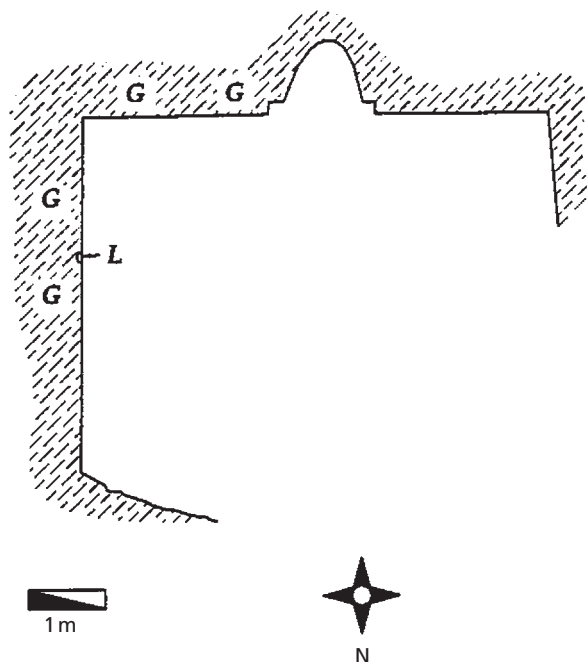


Abb. 64 Qinnasryn bei 'Šarya, Raum des Bezirk II. Grundriss. – (Nach Egea Vivanco, *Eufратense* Fig. 183).

Anhand der wenigen erhaltenen architektonischen Überreste⁷³³ lässt sich feststellen, dass es sich um ein koinobitisches Kloster handelte. Mangels Informationen über die Gestalt und Größe der Räume ist es schwer zu entscheiden, ob sie individuell oder als Gemeinschaftsräume genutzt wurden. Die erheblichen Ausmaße der Kirchenapsis weisen darauf hin, dass diese die bedeutendste Kirche des Klosterkomplexes gewesen ist und – wie A. González Blanco und G. Malilla Séiquer annehmen – dass dieser Bezirk das Zentrum des Klosters gebildet haben dürfte⁷³⁴.

Bezirk II

Bezirk II befindet sich nördlich des monastischen Klosterzentrums am gleichen Ufer des Flusses Sağur. Er schließt einen Felsenraum, einen kollektiven Grabraum sowie eine weitere Reihe von Felsenräumen mit zwei Brunnen ein (**Abb. 63**)⁷³⁵.

Ein weiterer rechteckiger Felsenraum besitzt in seiner Südwand eine Wandnische. Sie wird von einer Einfassung gerahmt (**Abb. 64**)⁷³⁶. Aufgrund eines interessanten Graffitos an einer Wand (**Tab. 3, 16**) wird sie von González Blanco und Malilla Séiquer als Apsis eines Gebetsraums interpretiert und der Raum als Felsenkirche angesehen. Die Raumnutzung bedarf der Erörterung. Eine Orientierung einer Kirche nach

Süden weckt Zweifel an dieser Deutung, da Apsiden in der Südwand syrischer Kirchen nie vorkommen, insbesondere nicht in Nordsyrien und in Osrohoene, wo die Apostolische Konstitution sowie syrische christliche Bautraditionen vorherrschten. Wird der Felsenraum als Kirche interpretiert, werden viele Fragen aufgeworfen, darunter die Frage, wie diese sich von der großen Hauptkirche in Bezirk I unterscheidet. Es kommt aber eine andere Funktionsmöglichkeit in Betracht, die unten nochmals aufgegriffen wird.

Ein Gemeinschaftsgrabraum, ca. 100 m² (20 m × 4,5 m) groß, ist durch drei Eingänge zugänglich. Auffällig daran ist, dass in diesem Grabraum keine Kistengräber oder Arkosolien angelegt sind, wie es sonst in sepulkralen mönchischen Anlagen Syriens üblich ist, sondern ein Nischengrab mit kreisrunder Öffnung, durch die die Leiche des Verstorbenen beige-
setzt werden konnte. Auffallend ist in diesem Begräbnisraum weiterhin, dass eines der Wandgräber oben mit einer Öffnung versehen ist. Somit ist es möglicherweise als Reliquiengrab anzusehen, durch dessen Öffnung geweihtes Öl in das Grab eingefüllt wurde, um die Reliquien eines verehrten Toten zu berühren, so wie es im christlichen Reliquienkult üblich war⁷³⁷.

Zwischen der Felsenraum und dem Grabraum sind mehrere Felsenkammern aneinandergereiht. Davor befinden sich zwei Felsenbrunnen, die die Felsenanlage durch Kanäle mit allen Brunnen der Region verbanden und mit Wasser versorgten.

Bezirk III

Er liegt südlich von Bezirk I, dem Klosterzentrum. Es handelt sich dabei um eine in den Felsen gearbeitete Wohnhöhle mit zahlreichen, auf drei Ebenen angelegten Zellen.

Gründer und Mönche des Klosters

Der Felsenkomplex von Qinnasryn bei 'Šarya bezeugt ein mönchisches Gemeinschaftsleben. Die Frage welche mönchische Gruppe hier gelebt haben könnte, lässt sich anhand einer Inschrift an einer Kammerwand in Bezirk I klären: Es handelt sich um das Graffito AKKIMHC, interpretiert ἀκοίμης (*akoimes* = schlaflos)⁷³⁸. Mit diesem Adjektiv wurde im 4.-5. Jahrhundert eine bestimmte Mönchsgruppe, die immerfort betete, nicht nur in Syrien, sondern auch im östlichen Mittelmeerraum bezeichnet⁷³⁹.

Einer von ihnen war der Mönch Alexander. Aus der griechischen Vita des Mönchs Alexander geht hervor, dass er (* ca. 350, † ca. 430 n. Chr.) aus Asien stammte und in Konstantinopel aufwuchs, wo er gut ausgebildet wurde⁷⁴⁰. Er

733 Gemäß dem Bericht des Egea Vivanco war sie bei seinem Besuch des Ortes 2001 unter dem angestiegenen Wasserpegel des Flusses vollständig überflutet. Vgl. Egea Vivanco, *Eufратense* 279.

734 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 400-402.

735 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 400-402.

736 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 402.

737 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 402; Egea Vivanco, *Eufратense* 279.

738 González Blanco/Malilla Séiquer, *Monasterios* 404.

739 Pargoire, *Acémètes* 307-321.

740 Vita des Alexander 5, 20.

begann sein mönchisches Leben im gemeinschaftlichen Kloster des Archimandriten Elia in Syrien, in dem er vier Jahre als Mönch lebte und dabei ein strenges, »ewig« ununterbrochenes Gebet verrichtete. Diese Praxis seiner Frömmigkeit führte zum Streit mit dem Abt des Klosters. So verließ er das Kloster, ging in die Wüste und widmete sich sieben Jahre lang den Übungen des Eremitentums⁷⁴¹. Alexander war ein charismatischer Prediger⁷⁴². So konnte er viele Menschen zum Christentum bekehren und von seinen Lehren überzeugen. Einer von ihnen war Rabbula, der spätere berühmte Bischof von Edessa. Alexander gelang es, 30 Räuber auf den Weg Gottes zurückzuführen⁷⁴³.

Seine Vita überliefert weiterhin, dass er im 4. Jahrhundert am Euphrat ein Kloster gründete, in dem etwa 400 Mönchschüler, unter ihnen ehemalige Diebe, seinem mönchischen Ideal folgten⁷⁴⁴. Unter den Mönchen waren Griechen, Syrer, Lateiner und Ägypter, die in acht Chören organisiert waren. Er führte ein, dass sie einander abwechselnd rund um die Uhr das Gotteslob sangen. Das ununterbrochene, Tag und Nacht andauernde Gotteslob ließ die Laien vermuten, dass die Klosterbewohner niemals schliefen⁷⁴⁵. Aus der Vita des Alexander geht weiterhin hervor, dass das Zentrum des Klosters die Kirche war, wo er seine Predigten hielt⁷⁴⁶. Damit alle Mönche im Gottesdienst zusammenkommen konnten, wurde eine große Kirche benötigt. Die archäologischen Überreste der bereits beschriebenen Basilika in Bezirk I, deren Apsisgröße darauf hinweist, dass auch der Naos der Kirche ungewöhnlich groß gewesen sein muss, stimmen in dieser Hinsicht mit der schriftlichen Überlieferung in der Vita des Alexander überein. Die Größe der Kirche und die Inschrift AKKIMHC legen nahe, dass es sich bei dem Dorf Qinnasryn bei 'Šarya um das in der Vita des Alexander genannte Kloster gehandelt haben kann⁷⁴⁷.

Das Kloster der Schlaflosen bei 'Šarya als Pilgerziel

Aus der Vita von Alexander geht hervor, dass das Kloster der Schlaflosen für Laien nicht verschlossen war, Besucher, auch Kranke und Pilger, waren herzlich willkommen. Da das Kloster über eine sehr große Basilika verfügte, konnten viele Menschen am Gottesdienst teilnehmen und die Predigten von Alexander hören. Alexander kümmerte sich persönlich um Hilfesuchende. Während seiner Abwesenheit vom Kloster vertrat ihn ein Mönch, der einen guten Ruf hatte. Er sollte, wie Alexander forderte, ein Gebet für die Besucher sprechen⁷⁴⁸.

Die Funktion des Raums in Bezirk II als eine »Kirche«, so die Interpretation von González Blanco und Malilla Séiquer, soll nun zur Diskussion gestellt werden. Die Deutung als Kirche liegt darin begründet, dass in der südlichen Wandnische Graffiti eingeritzt sind. Eine davon zeigt eine menschliche Figur mit Stab, die neben einer in drei Schiffe geteilten Basilika mit Apsis steht (Tab. 3, 16)⁷⁴⁹. Bei einem Vergleich dieser Darstellung mit der Gestaltung desselben Raums findet man allerdings keine Übereinstimmung. Der Raum hat einen rechteckigen Grundriss und besitzt kein Architekturelement, das ihn teilt, während im Graffito ein in drei Bereiche geteilter Raum dargestellt ist. Eine weitere Deutungsmöglichkeit wäre, dass sich diese Abbildung nicht auf denselben Raum, in dem sie sich befindet, bezieht, sondern vielleicht auf die andere Kirche im Bezirk I.

Darüber hinaus sind in den errichteten Klöstern und auch in den Felsenklöstern Syriens einfache, rechteckige oder quadratische Räume üblich, die dem alltäglichen Leben der Klostermönche und ihren Gästen dienten. Insofern kann man nicht von einer Apsis sprechen, sondern von einer Wandnische. Der Raum ist als gewöhnlicher Wohnraum oder als zumeist den Mönchen vorbehaltener Versammlungsraum anzusehen, der – wie in syrischen Klöstern üblich – auch den Gästen zur Verfügung stand.

Die Gäste haben sich an den Wänden des Gastraums verewigt, vor allem an der südlichen Wandnische. Die Graffiti setzen sich aus drei unterschiedlichen Motiven zusammen: Eins zeigt eine menschliche Gestalt, die einen Stab hält, sowie eine zerstörte, unlesbare Inschrift. Die Figur wurde als Hirte interpretiert. Beim zweiten Motiv handelt es sich um drei nebeneinander angebrachte Kreise. In der letzten Kategorie sind unterschiedliche Kreuzzeichen zusammengefasst⁷⁵⁰.

741 Vita des Alexander 1-10; Pargoire, Acémètes 308.

742 Theodoret von Cyrrhus, Kirchengeschichte 4, 2, 229, 4-12.

743 Vita des Alexander 11, 24-13, 28.

744 Die mönchische Gesinnung des Alexander verbreitete sich von der Euphrat-Region nach Zentral- und Nordsyrien und nach Kleinasien aus. Beispielsweise gründete einer seiner Nachfolger namens Marcellus von Apamea ein bedeutendes Kloster nahe der Hauptstadt Konstantinopel, wo er große Breitenwirkung hatte. Vgl. Pargoire, Acémètes 314.

745 Vita des Alexander 27, 38.

746 Vita des Alexander 30-31.

747 Alexander ist ca. 430 n. Chr. gestorben. Seine Reliquien sind in Gomon nordöstlich von Bithynien am Bosporus, beigesetzt. Dort ereigneten sich Wunder. Vgl. Vita des Alexander 53; Vita des Marcellus 3-4.

748 Vita des Alexander 31.

749 González Blanco/Malilla Séiquer, Monasterios 401 Fig. 2.

750 González Blanco/Malilla Séiquer, Romanización y Cristianismo 400; Egea Vivanco, Euftratense 279-280.

Wadi Martahun

Die Ruine von Wadi Martahun liegt südlich von al-Bara, ca. 6 km südlich des Dorfes Beliun in Ġabel Zawīya im südlichen Teil des nordsyrischen Kalksteinmassivs (**Taf. 36a**). Nach dem Besuch Matterns⁷⁵¹ widmete I. Peña seine Aufmerksamkeit insbesondere den dortigen antiken Reliefs⁷⁵². Außer spätantiken epigraphischen und ikonographischen Studien⁷⁵³ blieb der Ort jedoch im Schatten der frühbyzantinischen Forschung und wurde darüber hinaus niemals eingehend untersucht. So fehlt in der Literatur ein Gesamtplan der Anlage. Mittels Google-Earth und auf Basis eines Besuchs dieses Ortes im Jahr 2009 konnten ein Plan der Gesamtanlage und zwei Raumpläne erstellt werden, der in der vorliegenden Arbeit erstmals publiziert wird (**Abb. 65**)⁷⁵⁴.

Die archäologischen Befunde

Die Anlage erstreckt sich über eine Länge von etwa 200 m (**Taf. 36a**). Sie umfasst Gräber, Bauwerke und Felsenräume. Die beiden Raumformen sind miteinander und nebeneinander angelegt. Sie sind um das Tal herum angeordnet und in drei Bezirke unterteilt.

Bezirk I

Abb. 65-66; Taf. 36b. 37a

Er befindet sich am westlichen Flussufer und weist eine Nekropole mit Sarkophagen aus der spätantik-frühbyzantinischen Zeit auf. Insgesamt neun Gräber liegen vor allem in dieser Zone. Es handelt sich um ein Hypogäum und einzelne Arkosolgräber aus der spätantik-frühbyzantinischen Zeit⁷⁵⁵. Ein Sarkophag steht daneben auf derselben Bestattungsstelle und weist ein Flachrelief (Höhe 1,25 m) und eine unlesbare griechische Inschrift auf. Einige Gräber sind als Zeichen für die Bestattung von Christen mit Kreuzen versehen⁷⁵⁶.

Bezirk II

Abb. 65; Taf. 37b. 38a-b

Er besteht aus mehreren Felshöhlen (**Abb. 65; Taf. 37b**). Eine liegt am nördlichen Flussufer. Sie ist durch zwei Eingänge zugänglich. Der eine ist mit einer Treppe versehen und befindet sich auf der Nordseite. Der andere befindet sich in der Ostwand. Die Höhle weist mehrere Räume auf: Der eine ist 2,10 m × 2,90 m groß. Der zweite Raum besitzt einen Eingang und ein kleines Fenster (**Taf. 38a**). Der dritte Raum wird durch zwei Säulen unterteilt und verfügt in einer Wand über eine Wandnische (1,70 m × 0,75 m) (**Taf. 38b**). Darüber hinaus gab es eine Zisterne für die Speicherung von Regenwasser⁷⁵⁷.

Bezirk III

Abb. 65-66; Taf. 39a-b. 40a-b. 41a

Er liegt am südlichen Flussufer und gehört zu dem jüngeren Teil der Anlage (**Abb. 65; Taf. 39a**). Er umfasst eine Vielzahl von Felshöhlen und unterschiedliche gebaute Strukturen, darunter ein kleines Gebäude, eine Mühle, ein Silo, eine Felsenkirche und eine Herberge.

Die Felshöhlen

Gemäß Peñas Schätzung befinden sich 29 in den Felsen gehauene Höhlen unterhalb der Kirche (**Taf. 39b. 40a-b. 41a**). Sie haben zwar ähnliche Formen, sind aber in ihren Abmessungen unterschiedlich, wie einige Beispiele zeigen:

- Eine Höhle besitzt eine Grundfläche von 9,80 m × 6,50 m und eine Höhe von 3 m.
- Eine andere Höhle ist 4 m × 8 m groß und besitzt zwei Eingänge.
- Eine andere verfügt über zwei Räume, eine weitere über drei Räume, die auf verschiedenen Ebenen liegen und über einen Korridor und Türen miteinander verbunden sind. Ihre Wände weisen Lampennischen sowie quadratische oder rechteckige Schranknischen, in denen Gegenstände aufbewahrt werden konnten, auf.

Einige Felshöhlen verfügen über Vorrichtungen für die Speicherung von Regenwasser. Meist sind sie mit kleinen Fenstern versehen. Peña war der Auffassung, dass die Höhlen im Bezirk III als Orte des Gebetes und der Isolationen genutzt worden sind und dass etliche sich als Inkubationsräume eignen würden⁷⁵⁸.

Die Felsenbasilika

Die dreischiffige Felsenbasilika mit einer Grundfläche von 16,85 m × 11,34 m und einer halbrunden Apsis im Osten ist durch drei Eingänge auf der Süd-, West- und Nordseite zugänglich. Vor der westlichen Seite steht eine Säule mit einem Umfang von 1,70 m und einer erhaltenen Höhe von 1,40 m⁷⁵⁹. Südlich der Apsis befindet sich ein Baptisterium mit einer Grundfläche von 2,61 m × 3,10 m. Seine Platzierung entspricht den antiochenischen Baptisterien⁷⁶⁰.

Die Herberge

Abb. 67; Taf. 41b

An der Nordseite der Basilika in Bezirk III befindet sich ein freistehendes rechteckiges Gebäude mit einer Grundfläche von 2,85 m × 7,00 m. Es besteht aus einem Erdgeschoss mit einem 25,30 m × 20,40 m großen Hof vor der Hauptfassade

751 Mattern, *Villes mortes* 120-123; Tchalenko, *Villages* 1, 35-36.

752 Peña, *Santuarios* 387; Griesheimer, *Cimetières* 170 Fig. 4.

753 Sie befassen sich hauptsächlich mit dem Flachrelief (ca. 1,53 m hoch) auf einem Türsturz eines Grabs. Vgl. Peña, *Santuarios* 387-401.

754 Der Plan wurde mit Hilfe von Google Earth erstellt und vor Ort überprüft.

755 Griesheimer, *Cimetières* 169.

756 Peña, *Santuarios* 387. 390; Griesheimer, *Cimetières* 170.

757 Peña, *Santuarios* 398-401; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 49-56.

758 Peña, *Santuarios* 393-396.

759 Peña, *Santuarios* 391. 397.

760 Lassus, *Sanctuaires* 217. Siehe auch oben S. 49 Kap. »Die eremitische Felsenkirche«.

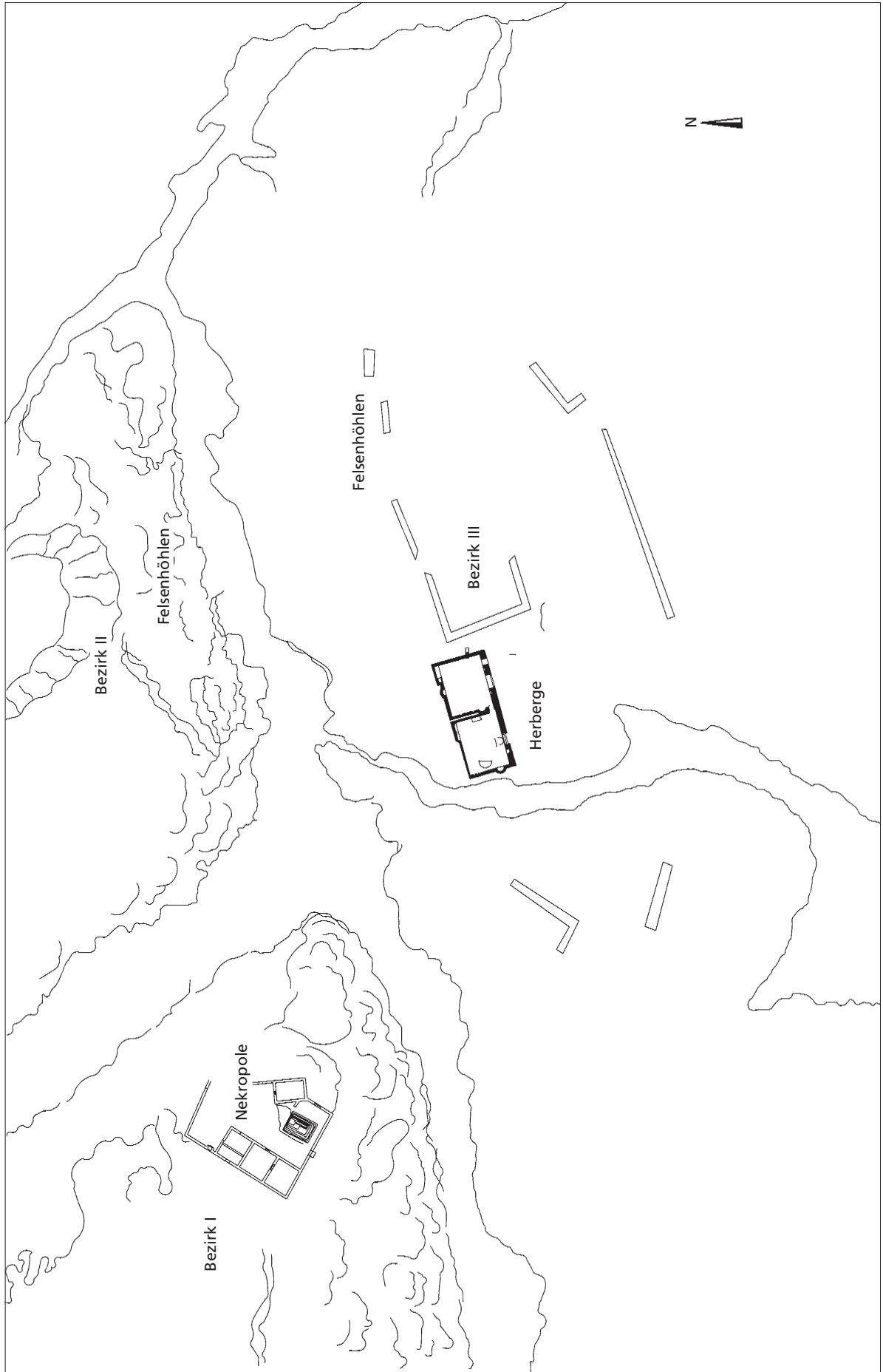


Abb. 65 Wadi Martahun. Gesamtplan. – (Umzeichnung nach Google Earth 10.6.2017, F. Abou Sekkeh).

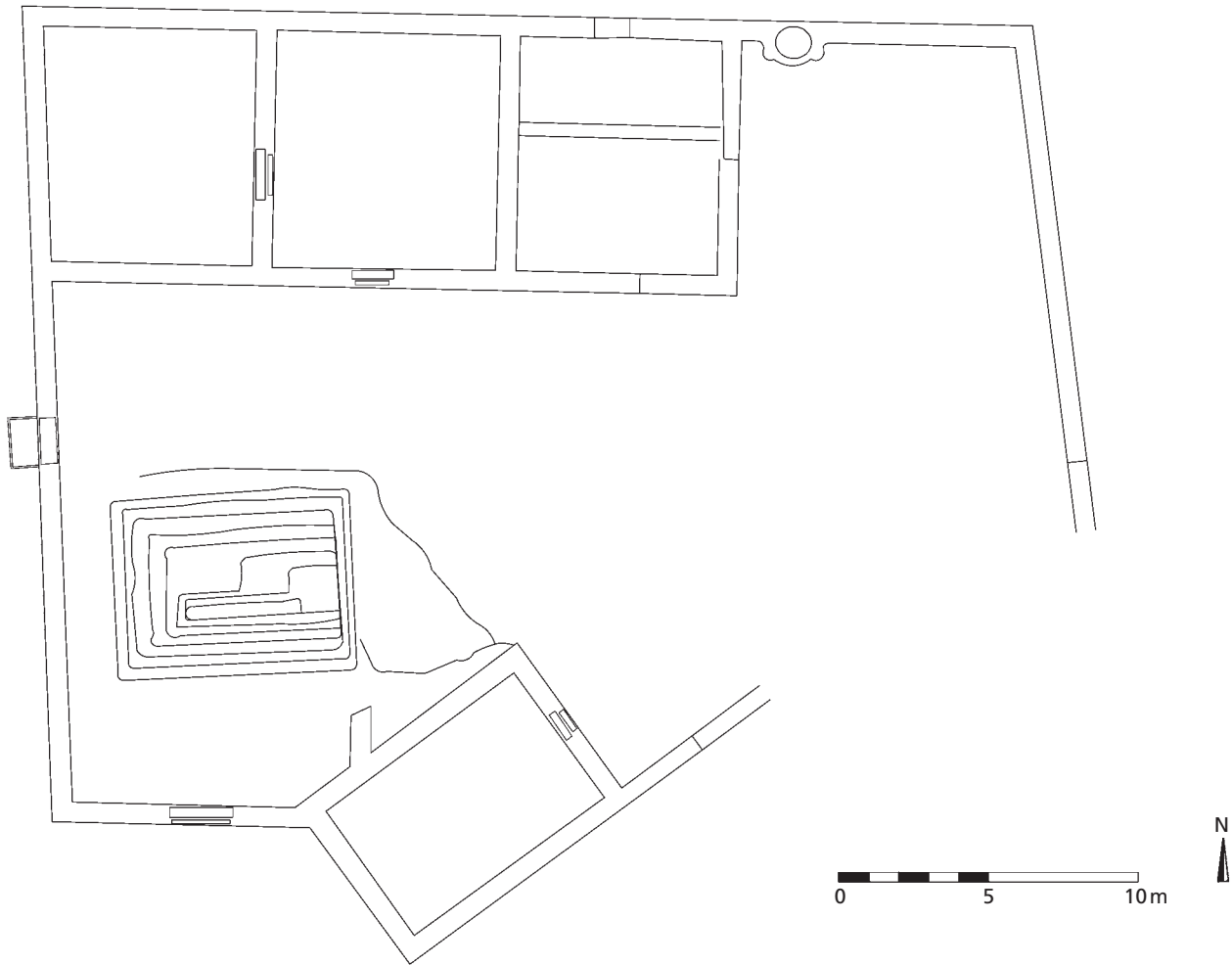


Abb. 66 Wadi Martahun, Bezirk I. Nekropole, Grundriss. – (Grafik W. Khoury, F. Abou Sekeh).

und einem mehrere Räume umfassenden ersten Stockwerk (Abb. 67; Taf. 41b). Die Nordwand des Gebäudehofs erhielt drei Futtertröge. In der Mitte des Hofes befindet sich eine Zisterne, die mit Regenwasser gespeist wurde. Die Türstürze des Bauwerkes sind mit Kreuzen und Rosetten verziert, die mit technischer Perfektion gestaltet sind⁷⁶¹. Der Baustil des Gebäudes sowie die Dekorationen der Türstürze ähneln der Architektur der Herbergen und Bauten aus der spätantik-frühbyzantinischen Zeit, vornehmlich vom Ende des 6. bis Anfang des 7. Jahrhunderts, in Nordsyrien. Die bekanntesten Herbergen im nordsyrischen Hinterland, vor allem diejenigen im Deir Sim'an, sind architektonisch ähnlich. Sie wurden von dem Architekten Sim'an errichtet⁷⁶². Es besteht daher Grund zu der Annahme, dass der Bau im Wadi Martahun ebenfalls als Herberge gedient haben kann und frühestens aus dem 6. Jahrhundert stammt. Da die Herberge des Klosters Wadi Martahun keine Portikus an der Seite hat, ähnelt sie nicht

den Pandocheia in den aus Mauerwerk errichteten Klöstern, sondern denjenigen, die sich in den nordsyrischen Dörfern befinden.

Wadi Martahun als klösterliche Anlage

Peña vertritt die Ansicht, dass die Felshöhle in Bezirk II ein Gebetsraum und idealer Meditationsort gewesen sein könnte⁷⁶³. Dagegen spricht m. E. allerdings, dass diese Räume kein Architekturelement wie z. B. eine Nische oder eine Apsis enthalten, die eine solche Nutzung bestätigen könnten. Hinzu kommt, dass sich genau gegenüber, in einer Entfernung von nur ca. 60 m die große Felsbasilika als Haupt-Gebetsort befindet.

Anstelle eines Gebetsraumes wird in der vorliegenden Arbeit eine Nutzung als Rückzugsraum in Betracht gezogen, denn die Gestaltung der Felshöhlen in Bezirk II, bei denen

⁷⁶¹ Peña, *Santuarios* 391. 397.

⁷⁶² Tchalenko, *Villages* 1, 21-25; Tate, *Les campagnes* 76-78.

⁷⁶³ Peña, *Santuarios* 398-401; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 49-56.

es sich um Einzelkammern handelt, stimmt genau mit den Raumformen der Eremitenklausen in den Felsklöstern überein. So befinden sich beispielsweise mehrere nebeneinander gereihete Felsklausen im Šerubim-Kloster auf dem Qalamoun Gebirge, nördlich von Damaskus⁷⁶⁴. Weitere Vergleichsbeispiele sind die Felshöhlen in der Laura des al-Mu'allaqah-Klosters im Wadi Jebâra in Jordanien (4.-5. Jh.)⁷⁶⁵ und die Felshöhlen in der Laura des Sabas-Klosters im Heiligen Land (5. Jh.)⁷⁶⁶.

Außerdem zeigt sich, dass die Ruine von Wadi Martahun nicht unmittelbar an einer Siedlung, sondern mit einem Abstand zu einem kleinen Dorf namens Beliun und von al-Bara entfernt liegt. Auf diese Weise konnte der Abstand zu anderen Menschen gewahrt bleiben.

Aufbauend auf diesen Überlegungen stellt Wadi Martahun eine ideale asketische Klosteranlage dar, in der möglicherweise eine gemeinschaftliche und eremitische Lebensweise ausgeübt wurde. Allerdings bedürfen die genannten Argumente für diese Hypothese einer detaillierten Untersuchung und wissenschaftlichen Aufarbeitung vor Ort, um die gesicherte Raumnutzung der Felshöhlen besser klären zu können⁷⁶⁷.

Wadi Martahun als Pilgerziel

An den Außenwänden der Herberge von Wadi Martahun befinden sich Kreuzgraffiti in verschiedenen Formen und Größen. Sie ähneln den Pilgergraffiti in anderen Pilgerzentren Syriens⁷⁶⁸. Diese bezeugen die Anwesenheit von Pilgern im Wadi Martahun und die Nutzung des Gebäudes als Herberge. Es bleibt jedoch die Frage nach den Herkunftsgebieten der Pilger offen.

Der Standort der Anlage von Wadi Martahun erfüllt einerseits den Wunsch der Mönche nach spiritueller Einkehr und Einsamkeit. Andererseits liegt Ġabel Zawīya strategisch günstig an der Straße von Apamea nach Cyrrhus (Abb. 2). Aufgrund dieser Lage dürfte auch Wadi Martahun, so wie Ġerade und Kafer Ruma, als Ort für die Beherbergung von Pilgern gedient haben⁷⁶⁹.

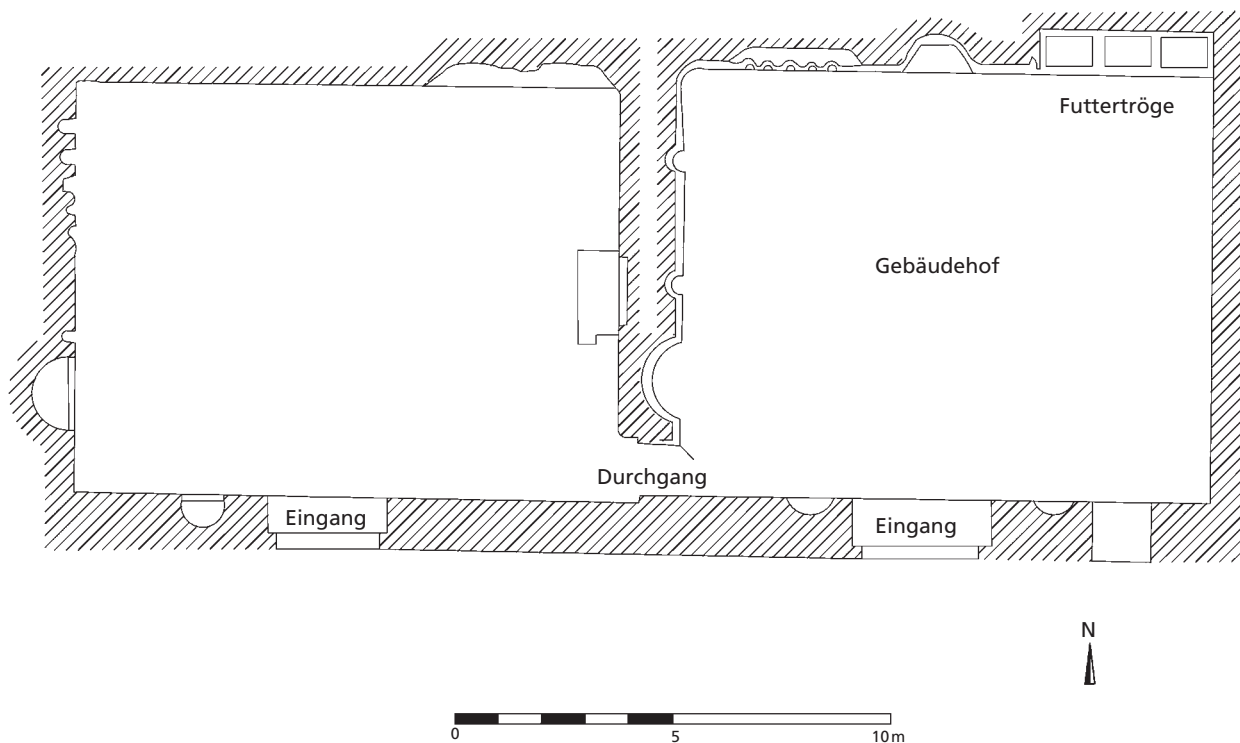


Abb. 67 Wadi Martahun, Bezirk III. Herberge, Grundriss. – (Grafik W. Khoury, F. Abou Sekeh).

764 Castelana/Di Bennardo/Fernández, Mar Touma 51-65; Abou Sekeh, Eremiten der Höhlenklöster 101-102.

765 Villeneuve, Al-Mu'allaqah 115-121.

766 Patrich, Saint John 315-337.

767 Dies ist zurzeit wegen des syrischen Bürgerkriegs nicht möglich.

768 Peña, Santuarios 398.

769 Tchalenko, Villages 1, 24.

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 Beten 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 Felseneremitage 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'an 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. Theodorets 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 Kyrrhus, Mönchsgeschichte 6, 75.

780 Theodoret von Kyrrhus, 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 Kyrrhus, 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 1600 km, 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, betrugen 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 Mumbuş, 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 Räubern. 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 Malchus 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; Balty, 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 Honigsmann, 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-Barbalisos⁸³⁴.

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 Begehrbarkeit 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, Peregrinati 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 Pilgerns 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 Cyrillus, *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 Cyrillus, *Mönchsgeschichte* 2, 14-15, 45-46.

856 Strothmann, *Johannes* 129-137.

857 Theodoret von Cyrillus, *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.

Das Gebet an den Reliquien des verstorbenen Eremiten fand z.B. im Barlaam-Kloster und in der Kirche des Dometios in der Grabkapelle statt. Meistens wurde das Gebet am Gedenktag des verehrten Einsiedlers verrichtet. Hier sollen die Pilger einer nach dem anderen vor dem Reliquiar niederkniet und eine fromme, individuelle Andacht abgehalten haben.

»Und diejenigen, die geheilt wurden, gaben ihren Platz an jene, die eintraten, ab, gingen hinaus und gaben denen ihre eigene Heilung als wahren Beweis, dass auch sie erhalten werden, was sie erwarten.«⁸⁶⁴

Aufenthaltsdauer und Unterbringung der Pilger

Die Beherbergung der Besucher der Felseinsiedeleien unterschied sich laut der archäologischen Quellen durch zwei Arten der Unterbringung: in einer Mönchsunterkunft oder in einer Herberge.

Zahlreiche Klöster Nordsyriens stellten den Pilgern die Wohn- und Mönchszellen zur Verfügung. Die überwiegenden eremitischen Felsenklöster verfügten außerdem über große Räume, die multifunktional waren. Das Barlaam-Kloster besaß etwa 20 Kammern, darunter zahlreiche Mönchswohnungen, die auch zur Beherbergung der Klosterbesucher geeignet waren⁸⁶⁹. Ähnliche Räume waren in Maġaret ez-Zaġ und Qinnasrin bei Ṣarya vorhanden.

Auf der zweiten Ebene des Besuchs eines Laien geht es um das Pilgern zum eremitischen Erinnerungsort. Auf diese Ebene ist ein geregelter Besuchsablauf nicht nachweisbar. Bei dem Besuch der Höhle oder Klosterklause, in der der Eremit ursprünglich lebte, ist der Besuchsablauf von den Regeln in der Felseneremitagen und des Felsenklosters abhängig.

865 Abou Sekeh, Syrische Eremiten 275.

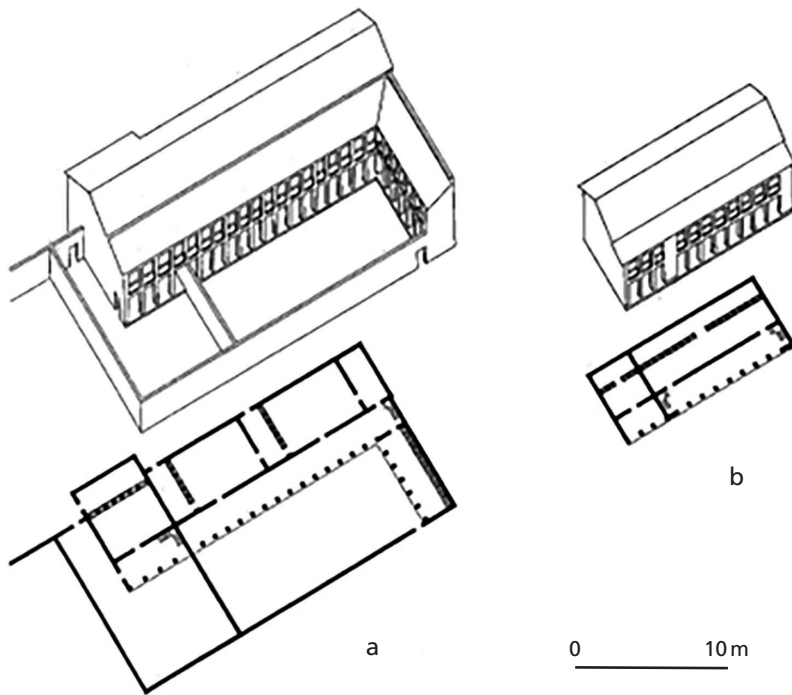
866 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 53.

867 Egeria, Pilgerbericht 21, 3, 121.

868 Gregor von Tours, *Martyrs* 100, 164.

869 Djobadze, *Archaeological Investigations* 181.

Abb. 68 a Herberge in Kafer Nabō. –
b Herberge in Dar Qita. – (Nach Tchal-
lenko, 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 Martahūn (6. Jh.) belegt⁸⁷⁴. Der Grundriss dieser Herberge ähnelt denjenigen 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 ἀνδρὸν (*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, *Huilleries* 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 Enthaltsamkeitssort 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 Bestattungsstätten 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 Cyrhus 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 Sarkophage oder Minisarkophage. Zu ihnen gehören eventuell der Sarkophag des Julianus Sabas im Mar Elian-Kloster und die Sarkophage in der Klausur der Magaret Sarasat und in der Felseinsiedelei von Magaret ez-Zag⁹⁰². Diese Beispiele sind allerdings keine Reliquiare im eigentlichen Sinne, sondern Sarkophage, 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 Cyrhus, Mönchsgeschichte 3, 58.

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

»ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανεμόμεναι σωτήρας (καὶ) ψυχῶν καὶ ἰατροῦς σωμάτων ὀνομάζουσι, καὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας, καὶ χρώμενοι πρεσβευταῖς πρὸς τὸν τῶν ὅλων Δεσπότην, διὰ τούτων τὰς θείας κομίζονται δωρεάς, καὶ μερισθέντος τοῦ σώματος, ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε. Καὶ τὸ μικρὸν ἐκεῖνο καὶ βραχύτατον λείψανον τὴν ἴσιν ἔχει δύναμιν τῷ μηδαμῇ μηδαμῶς διανεμηθέντι μάρτυρι. Ἡ γὰρ ἐπανθοῦσα 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:

(»Ιούδα 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).

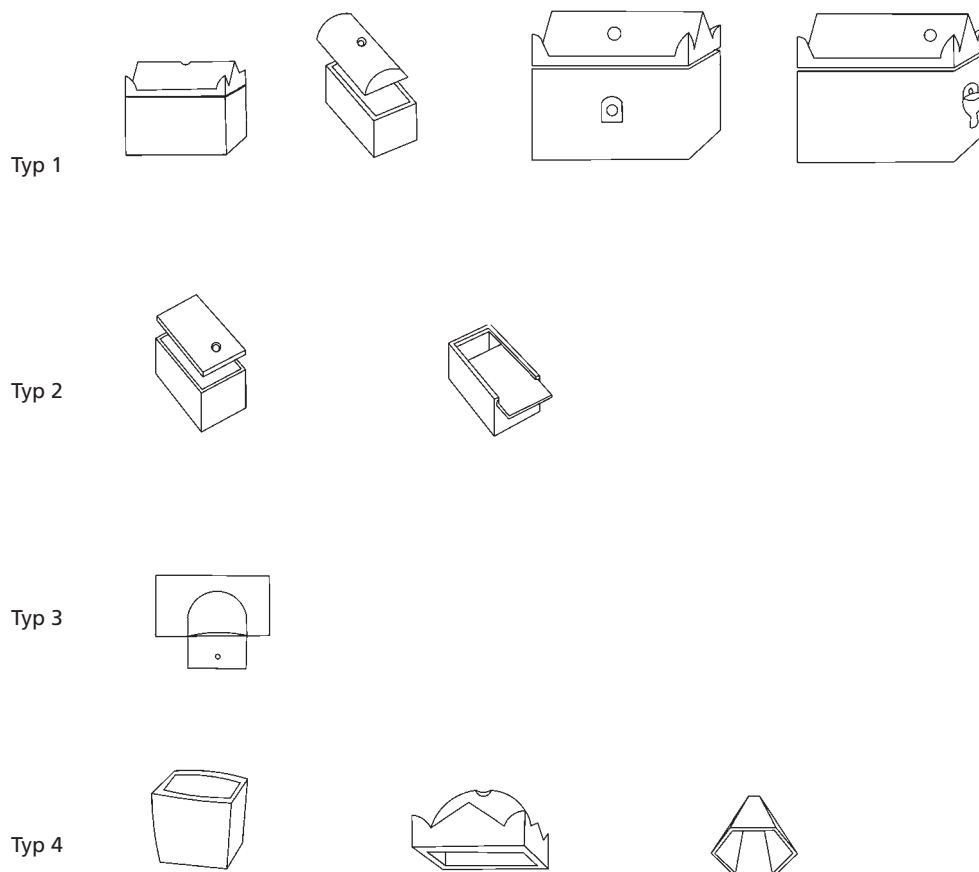
899 Canivet, Reliquaire 158-162.

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 Reliquiartyp zuordnen⁹⁰⁶.

Als gemeinsames Merkmal besitzen alle genannten Reliquiartypen 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* (beit *šahid*) 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 wahrhafte 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 Mumbū, 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 Hauerter 15-25 Fig. 4; Piccirillo, Umm al-Rasas-Kastron 324 Fig. 28.

924 Zaquq/Piccirillo, Mosaic floor Pl. 1; Zaquq, Tayyibat al-Imâm 330-332.

925 Delehay, Origines 35.

926 Peeters, Barlaam 813; Mécérian, Expédition 63. 65.

927 Delehay, Origines 73.

928 Delehay, Origines 41; Peña, Lieux de pèlerinage 61.

929 Theodoret von Cyrrhus, Graecarum 68.

930 Severus von Antiochia, Homilie 51.

931 Egea Vivanco, Eufatense 253-255 Fig. 161-162.

932 Donceel-Voûte, Le Rôle de reliquaires 203.

933 Die Forschung des Van de Paverd 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 1,00m und einem Durchmesser von 0,78m⁹⁴⁷. Hingegen ist in Deir Zağal ein kleiner Felsenraum bzw. ein Baptisterium mit einer Länge von 3,66m und einer Breite von 2m der Taufe gewidmet. In diesem Baptisterium befindet sich ein auf eine Stufe erhobenes kreisförmiges Taufbecken mit einer Tiefe von 1,00m und einem Durchmesser von 0,75m.

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 1,20m und einem Durchmesser von 1,20m⁹⁵⁰, im Martyrion der Kirche von Kussieh mit einer Tiefe von 1,10m und einem Durchmesser von 0,90m⁹⁵¹, in der Photios-Basilika von Ḥuarte mit einer Tiefe von 0,90m und einem Durchmesser von 0,70m⁹⁵², im Mons Admirabilis mit einer Tiefe von 1,00m und einem Durchmesser von 0,90m⁹⁵³ und in Alahan mit einer Tiefe von 1,35m und einem Durchmesser von 0,90m⁹⁵⁴.

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 Stuißer, 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 Stuißer, Eulogia 924.

939 Stuißer, 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 Dufay, Propos du baptême 643.

951 Dufay, Propos du baptême 643.

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

953 Dufay, Propos du baptême 643.

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

955 Severus von Antiochia, Die Kathedralen 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 Martahun 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 κοινὸν τοῦ Πενθοκυλά, ἣν τις Κόνων, ὀνόματι Κίλιξ, πρεσβύτερος εἰς τὸ βάπτισμα· καὶ ὡς μέγα 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 Asperision 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 auffallender 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 Protostylisten Sim'an⁹⁸⁵. 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 Herbet 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'an der Stylisten 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 Harbanuš-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 Felseneremiten lässt sich zunächst mit zahlreichen Erzählungen belegen. Im Eugen-Kloster neben Nisibis befand sich die Klausur 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 Martahun 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 Klausur von Ġazal, armenische und syrische Inschriften im Wadi Habis, im Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo, im Muğer el-Mal'ab sowie im Wadi Martahun 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«.

1. Kreuzzeichen

Dominierend ist das Kreuzzeichen, das als Einzelzeichen oder als eine mit anderen Figuren komponierte Abbildung erscheint. Es kommt in unterschiedlichen Formen vor (Tab. 3):

- Ein griechisches Kreuz an der Ostwand von R2 in Abschnitt A in Deir Zağal. Es handelt sich dabei um vier gleichlange Kreuzhasten. Ihre Enden sind hier gegabelt. Das Kreuz gleicht demjenigen in der Klosterkirche von Tuğar¹⁰⁰².
- Ein griechisches Kreuz, dessen Hasten miteinander durch einen Bogen verbunden sind, ist an der Wand des Grabes von Muğer el-Mal'ab dargestellt.
- Ein lateinisches Kreuz, bei dem die Längshaste länger ist als die Querhaste befindet sich z. B. in der Klausur des Klosters Deir Zağal neben einem kleinen griechischen Kreuz in einem Kreis (sogenanntes Radkreuz). Es ähnelt dem im Bašakuḥ befindlichen Graffito¹⁰⁰³.
- Ein vom lateinischen Kreuz abstammendes Kreuz ist in Muğer el-Mal'ab auf einem mehrfach gestuften Sockel abgebildet. Die Hasten sind mit einem Bogen verbunden und mit Schmuck behängt¹⁰⁰⁴. An seinen Querhasten schließen sich unten die griechischen Buchstaben Alpha und Omega, die Jesus Christus als Anfang und Ende symbolisieren, an.
- Ein von der lateinischen Kreuzform abstammendes Kreuz mit zwei Querhasten, bei dem die obere kürzer ist als die untere, befindet sich an der Ostwand der Klausur des Klosters Deir Zağal und ist vergleichbar mit dem in Torre Sirrin¹⁰⁰⁵.

Im ursprünglichen Sinn ist das Kreuzsymbol ein Identitätszeichen der Christen. Die Bedeutung geht sogar darüber hinaus, es ist nämlich ein sichtbares Sinnbild der Präsenz des lebendigen Christus an dem Ort, an dem es sich befindet¹⁰⁰⁶. Sein Vorkommen in einem eremitischen Kontext hat eine weitere Bedeutung: Durch die Verwendung des Kreuzzeichens erhofft sich der Verfasser des Graffitos, frei von Sünde und Schuld zu sein. Gemeint ist es als Präventionsmittel, vornehmlich als Seelenschutz¹⁰⁰⁷. Durch das gemeinsame Gebet, das sich Bekreuzigen der Besucher und das Erhalten eines Kreuzzeichens auf die Stirn durch den Eremiten wurde der Körper des Hilfesuchenden gereinigt und gesegnet¹⁰⁰⁸.

In der asketischen frühchristlichen Literatur wird es als Siegesymbol über die Dämonen angesehen, da die Mönche, und besonders die Eremiten, sie mit dem Kreuz bekämpften. Nur durch die begleitende Geste des Kreuzzeichens ist das Gebet des Eremiten gelungen und die Dämonen sind vertrieben¹⁰⁰⁹. Ein Monstrum, das den Eremiten Markianus bedrohte, wurde anhand des Kreuzzeichens durch ein Feuer angezündet und verbrannte wie Stroh¹⁰¹⁰.

Als Julianus Sabas mit seinem Schüler Jakobus in seiner spirituellen Übung in der Wüste wanderte, besiegte er ein Untier, das dem Greis drohte:

»Ich aber sprach furchtlos den Namen Gottes aus und zeigte ihm mit dem Finger das Siegeszeichen des Kreuzes. Da sah ich sofort das Untier zur Erde fallen.«¹⁰¹¹

Jeder Mönch und jeder Eremit strebte danach, dass die Schönheit Gottes in ihm aufstrahlte und dadurch der Teufel überwunden werden konnte. Der Mönch sollte deshalb seinen Tagesablauf ritualisieren. Mit kleinen Ritualen, wie der Anbetung Gottes, dem Niederwerfen vor Gott und dem Kreuzzeichen auf Brot, Wasser, Früchten und allem, was er berührte, fand er inneren Frieden. Ohne diesen könnte er den Teufel, der alles in Chaos bringt, nicht besiegen¹⁰¹².

Durch die Kasteiung und das anstrengende asketische Leben zeigten die Einsiedler, dass sie ihren irdischen Leib als Kreuz verstanden. Auf die gleiche Bedeutung des Kreuzes im eremitischen Kontext und in der Literatur stößt man in einem Gedicht von Ephräm dem Syrer, in dem er Julianus Sabas und sein asketisches Leben beschreibt:

»Der Greis gründete ein Kreuz in seinem Körper, sein Wille war sein Kreuz und wurde sein Kreuz
fünzig Jahre hat er sein Fleisch gekreuzigt
auf einer Schulter trug er das Fasten, und auf der anderen das Gebet
seine Rechte zeichnete ein Kreuz des Lichts, und ein Strahl erschien zwischen den Augen (Stirn)
fünzig Jahre waren wie ein Tag, die gleiche Mühe gab er sich, indem er seinen Körper gekreuzigt hat.
Der Teufel fürchtete sich als er dieses Kreuz sah.«¹⁰¹³

Diese Beschreibung lässt die Auslegung zu, dass das Kreuz mit einem Bogen möglicherweise einen Einsiedler mit einem Heiligenschein versinnbildlichen kann¹⁰¹⁴.

1002 Egea Vivanco, Eufратense 688.

1003 Fernández, Símbolos 344, Nr. 15; 334, Nr. 1, 3.

1004 Peña, Lieux de pèlerinage 77.

1005 Malilla Séquer, Signos Cristianos 428.

1006 Peña, Lieux de pèlerinage 77.

1007 Dölger, Geschichte des Kreuzzeichens 16.

1008 Dölger, Geschichte des Kreuzzeichens 15.

1009 Dölger, Geschichte des Kreuzzeichens 14.

1010 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 3, 52.

1011 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 2, 40.

1012 Grün, Weisheit 104-105.

1013 Die gegebene Übersetzung des syrischen Texts stammt aus mehreren Versen eines Gedichts. Vgl. Ephräm, Hymni et Sermones 7: 12, 14; 8: 4, 9; 9: 4; 11: 4, 10, 11; eigene Übersetzung. Der syrische Text bei Lamy lautet:

ܡܬܢ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ
ܡܬܬܠܝܬ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ ܕܡܫܬܪܟܐ

1014 Fernández, Símbolos 336; Naccache, Décor 258.

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 spätantik-frühbyzantinischen 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 spätantik-frühbyzantinischen 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 paradiesischen 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/Ziemer, Mit Wüstenvätern 174.

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

1017 Fernández, Símbolos 330.

1018 Egea Vivanco, Eufkratense 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; Honigsmann, 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 Martyrion 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 Felseneremitagen 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, *Eufkratense* 691-692.

1032 Lassus, *Sanctuaires* 172.

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

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

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

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

1037 Als Beispiele sind zu nennen: die Kirche von Dar Qita, von Zebed, von Bapisa, 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.

Asketische Anlagen des östlichen Mittelmeerraums als Pilgerziele in spätantik-frühbyzantinischer Zeit

Allgemeine Vorbemerkung

Dieses Kapitel setzt sich zum Ziel, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Eremiten der syrischen Felseneremiten und den Eremiten, die eine andere asketische Lebensweise sowohl in Syrien als auch im gesamten östlichen Mittelmeerraum praktizierten, vorzustellen. Von den zahlreichen mönchischen Pilgerstätten werden vor allem diejenigen, die von einem Eremiten oder Anachoreten gegründet wurden, im Hinblick auf ihre eremitische Praxis und die Besonderheiten im Zusammenhang mit den Pilgerbesuchen miteinander verglichen. Dazu werden die historischen und archäologischen Quellen betrachtet. Zu Beginn wird die asketische Praxis vorgestellt. Anschließend werden die Unterschiede sowie die Gemeinsamkeiten zwischen den jeweiligen asketischen Lebensarten in den einzelnen Ländern und den eremitischen Übungen in den Felseneremiten, die in der vorliegenden Arbeit behandelt wurden, hervorgehoben.

Syrien

Die asketische Lebensweise der syrischen Mönche entwickelte sich in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit unter verschiedenen räumlichen Bedingungen, von denen die praktizierten asketischen Methoden abhingen.

Aus Mauerwerk errichtete koinobitische Klöster

Die Entstehung einer klösterlichen Gemeinschaft folgte in den meisten Fällen dem gleichen Schema: Schüler schlossen sich einem berühmten Eremiten an, der von ihnen verlangte, für sich oder die Gemeinschaft in der Umgebung eine Behausung zu errichten. Er legte die Richtlinien des Gemeinschaftslebens und seiner Nachfolge fest. Anschließend gab er den Schülern seine geistliche Lehre weiter und betreute sie. Sie versammelten sich je nach der mündlich gefassten Ordnung

des Lehrers täglich, um zu beten, spirituelle Erfahrungen auszutauschen und zu essen oder sogar, um sich auszuruhen. Publius von Zeugma dient als ideales Beispiel dafür¹⁰⁴¹. Das klösterliche Gemeinschaftsleben führte zur Adaptation einer eigenen Raumordnung, in der in erster Linie die Bedürfnisse und das gemeinsame Ziel der Mönche befriedigt werden konnten und diese sich je nach Vermögen anpassten. Hierbei handelt es sich nicht um einen fest definierten oder festgelegten Grundriss für alle Klöster, sondern um eine einfache, mehr oder weniger beliebige Anordnung mehrerer Architekturelemente. Die Hauptelemente hier sind: eine Kirche, ein gemeinschaftlicher Bestattungsplatz, ein Arbeitsgebäude und eine oder mehrere, der Zahl der Mönche entsprechende mönchische Unterkünfte. Solche Klöster verfügten zusätzlich über weitere Wirtschafts- und Versorgungseinrichtungen wie Wein- oder Ölpresen, Brunnen und eine Herberge. Beispiele sind die Klöster von Maris in Telanissos, Deir Turmanin, Deir Batabo und Deir Deirune in Nordsyrien¹⁰⁴².

Im Hinblick auf die Planung der koinobitischen Klöster ist zwischen verschiedenen klösterlichen Architekturplänen zu unterscheiden: Bei den antiochenischen Klöstern handelt es sich um eine Gruppierung mehrerer separater Gebäude nach einem bestimmten Plan¹⁰⁴³, während die Klöster der Apamea-Region als zusammenhängende Bauwerke errichtet sind (**Abb. 15; Taf. 51a**)¹⁰⁴⁴. Die überwiegende Zahl der südsyrischen Klöster zeigt mehrere Räume um eine Kirche herum, während Einsiedlerklausen innerhalb einiger klösterlicher Gemeinschaften in Zentral- und Südsyrien an jeder Seite des Klosterhofes aufgereiht sind¹⁰⁴⁵.

Die Klöster befanden sich entweder in der Einöde bzw. an einem isolierten Ort oder nicht weit (ca. 100-700m) von Siedlungen entfernt¹⁰⁴⁶. Der Standort eines Klosters enthüllt seine Rolle und sein Verhältnis zur weltlichen Gesellschaft. Ein Kennzeichen des syrischen Mönchtums in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit ist, dass koinobitische Mönche mit den weltlichen Gläubigen in Kontakt blieben, und zwar durch soziale und religiöse Aktivitäten¹⁰⁴⁷. Anzuführen sind: Gastfreundlichkeit, Dienst an der Gemeinde und Tätigkeit als apostolischer

1041 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 5, 5.

1042 Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 35-36.

1043 Tchalenko, Villages 1, 19. 169.

1044 Fourdrin, Couvents paléochrétiens 235-260.

1045 Butler, Early churches 83-93.

1046 Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 51; Butler, Early churches 88. 110; Griesheimer, Kellia 177-198.

1047 Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 59.

Missionar. Die erste dieser Aufgaben, insbesondere die Aufnahme der Reisenden und der Pilger, galt als die wichtigste, da sie die Barmherzigkeit gegenüber den Menschen reflektierte. Das belegen unterschiedliche archäologische Zeugnisse.

Eine gut erreichbare Kirche, speziell in einem antiochenischen Kloster, belegt, dass sie sowohl für die Angehörigen des Klosters als auch für die umliegenden Siedlungen ein gesellschaftlicher Mittelpunkt war. Die meisten antiochenischen Klosterkirchen waren mit mehreren Eingängen versehen. Eine Lage am Rand des Klosters und zahlreiche Zugänge von außen legen die Vermutung nahe, dass sie nicht nur für die Mönche des Klosters, sondern auch für die Besucher von außen zugänglich sein sollte.

Das Deirune-Kloster verfügte z. B. über eine einschiffige Kirche, 10,44 m × 6,20 m groß, die frei in der Mitte stand und von weiteren Klostergebäuden umringt wurde. Sie ist sorgfältig dekoriert, und an ihren Wänden sind zahlreiche Pilgergraffiti eingeritzt¹⁰⁴⁸.

Die Basilika des Klosters Deir Turmanin ist gemäß Tchalenko die schönste und am reichsten ausgestattete Kirche Syriens. Bemerkenswert sind zwei Türme, die sich über dem Narthex erheben. Zudem ist ihre polygonale Apsis auf der Außenseite mit zwei übereinanderstehenden Säulenreihen dekoriert¹⁰⁴⁹.

Im Gegensatz zu den genannten koinobitischen Beispielen zeichnen sich die klösterlichen Felsenkirchen der Pilgerorte, die in der vorliegenden Arbeit untersucht wurden, durch Bescheidenheit aus. Dennoch findet sich aber auch bei ihnen in verhältnismäßig vielen Fällen eine bescheidene Dekoration. Dazu gehören beispielsweise die Felsenkirche in Deir Zağal und in Mağaret Sarasat.

Aus Mauerwerk errichtete koinobitische Klöster als Pilgerziele

Das Gebäude mit einer vorgelagerten Portikus, das sich in zahlreichen Klöstern Nordsyriens befindet, wird als ein für soziale Aktivitäten und als Herberge genutzter Bau interpretiert (Taf. 46b)¹⁰⁵⁰. Im großen Kloster von Bardhan steht es im östlichen Klosterhof und misst 30 m × 10 m¹⁰⁵¹. Diese Bauten waren vor allem in denjenigen Klöstern vorhanden, die an den antiken Straßen lagen und als Pilgerzentren bezeichnet werden können. Das Kloster Deir Turmanin verfügte z. B. über ein monumentales Gebäude, das mit einer Portikus versehen war und dessen zwei Etagen einen Raum von jeweils 23 m × 12 m umfassten¹⁰⁵². Ein weiteres Beispiel ist der neben der Kirche im Kloster Deir Breiğ stehende Bau mit vorgelagerter Portikus und zwei Etagen¹⁰⁵³.

Weitere Herbergen, deren Architektur den Gasthöfen in Dörfern und Städten Nordsyriens ähneln, befinden sich auch in anderen koinobitischen Klosteranlagen. Dabei handelt es sich meist um ein weiträumiges rechteckiges Bauwerk, das in den Klosterkomplex integriert ist und an dem auch das Wohngebäude der Mönche liegt. Meist befinden sich an drei Seiten vorgelagerte Portiken. Ein als *Pandocheion* bezeichnetes Gebäude, das am 22. Juli 479 errichtet wurde, konnte in Deir Sim'an anhand einer Inschrift identifiziert werden¹⁰⁵⁴. Dieser Bau ist im Erdgeschoss mit Höfen und Tierställen ausgestattet und dient den von weit her kommenden Pilgern.

In den Felseneremitagen ist bisher nur ein einziges Gasthaus belegt. So besitzt Wadi Martahun eine Herberge, die auf das 6. Jahrhundert zurückgeht¹⁰⁵⁵.

Das spirituelle Ziel eines Pilgerbesuchs der Klöster war unter anderem der Besuch der Ruhestätte eines verstorbenen Asketen. Krypta, Bestattungskapelle und Martyrion sind in mehreren Klöstern Syriens spartanisch ausgestattet. Trotzdem erlangten sie bei den Gläubigen ein außerordentliches Prestige¹⁰⁵⁶.

Das Kloster von Bašakuḥ weist einen besonderen, individuellen Bestattungsraum auf. Es handelt sich um eine Art Kammer im Erdgeschoss des Turms, in der ein Sarkophag mit den Maßen 2,00 m × 0,65 m an der Wand präsentiert wird. Über dem Sarkophag befindet sich ein Wandnischen-Reliquiar (Taf. 46a). Dieses Wandnischen-Reliquiar und auch die Wände des Raumes weisen zahlreiche Graffiti der Gläubigen und der Pilger auf¹⁰⁵⁷.

Ein anderes Beispiel ist das Kloster von Bardhan: Im viereckigen Klosterhof befinden sich zwei interessante Bestattungsstellen. Bei der einen handelt es sich um eine Grabkapelle mit den Maßen 10,70 m × 5,80 m. An ihrer südöstlichen Seite steht ein Sarkophag mit einer Größe von 1,58 m × 1,90 m, dessen Vorderseite Pilgergraffiti aufweist. Die andere Bestattungsstelle umfasst eine außerordentlich individuelle Ruhestätte. Im Felsboden befindet sich ein Grab mit den Maßen 1,82 m × 0,82 m, auf dem ein Gitter durch Holzstäbe befestigt ist. Zusätzlich ist eine Mauer aus Stein um das Grab herum errichtet worden¹⁰⁵⁸.

Deir Tufaḥa besitzt unter seiner Basilika eine Krypta mit den Maßen 4,75 m × 4,50 m und 1,75 m Höhe, in der sich ein Arkosolgrab befindet. Die Gestaltung der Krypta ist insofern ungewöhnlich, da die Sarkophage quasi um eine Erhöhung herum errichtet sind. Einer der Sarkophage muss sehr bedeutend gewesen sein. Seine Vorderseite ist mit zwei Schrankenplatten dekoriert: Eine präsentiert zwei Tauben zu beiden Seiten eines Kreuzes. In die Schrankenplatten wurden

1048 Butler, PAES, B 2, 201-202.

1049 Tchalenko, Villages 1, 127.

1050 De Vogüé, Syrie centrale 138; Tchalenko, Villages 1, 163-165; Lassus, Sanctuaires 176.

1051 Tchalenko, Villages 1, 152; 3, 88; Peña, Lieux de pèlerinage 135.

1052 Tchalenko, Villages 1, 128.

1053 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 84; Peña Peña/Castellana/Fernández, Les cénobites 203-208.

1054 Jalabert/Mouterde, IGLS 417.

1055 Siehe oben S. 117 Kap. »Wadi Martahun als Pilgerziel«.

1056 Abou Sekeh, Tombes des monastères syriens 549-559.

1057 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 217-218.

1058 Tchalenko, Villages 1, 152; 2, Pl. LV; 3, 88; Peña, Lieux de pèlerinage 134-135.

zwei Löcher gebohrt, die wahrscheinlich eine Vorhangstange aufnehmen sollten. Die Krypta ist mit dem Schiff der Basilika durch zwei Treppen von der nördlichen und von der südlichen Seite verbunden. Dementsprechend konnten die Besucher die Krypta auf der einen Seite betreten und auf der anderen Seite wieder verlassen. Löcher in der Wand belegen, dass ein Geländer die Gläubigen vor einem Sturz im Treppenhaus schützen sollte. Die Eingangs- und Ausgangskorridore werden jeweils von einem kleinen Fenster beleuchtet. Die Besonderheit dieser Krypta besteht einerseits in der zentralen Aufstellung des Sarkophages, andererseits aber auch in der Entwicklung einer Besuchsregulierung zu einem verehrten Begräbnisraum¹⁰⁵⁹.

Im Erdgeschoss eines Gebäudes im Deir Breiğ befindet sich eine kleine Klostergruft mit vier Sarkophagen. Einer befindet sich in einem Arkosolium in der Nordwand, die drei anderen sind auf der östlichen Seite platziert und nebeneinander zwischen den Pfeilern der Gurtbögen angeordnet¹⁰⁶⁰. Am interessantesten ist der dritte Sarkophag der Ostseite, der als Deckel eine Platte erhalten hat. Sie ist mit einem Kreuz in der Mitte geschmückt. Daraus schließen Peña, Castellana und Fernández, dass es sich bei diesem Sarkophag nicht um ein einfaches Klostergrab handelt, sondern dass das Gemeinschaftsgrab von Deir Breiğ und besonders der dritte Sarkophag ein Pilgerziel gewesen sein könnte (**Taf. 47a-b**)¹⁰⁶¹.

Im Qaṣer el-Ğarbi-Kloster bei M'aṣarte in Nordsyrien befindet sich eine interessante Friedhofskapelle, die aus einem Erd- und einem Obergeschoss besteht und dekorativ ausgestaltet wurde¹⁰⁶². Im Obergeschoss ist eine Kirche eingerichtet, während das Erdgeschoss eine mit acht Sarkophagen in Arkosolien ausgestattete Klostergruft aufweist. Die Sarkophage sind paarweise und nach den vier Himmelsrichtungen angeordnet. Jeder Sarkophag erhielt interessanterweise ein kreuzförmiges Fenster, durch das Licht einfallen konnte. Ihre Ausgestaltung hat vielleicht einen wichtigen theologischen Sinn: Wie das Kreuz das Mönchsleben erleuchtet, so begleitet es ihn auch in seinem ewigen Leben¹⁰⁶³. Außerdem sind zwei Reliquiare zwischen den Sarkophagen der östlichen Seite der Friedhofskapelle platziert, die möglicherweise das Ziel von Pilgern waren, worauf einige in die Wände eingeritzte Pilgergraffiti hinweisen könnten¹⁰⁶⁴.

Andere Begräbniskapellen, wie die im Şugana-Kloster, sind nur mit einem an der Südwand ausgerichteten Reliquiar und an der anderen Wand mit einem Sarkophag bestückt¹⁰⁶⁵. Auch das südöstliche Klosterareal in Deir Sim'an schließt eine

Begräbniskapelle ein, die aus einem Erdgeschoss und einer weiteren Etage besteht. Im Erdgeschoss erhielt sie sieben Arkosolien und zwei andere außerhalb der Kirche¹⁰⁶⁶.

Bereits in den als Pilgerziel betrachteten klösterlichen Felsenhermitagen sind wir auf einen Grabraum im Muğer el-Mal'ab gestoßen (**Abb. 61**)¹⁰⁶⁷, der bezüglich seiner Ausgestaltung den oben genannten Beispielen in den aus Mauerwerk errichteten koinobitischen Klöstern gleicht.

Einsiedler der Türme

Ein Asket, der sich in einen Turm zurückzog, wurde meistens mit dem griechischen Begriff ἔγκλειστος (*egkleistos* = Rekluse) und dem syrischen ܡܚܒܝ (*habīš* = Gefangener) bezeichnet¹⁰⁶⁸.

Im Unterschied zu den Zeitgenossen, die der Welt in einer Felsenhermitage in der Wüste oder auf dem Berg entsagten, zogen sich andere in die Klausen eines Klosters zurück, wie beispielsweise in einen auf dem Klostergelände befindlichen Turm¹⁰⁶⁹. Dabei handelte es sich um Mönche, die im individuellen Gebet sowie in spiritueller Einkehr und Stille leben wollten und sich hierzu von der mönchischen Gemeinschaft zurückzogen. Ihnen bot eine Klausen in einem Turm einen idealen Abstand von den Menschen und deren Neugierde, um ihre spirituellen Ziele zu erfüllen. Abgesehen vom Ort dieser asketischen Praxis waren die eremitischen Regelungen denen der anderen Asketen ähnlich.

Jeder Turm bestand aus einem Erdgeschoss und einer oder mehreren Etagen. Auf einer Holzterasse oder einer Leiter konnte man von einem Stockwerk ins andere steigen. Die Türme waren in der Regel mit einem Flachdach abgedeckt, das in Nordsyrien aus Holz und in Südsyrien aus Stein bestand. Die Klausen des Einsiedlers befand sich meist in der oberen Etage, während in der mittleren und in der unteren Etage entweder die Kammer eines Schülers oder eine Kapelle eingerichtet war. Zahlreiche Türme verfügten über einen Raum im Erdgeschoss als Gastunterkunft. Gelegentlich lassen sich in einem Turm mehrere Mönchszellen finden. Fast alle Turmklausen sind mit einem Fenster oder einer Belüftungsöffnung versehen, durch die Licht einfallen konnte und durch die der Einsiedler seine Nahrung empfing. Durch diese Öffnung konnten Besucher auch seinen Reden zuhören¹⁰⁷⁰. Als Beispiele dafür sind die Einsiedlertürme in den Klöstern von Banastur, von Qaṣer el-Banat und von Brad anzuführen¹⁰⁷¹.

1059 Peña/Castellana/Fernández, *Les cénobites* 219-226; Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JB 172-173.

1060 Peña/Castellana/Fernández, *Les cénobites* 203-212.

1061 Peña/Castellana/Fernández, *Les cénobites* 209.

1062 Donceel-Voûte, *Pavements* 532-540.

1063 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JA 164-166.

1064 Butler, *AAES* 1, 116, 2 H, 241; Tchalenko, *Villages* 1, 102.

1065 Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus* 219.

1066 Butler, *Early churches* 109; Tchalenko, *Villages* 1, 217.

1067 Siehe oben S. 108-109 Kap. »Muğer el-Mal'ab als Pilgerziel«.

1068 Die Anwendung und Bedeutung des Begriffs wurde oben S. 18 im Kap. »Begriffe der eremitischen Behausung« geklärt. Vgl. Johannes Moschos, *Leimon* 45, 50; Joh. Chry., *Ep.* 221; Theodoret von Cyrrhus, *Mönchsgeschichte* 4.

1069 Als Reklusen sind unter anderem auch die auf einem Baum lebenden Dendriten anzuführen. Vgl. Sozomenos, *Kirchengeschichte* 4, 33; Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus* 30-34; Leclercq, *Reclus* 2149-2159.

1070 Die wichtigen Schriftquellen zu diesem Thema sind: Theodoret, *Mönchsgeschichte*; Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca*; Philoxenos von Mumbūğ; Johannes Moschos, *Leimon*. Zusätzlich sind moderne Forschungen und Literatur zu nennen, die diese Art der Askese untersuchten: Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus*; Biscop, *Déhès*.

1071 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 35, 2; Johannes Rufus, *Plerophorien* 1, 391.

Einige Türme sind mit einem Erker ausgerüstet, der meist auf einer Konsole vorkragt, so z. B. in Refade und Kefer Hawwar¹⁰⁷². Butler hat ihnen als erster Forscher Aufmerksamkeit geschenkt und sie als Latrine interpretiert (Taf. 50a). Aufgrund ihrer Position oberhalb des Eingangs sah Peña sie hingegen als Erker für den Ausblick an. Seiner Ansicht nach ermöglichte der Erker dem Eremiten schon von Weitem, seine Besucher zu erkennen und auf diese Weise nur die bevorzugten Gäste zu empfangen¹⁰⁷³.

Die von Asketen bewohnten Türme befanden sich entweder auf dem Klostergelände oder an einer Kirche oder auch am Rand einer Siedlung wie in Refade und Šaqra¹⁰⁷⁴. In einem Umkreis von ca. 30 km um den Berg Šeiḥ Barakat¹⁰⁷⁵, einer sehr bevölkerten Region, schätzte man die Zahl der Türme auf etwa 40¹⁰⁷⁶. Daraus lässt sich rückschließen, dass die klösterlichen Türme in einem anderen zahlenmäßigen Verhältnis zu den Siedlungen standen als die vergleichsweise wenigen Felseneremiten in der Wüste Syriens.

Klösterliche Türme als Pilgerziele

Die archäologischen Befunde belegen, dass einige Türme mit einem balkonähnlichen Anbau ausgerüstet waren. Sie ermöglichten dem Eremiten, seine Predigt zu halten und ein Gespräch mit seinen Besuchern zu führen. Der Balkon von Banastur befindet sich im Obergeschoss und ist auf ein Gebäude ausgerichtet, das mit großer Wahrscheinlichkeit als Gasthaus diente¹⁰⁷⁷. Im Osten des stark zerstörten Turms von Bafettin dehnt sich ein Hof von ca. 23 m aus. Es wird angenommen, dass er einen Balkon oder irgendeine Art von Bühne im Obergeschoss besaß, von wo aus der dort lebende Einsiedler eine Rede halten konnte¹⁰⁷⁸. In solchen Türmen konnten auch von ferne kommende Besucher untergebracht werden. Zu diesem Zweck wurden wahrscheinlich die Räume im Erdgeschoss des Turms verwendet. Einige dieser Klöster besaßen, wie auch sonst in anderen Klöstern üblich, eine separate Herberge. Neben dem Turm des Klosters von Bafettin befindet sich z. B. ein mit einer vorgelagerten Portikus versehenes Gebäude, das wahrscheinlich als Herberge diente¹⁰⁷⁹. Einer von zwei Bauten des Klosters von Banastur konnte zur Aufnahme von Besu-

chern genutzt werden. Das Erdgeschoss weist Tierställe auf, wie in ähnlichen Gebäuden, die als Herbergen interpretiert wurden, während die Reisenden in der ersten Etage übernachten konnten¹⁰⁸⁰. An den Wänden der Herberge haben sie ihre Spuren und Graffiti hinterlassen¹⁰⁸¹.

Styliten

Das asketische Leben auf einer Säule entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts durch die bemerkenswerte Ausstrahlung seines Erfinders, Sim'ān des Älteren Styliten. Nach der Definition von Delehaye ist ein Stylit, aus dem Griechischen στῦλος (*stûlos* = Säule), ein Rekluse, der sich auf einer Säule von der Welt zurückzog, so wie sich auch seine Zeitgenossen in die Zelle eines Turms, einer Felseneremitage oder auch eines Felsenklosters zurückzogen. Er ist außerdem ein Anachoret, der seine asketischen Übungen vor den Augen der Öffentlichkeit ausübte. Er besaß an seinem Ort keinen Schutz gegen das harte Wetter, wie die unter freiem Himmel lebenden Asketen¹⁰⁸². Er zeigte sich zudem in einer permanent anstrengenden Haltung, auf der Säule stehend und betend. Er ähnelte daher dem betenden Steher, der nie oder nur kurz saß¹⁰⁸³. Das asketische Phänomen eines Säulenstehers ist demnach aus Delehayes Sicht die strengste Form der syrischen Askese¹⁰⁸⁴. Auf seiner Bühne faszinierte der Stylit unabsichtlich die Menschen, sodass sie seiner Lehre folgten und nach seinem Segen verlangten. Es gab keinen Styliten außerhalb eines Klosters. Vielmehr konnte ein Stylit der Anlass einer Klosterentstehung durch die regelmäßige Versammlung seiner Schüler und Anhänger sein¹⁰⁸⁵.

Die Säulen der Styliten waren mit einer Art Plattform ausgestattet, die mit einer Balustrade zu seinem Schutz versehen war¹⁰⁸⁶. Aus den hagiographischen Quellen geht hervor, dass die Styliten zahlreiche Pilger empfingen.

Die Säule diente den Styliten Tag und Nacht als Aufenthaltsort und bot genug Platz zum Liegen oder Schlafen¹⁰⁸⁷. Auf mehreren Darstellungen der Styliten ist eine Leiter zu sehen, die an der Säule aufgestellt wurde, damit Besucher oder ein Mönch zur Versorgung des Styliten hinaufsteigen konnten¹⁰⁸⁸.

1072 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 59-61.

1073 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 255-262.

1074 Butler, Early churches 280; Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 63.

1075 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 70-71.

1076 Šeiḥ Barakat dehnt sich zwischen Antiochia und Aleppo aus und gilt als ein wichtiges monastisches Zentrum im Zusammenhang mit der Entstehung des nordsyrischen Mönchtums. Im Umkreis von ca. 30 km wurden zwölf Säulen von Styliten, 40 Reklusentürme und 80 Klöster gezählt. Vgl. Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 71.

1077 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 200.

1078 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 250-251.

1079 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JB 47-51.

1080 Tchalenko, Villages 1, 21-25 Pl. XVII.; Tate, Les campagnes 76-78.

1081 Butler, PAES, B 2, 325; Peña, Lieux de pèlerinage 185; Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 200.

1082 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 16, 21.

1083 Palladius lebte kurze Zeit bei einem Eremiten in der Nähe von Jericho, der nur am Samstag und am Sonntag aß und die ganze Nacht über stehen blieb. Ein anderer Eremit lebte drei Jahre lang in einem Grabmal. Er betete ohne Unterbrechung und ohne sich zu setzen. In der Mönchsgeschichte des Bischofs Theodoret von Cyrillus sind zwei Formen dieser asketischen Lebensweise anzutreffen. Zum einen diejenigen, die dauernd standen. Zum anderen Eremiten, die sich teilweise setzten oder sich hinlegten. Dazu gehörten beispielsweise Zebinas, der trotz seines fortgeschrittenen Alters ständig stand, sowie Polchorius und Damianus. Vgl. Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 43, 49; Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 24.

1084 Delehaye, Les Stylites 157-162.

1085 Delehaye, Les Stylites 163; Callo/Gatier, Stylites de l'Antiochène 585.

1086 Die historische Literatur berichtet niemals darüber, dass ein Stylit von der Säule stürzte, hingegen werden einige Male Blitzschläge als Gefahr für die Styliten erwähnt. Vgl. Delehaye, Les Stylites 122. 130.

1087 Delehaye, Les Stylites 154-155.

1088 O. Callot und P.-L. Gatier haben die technischen Details und den Aufbau der erhaltenen Stylitensäulen untersucht und konnten nachweisen, wie sie auf dem Boden festgestellt worden sein könnten, wie die Teile des Säulenschaftes miteinander verbunden waren und wie die Plattform darauf befestigt wurde. Vgl. Callot/Gatier, Stylites de l'Antiochène 582-584.

Eine Leiter ist auch auf den Eulogien und den Darstellungen der Styliten abgebildet¹⁰⁸⁹. Die historischen Texte geben jedoch keinen eindeutigen Hinweis darauf, ob die Besucher des Styliten die oberen Stufen der Leiter verlassen und ihren Fuß auf die Plattform setzen konnten¹⁰⁹⁰.

Das spektakuläre Bild eines Menschen, der Tag und Nacht auf einer Säule lebte, faszinierte die Menschen, die ihn als Mediator zwischen Erde und Himmel ansahen und die von nah und fern herbeikamen. Dementsprechend entwickelten sich die Klöster der Styliten zu Pilgerorten. Die Nachfolger des Protostyliten strebten an, ihn zu imitieren¹⁰⁹¹. Einige erlangten tatsächlich die gleiche Reputation, während andere weniger Ansehen als das Vorbild, Sim'an der Ältere, erwarben.

Man unterscheidet zwei Kategorien von Pilgerzentren, die um die Säulensteher entstanden sind. Zum einen die großen Pilgerzentren, zu denen hauptsächlich die berühmtesten Styliten gehörten, und zum anderen die kleinen Pilgerorte, die im Grunde genommen regionale Pilgerstätten waren.

Die Ausbreitung dieser asketischen Lebensweise fand vor allem im östlichen Mittelmeergebiet statt. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich hauptsächlich auf die nordsyrischen Klöster, über die man einen allgemeinen Überblick geben kann und die sowohl durch die Schriftquellen als auch aus archäologischen Zeugnissen belegt sind¹⁰⁹².

Große Klöster der Styliten

Der Protostylit Sim'an der Ältere¹⁰⁹³ begann seine asketische Lebensweise im Dorf Telanissos als Stillstehender unter freiem Himmel, umgeben von einer Einfriedung, die ihn von den Besuchern trennte. Wegen des Kontaktes zu einer großen Zahl von Pilgern, die eine Eulogie von seinem Gewand oder Fellumhang nach Hause mitnehmen wollten, stellte er sich auf eine Säule, die sich über die Zeit hinweg weiter erhöhte, um Abstand von den Besucherscharen zu halten¹⁰⁹⁴. 40 Jahre lang stand er auf der Säule, die 17,64m maß, und praktizierte seine asketischen Übungen¹⁰⁹⁵.

In einem Kapitel schildert Theodoret von Cyrrhus ausführlich, wie die Menschen von nah und fern herbeiströmten und

wie er mit ihnen sprach¹⁰⁹⁶. Von seiner Säule hielt er ihnen zweimal eine Rede, christianisierte Heiden, heilte Krankheiten und prophezeite zudem die Zukunft¹⁰⁹⁷. Aus seiner syrischen Vita geht darüber hinaus hervor, dass er die Erde unter seinen Füßen verschenkte. Diese sollte Wundertaten bewirken und wurde von den Pilgern in Form gepresster Erdmedaillons, von denen einige das Bild des Säulenheiligen Sim'an zeigten, mit nach Hause genommen¹⁰⁹⁸. Der Protostylit Sim'an hieß auf keinen Fall Frauen bei ihm willkommen. Er erlaubte sogar seiner Mutter nicht, ihn zu sehen¹⁰⁹⁹.

Der Ort, an dem auf der sich die Geschichte des Protostyliten Sim'an abspielte, ist auf einem Felssporn mit einer Höhe von 564m zu lokalisieren. Es handelt sich um den sogenannten Ġabel Sim'an, ca. 40km nordwestlich von Aleppo. Nur wenige Kilometer entfernt erhebt sich der höchste Gipfel des Kalksteinmassivs, der Šeiḥ Barakat, in der Spätantike *Mount Koryphe* genannt, mit einer Höhe von 870m¹¹⁰⁰.

Das Dorf Telanissos befand sich am Fuße des Hügels, auf dem die Säule des Heiligen aufgestellt war. Die Säule lag sowohl an der Zufahrtsstraße zum Dorf als auch an der antiken Straße, die noch heute am Šeiḥ Barakat und dem Tell'Aqibrin entlang führt. Diese Straße verband den Ġabel Sim'an und die Ebene von Qatura im Norden mit dem Tal'Afrin bis nach Cyrrhus und traf im Süden auf die große römische Straße, die über Halkis und Beroea nach Antiochia führte¹¹⁰¹.

Obwohl in den Viten zu Lebzeiten des Sim'an dem Älteren kein Bau erwähnt wurde, belegen die archäologischen Forschungen, dass die Anlage zwei Phasen aufweist¹¹⁰². Die erste Phase umfasst ein Kloster, das zu Lebzeiten des Sim'an entstanden sein muss. Es erstreckt sich zwischen dem südlichen und östlichen Arm der großen kreuzförmigen Basilika.

Die dreischiffige Klosterbasilika erhielt zwei Türme, die die Apsis flankieren. Ein Taufbecken, dessen sorgfältig dekorierter Baldachin noch erhalten ist, wurde im 6. Jahrhundert im Süd-schiff der Basilika installiert (Taf. 54a)¹¹⁰³. Sodini vermutete, dass dieses Taufbecken zur Taufe von Kindern genutzt wurde. Da in den Viten die Taufe der Pilger geschildert wurde, und da die Klosterkirche bereits zu Lebzeiten des Sim'an bestanden hat, lässt sich hypothetisch als weitere Möglichkeit in

1089 Tchalenko, Villages 3, Fig. 18, 25; Sodini, Stylites syriens Fig. 8, 12; Sodini/Blanc/Pieri, Nouvelles eulogies Fig. 3-4, 6-7.

1090 Sieben Tage vor dem Tod des Daniel lud er die Mönche seines Klosters ein, sich ihm zu nähern. Diejenigen, die ihn sehen durften, blieben jedoch auf der obersten Stufe der Leiter stehen. Vgl. Vita S. Danielis, c. 95.

1091 Zum Begriff Protostylit s. Sodini, Stylites syriens 5.

1092 Schachner, The archaeology of the Stylite Fig. 1, 12.

1093 Greifbar sind drei zeitgenössische Viten: die eine gemäß Theodoret von Cyrrhus in seinem Werk »Mönchsgeschichte«. Diese Vita ist etwa 15 Jahre vor dem Ableben des hl. Sim'an geschrieben worden, indem der Verfasser Zeugnisse von einem Schüler des Protostyliten sammelte. Die zweite Vita ist zwischen 459 und 474 in seinem Kloster, später Qal'at Sim'an genannt, auf Syrisch geschrieben und die dritte wurde zwischen 459 und 459 von einem seiner Schüler, genannt Antonius, verfasst. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 26; Antoine, Syrische Vita des Sim'an der Styliten 493-506.

1094 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 26, 13.

1095 Festugière, Antioche 360; Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 15; Schachner, The archaeology of the Stylite 341.

1096 Theodoret berichtete darüber, dass er nicht nur in Nordsyrien verehrt wurde, sondern auch bei vielen anderen Völkern, wie den Persern, Armeniern und

Iberern. In Italien sei seine Ikone in allen Vorräumen von Werkstätten aufgestellt worden, um Sicherheit und Schutz zu geben. Vgl. Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 26, 162.

1097 Theodoret von Cyrrhus, Mönchsgeschichte 26, 163-169; Festugière, Antioche 498-506.

1098 Sodini/Blanc/Pieri, Nouvelles eulogies 793-812.

1099 Festugière, Antioche 497.

1100 Sodini, Centre de pèlerinage 350.

1101 Sodini, Centre de pèlerinage 350.

1102 Der Ort wurde zunächst von den Reisenden wiederentdeckt, dann von den Archäologen, die in Etappen ihr Wissen weiterentwickelten. Der erste bekannte, auf die Pilgerorte beschränkte Plan wurde 1738 von R. Pococke erstellt. Genauere Berichte wurden von M. de Vogüe und H. C. Butler verfasst. Die ersten grundlegenden Arbeiten waren die Untersuchungen von D. Krencker und G. Tchalenko. Die von J.-P. Sodini und J.-L. Biscop geleitete archäologische Mission beschäftigte sich mit der Ausgrabung und der sorgfältigen Analyse des Baus, um neue genauere Daten über die Geschichte des Ortes zu sammeln. Vgl. Tchalenko, Villages 1, 223-276; Sodini/Biscop, Travaux à Qal'at Sem'an 1675-1695; Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et les chevets 267-330; Sodini/Biscop, Travaux récents 335-372.

1103 Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 51.

Betracht ziehen, dass hier auch die Taufe der Pilger vollzogen wurde¹¹⁰⁴. Die Unterbringung der Mönche befindet sich im südlichen Klosterbereich. Ein Korridor verband den östlichen Bereich des Klosters mit der Klosterbasilika. Eine Gemeinschaftsgrabstätte liegt im Nordwesten der kreuzförmigen Basilika¹¹⁰⁵.

Nach dem Tod des Protostylisten im Jahr 459 entwickelte sich die zweite Phase. Die Baumaßnahme begann in der Herrschaftszeit des Kaisers Leon, der von 457 bis 474 n. Chr. regierte, aber sie wurde erst während der Herrschaft des Kaisers Zenon in den Jahren zwischen 475 und 490 n. Chr. vollendet¹¹⁰⁶. Die bedeutende kreuzförmige Kirche wurde als Pilgerkirche errichtet und vor dem Jahr 491 fertiggestellt¹¹⁰⁷. Sie stellte einen der beiden wesentlichen Pole des Pilgerzentrums in Qal'at Sim'an dar. Die einzige Reliquie des Heiligen Sim'an, seine verehrte Säule¹¹⁰⁸, steht im Zentrum eines oktogonalen Baues, von dem vier Arme ausgehen, die als Basiliken errichtet wurden. Die Südbasilika bzw. der Südark sollte die von Süden kommenden Pilger empfangen. Zwei separate Türen sollen jeweils als Eingang der Frauen und als Eingang der Männer gedient haben¹¹⁰⁹. Der kreuzförmige Plan der Basilika erinnert jedoch an die großen Pilgerorte im östlichen Mittelmeergebiet, auch wenn die Ausführung auf lokale Techniken zurückgreift¹¹¹⁰.

Den Schriftquellen ist zu entnehmen, dass es zunächst nur einen kleinen, mit einer Tür versehenen Zaun gab, als Sim'an auf die erste Säule stieg. Eine Bank war nahe vor dem Felsen der Säule platziert. Auf der Bank durften die Frauen sitzen und die Messe beobachten, weil sie die Zone nicht übertreten durften¹¹¹¹. Von der Säule ist heute nur noch der Säulenstumpf geblieben (Taf. 53a)¹¹¹².

Der zweite Pol des Pilgerzentrums ist das oktogonale Baptisterium (Taf. 54b), das nach Ansicht von Sodini als erster Bau im Zentrum errichtet wurde. Es enthält ein großes Taufbecken für die Taufe von Erwachsenen. Eine Portikus umringt das Baptisterium und an der Südseite schließt eine dreischiffige Basilika an¹¹¹³.

Die Kultverehrung des Protostylisten Sim'an strahlte vom Kalksteinmassiv weit in alle Richtungen aus. Sein Bild als Säulensteher war nicht nur an Architekturelementen und in Mosaiken dargestellt, sondern auch auf den weitverbreiteten Votivgaben. Diese wurden aus Lehm hergestellt, der zuweilen schlecht gebrannt war, und dienten den Pilgern bei

Feierlichkeiten¹¹¹⁴. Der Ruhm des Protostylisten Sim'an inspirierte weitere Asketen, seiner Praxis nachzueifern und sie zu übertreffen. Die asketische Lebensweise eines Säulenstehers ist ausgehend von Tlanissos nicht nur in Nordsyrien, in dem die meisten Stylisten lebten, sondern auch im Nahen Osten, in Kleinasien, Georgien und sogar in Gallien anzutreffen¹¹¹⁵.

Sim'an der Jüngere (* 521, † 592) erlangte ähnliches Ansehen wie sein Namensvetter. Im Alter von 20 Jahren stieg er auf eine Säule auf dem sogenannten *Mons Admirabilis*, dem Wunderberg, ca. 18 km südlich von Antiochia gelegen¹¹¹⁶. Er bewirkte, wie der Protostylit Sim'an, unterschiedliche Wundern an jedem, der zu ihm kam und ihn um seine Hilfe bat. Er heilte Krankheiten und sagte viele Ereignisse voraus¹¹¹⁷. Er hatte eine freundliche Persönlichkeit und zeigte seinen Besuchern sein Mitgefühl, indem er gelegentlich mit ihnen weinte oder sie tröstete. Wie sein Namensvetter verfügte er über rhetorische Fähigkeiten und war streng. Die Gläubigen strömten von nah und fern herbei, darunter waren Arme ebenso wie Fürsten, Christen und Heiden, Syrer und Lahmiden¹¹¹⁸. Zur Heilung verwendete er Ton. Seine Eulogien sind wie diejenigen, die zum Protostylisten Sim'an gehörten, von Hand geformt und gleichen diesen hinsichtlich ihrer Ikonographie. Charakteristisch für ihn waren außerdem auch Eulogien aus Metall¹¹¹⁹.

Die archäologischen Befunde weisen einige Unterschiede zwischen der Architektur des Pilgerzentrums in Qal'at Sim'an und jener des Pilgerzentrums auf dem Mons Admirabilis auf. Zunächst ist letztere oktogonal und ohne Überdachung der Säule des Stylisten errichtet worden. Das Oktogon im Pilgerheiligtum Sim'an des Jüngeren befindet sich im Zentrum eines kreuzförmigen Grundrisses.

Der kollektive Bestattungsplatz des Klosters liegt etwa am gleichen Platz wie in Deir Sim'an. Das Baptisterium befindet sich hingegen bei der Basilika von Sim'an dem Jüngeren nördlich, während es in Qal'at Sim'an östlich der Basilika liegt¹¹²⁰.

Kleine Klöster der Stylisten

Es handelt sich bei den meisten Beispielen um kleine Klöster, meist eine sog. *μάνδρα* (*mandra* = Umzäunung)¹¹²¹, in deren Mitte die Säule des Stylisten stand. Hinzu kamen eine Kapelle, ein Gemeinschaftsgebäude, ein Grab, gelegentlich Zisternen und manchmal eine Öl- oder Weinpresse. Nach Sodinis

1104 Theodoret von Cyrillus, Mönchsgeschichte 26, 163.

1105 Tchalenko, Villages 2, Pl. 82-83.

1106 Sodini, Centre de pèlerinage 351.

1107 Tchalenko vertritt dagegen die Ansicht, dass bereits im Jahr 470 mit dem Bau der gesamten Anlage als wichtiges Pilgerzentrum begonnen wurde. Vgl. Tchalenko, Villages 1, 225-228.

1108 Gemäß den Viten ist die Leiche des hl. Sim'an nach Antiochia gebracht worden, wo er in einem bedeutenden Martyrium beigesetzt wurde. Vgl. Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 31.

1109 Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 34.

1110 Tchalenko, Villages 1, 223-276; Sodini, Quelques données nouvelles 348-368; Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 11-59; Sodini/Biscop, les chevets 276-330.

1111 Evagrius Scholasticus, Kirchengeschichte, L. 1, c. 13, 14.

1112 Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an 17.

1113 Sodini, Quelques données nouvelles 348-352.

1114 Sodini, La terre des semelles 92-101; Sodini, stylites syriens 7.

1115 Peña/Castellana/Fernández, Les stylites 60-67; Eichner, Bischofsviertel von Hadrianopolis 679-688.

1116 Djobadze, Archaeological Investigations 57.

1117 Johannes Moschos, Leimon 117-118.

1118 Van den Ven, La Vie ancienne 1, 210-211; 2, 235-236.

1119 Vikan, Byzantine pilgrimage 27-33; Lafontaine-Dosogne, Itinéraires 170-171.

1120 Djobadze, Archaeological Investigations 59-94; Sodini, Stylites Syriens 15.

1121 Ursprünglich bezeichnet eine Mandra eine Form eines mit einem Zaun versehenen Platzes oder Hofes, in dessen Mitte eine Säule steht, wie die Mandra im Deir Sim'an des Älteren beschrieben wurde. Der Begriff wurde später im 6. Jh. im Sinne eines Klosters gebräuchlich, besonders in syrischen Schriftquellen. Vgl. Delehay, Les Stylites 165.

Einschätzung gehen die im antiochenischen Kalksteinmassiv befindlichen Styliten-Klöster überwiegend auf das 6. Jahrhundert zurück¹¹²². Unter diesen war das Kloster des Yonan im Dorf von Kafer Darian im Ġabel Bariša bekannt¹¹²³. Es besteht aus einer Kapelle, zwei Zisternen und einem viereckigen Bauwerk, das von einer Mauer umgeben ist (Taf. 52a). Die Säule des Styliten stand im rechteckigen Klosterhof, direkt neben einem unterirdischen Felsengrab (Taf. 52b). Nach der Analyse der archäologischen Daten kam Tchalenko zu dem Ergebnis, dass das Bauwerk multifunktional war und als Kapelle im Erdgeschoss, als Krypta im Untergeschoss und als Raum der mönchischen Zusammenkunft in der ersten Etage diente. Die Kapelle ist mit einer rechteckigen Apsis und einem Portalvorbau versehen. Das Kloster wurde wahrscheinlich zu Lebzeiten des Säulenstehers Yonans im 6. Jahrhundert, errichtet¹¹²⁴.

Auf dem Ġabel Srir wurde ein Kloster eines Styliten auf einem paganen Tempel eingerichtet. Die Stylitensäule stand wie üblich im Klosterhof westlich der einschiffigen Kapelle. Die klösterlichen Gebäude sind hier verhältnismäßig breit und im Vergleich zu den anderen Klöstern der Styliten größer¹¹²⁵. Sie ähneln denjenigen, die sich in antiochenischen Klöstern befinden und sowohl Klostermönchen als auch den Pilgern dienen.

Das Kloster von Muşrasraş im Ġabel Wastani entstand um die Säule eines weiteren Styliten mit Namen Simʿān. Außer der Säule des Styliten beinhaltete das dortige Kloster eine kleine Kapelle, die von einer Mauer umgeben ist¹¹²⁶.

Klöster der Styliten als Pilgerziele

In der Regel lagen die Säule und das Kloster der Styliten nicht weit von den antiken Verkehrswegen entfernt. Ein Reisender auf der antiken Straße, die von Antiochia nach Dana und Halkis/Beroea verlief, hätte sich auf einer Strecke von mehr als 10km zwei bis drei Stunden in Sichtweite eines heiligen Styliten befunden und wäre nie mehr als 2,4km entfernt vom nächsten Styliten¹¹²⁷. Die Ansicht eines Menschen auf einer Säule dürfte ihre Wirkung auf Reisende nicht verfehlt haben und muss faszinierend gewesen sein.

Die Klöster der Styliten besitzen gemeinsame Merkmale, mittels derer Archäologen sie leicht als Pilgerorte erkennen

können: Sie verfügten über beeindruckende, riesige offene Plätze, die zum Empfang zahlreicher Pilger um die Säule herum eingerichtet wurden¹¹²⁸.

Das Dorf Telanissos besaß zu Lebzeiten des Protostyliten Simʿān zunächst keine Herberge, in der die Pilger übernachten konnten, sondern sie wurden in Tell ʿAqibrin untergebracht, wo ein Gasthaus zur Verfügung stand¹¹²⁹. Ferner wurden nach dem Jahr 470 weitere Gasthäuser für Pilger errichtet¹¹³⁰. Ein heiliger Weg, an dessen Anfang ein Triumphbogen errichtet wurde, führte aus dem Dorf Telanissos zum Pilgerheiligtum. Er war von Geschäften gesäumt, deren Überreste noch vor dem Triumphbogen sichtbar sind (Taf. 53b). Anhand der Datierung der vor Ort gesammelten Keramikfragmente und der Münzen gehen die Geschäfte auf das 5. Jahrhundert zurück. Hier konnten die Pilger Lampen, Devotionalien oder Votivbilder kaufen, bevor sie zum Heiligtum gingen¹¹³¹. Zwischen dem Baptisterium und dem Martyrion befinden sich Gebäude mit zahlreichen kleinen Kammern, die multifunktional genutzt werden konnten, nämlich als Zellen der Klostermönche oder zur Unterbringung von Pilgern¹¹³².

Ein anderes Beispiel ist das Kloster Deir el-Malik, welches Deir Yohnnan von Bsendlaya genannt wird: Es enthält außer den Überresten der Säule eine zweigeschossige klösterliche Unterkunft, zwei Pressen und eine Herberge, an deren Wänden immer noch Pilgergraffiti sichtbar sind¹¹³³.

Hinweise auf Pilger finden sich auch im Kloster von Kafer Darian: Da sich vor der Stylitensäule ein Gebäude mit einer vorgelagerten Pfeilerreihe und in der zweiten Etage eine Türöffnung befindet, ist anzunehmen, dass hier eine Art von Terrasse angelegt war, die vielleicht aus vergänglichem Material, z. B. Holz, bestand. Tchalenko vermutet, dass die Pilger darauf stehen und mit dem Styliten sprechen konnten¹¹³⁴.

Die Säulen der Styliten wurden von den Gläubigen als Reliquien verehrt. Obwohl die Leiche des Protostyliten Simʿān in einem Martyrion in der Hauptstadt Antiochia beigesetzt wurde, strömten die Menschen immer wieder zu seinem spirituellen Platz, an dem seine einzige und bedeutsame Reliquie, also seine Säule, stand¹¹³⁵. Außer Simʿān dem Jüngeren befanden sich die meisten Säulensteher in der ländlichen Region Nordsyriens. Es ist daher leicht zu verstehen, warum das Pilgern zu Styliten gerade in dieser Region sehr verbreitet

1122 Außer den archäologischen Zeugnissen sind noch viele syrische Styliten anhand der Schriftquellen bekannt, namentlich aus den Briefen der Miaphysiten (567 und 568), beispielsweise Simʿān von Atareb, Paulus von Hamila und Eustathius von Toqad. Vgl. Tchalenko, Villages 1, 171. 278-279; 2, Pl. 50. 88. 184; Peña/Castellana/Fernández, Les stylites 87-100; Sodini, Stylites syriens 10.

1123 Außer dem Kloster des Simʿān des Protostyliten und des Simʿān des Jüngeren ist es in der Forschung meist nicht möglich, die archäologischen Quellen mit den historischen Quellen zusammenzubringen. Das Besondere am Kloster in Kafer Darian ist, dass sowohl die schriftlichen als auch die archäologischen Quellen miteinander kombiniert werden können. Dadurch war es möglich, das Kloster mit dem Namen eines heiligen Säulenstehers bzw. dem Styliten Yonan zu identifizieren. Vgl. Mattern, Villes mortes 120-123; Tchalenko, Villages 3, 70-71.

1124 Tchalenko, Villages 1, 171. 278-279; 2, Pl. 88.

1125 Callot, Christianisation 738-740; Callot/Gatier, Stylites de l'Antiochène 579 Fig. 5.

1126 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JD 64-66; Callot/Gatier, Stylites de l'Antiochène 580 Fig. 9-10.

1127 Schachner, The archaeology of the Stylite 379 Fig. 15.

1128 Tchalenko, Villages 1, 171.

1129 Sodini/Biscop, Travaux à Qalʿat Semʿan 1687 Fig. 12.

1130 Sodini, Centre de pèlerinage 351.

1131 Sodini, Quelques données nouvelles 348; Sodini/Biscop, Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan 19; Sodini, Centre de pèlerinage 352; Pieri, Note d'information 1397-1406.

1132 Sodini/Biscop, Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan 51-56; Riba, Le voyage des pèlerins chrétiens 173.

1133 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 73-74.

1134 Tchalenko, Villages 1, 171. 278-279; 2, Pl. 88.

1135 Sodini/Biscop, Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan 15.

war¹¹³⁶. Der Kirchenhistoriker Evagrius Scholasticus berichtete, dass in den Jahren zwischen 560 und 580 große Feiern zum Namenstag eines Heiligen stattfanden, womit wohl der Protostylit Sim 'ân gemeint war¹¹³⁷.

Heiliges Land

Die bedeutendsten von Eremiten bewohnten Orte Palästinas konzentrierten sich gemäß der historischen Schriftquellen und der archäologischen Befunde in der Wüste Judäa, während die ältesten koinobitischen Klöster sich an den christlichen Pilgerorten befanden. Somit sind beide durch eine eigene Gründungsgeschichte geprägt worden.

Koinobitische Klöster an biblischen Pilgerstätten im Heiligen Land

Das koinobitische Mönchtum im Heiligen Land wurzelt in den zunehmenden Pilgerreisen zu den heiligen Stätten, da die Mönche eine wichtige Rolle bei Aufnahme und Betreuung weltlicher und geistlicher Pilger spielten. Dieser Zusammenhang spiegelt sich eindeutig in Egerias Reisebericht wider. Fast an allen *Loca Sancta*, die sie besuchte, traf sie sich mit heiligen Männern und Frauen, die sie begleiteten und durch die Pilgerreise ihre geistigen und materiellen Wünsche erfüllten. Die Mönche in den Einsiedeleien des Berges Nebo¹¹³⁸ führten die Pilgerin und ihre Begleiter an jeden biblischen Ort und erklärten ihnen die zugehörigen besonderen alttestamentarischen Ereignisse¹¹³⁹. Ein anderes Beispiel für die Rolle der Mönche findet man ferner in der Schilderung von Johannes Rufus, der die mönchische Routine des Petrus von Iberien und seines Gefährten Johannes in Jerusalem beschrieb:

»Da sie beide nun allein an jenem Orte blieben und noch Geld hatten, das ihnen von dem übrig geblieben war, welches sie bei ihrer Abreise (aus Konstantinopel) hatten mit sich nehmen können, wiewohl sie schon das meiste davon überall unter die heiligen Mönche und die Armen verteilt hatten, beschlossen sie mit dem Rest einen guten Handel zu treiben und die Pilger und Armen, welche von allen Seiten zur Anbetung der heiligen Städten kamen, aufzunehmen und zu erquicken.«¹¹⁴⁰

Die archäologischen Zeugnisse bieten ebenfalls Beispiele dafür, dass zahlreiche Klöster diese Aufgabe übernahmen. Dadurch erlebten die Klöster an den biblischen Orten, wie z. B. die Klöster in Galiläa, eine Blütezeit und wurden zum Pilgerort¹¹⁴¹.

Das Kloster von Kursi befindet sich beispielsweise an dem Ort, in dem sich das Heilungswunder eines Mannes, die Befreiung von Dämonen, ereignete¹¹⁴². Es stellt ein interessantes Beispiel für ein Kloster des 4. Jahrhunderts dar¹¹⁴³.

Auf dem Berg Tabor werden drei Kirchen zusammen mit einem Kloster in einem armenischen Text um das Jahr 630 erwähnt. Dieser Text beschreibt nicht nur die Heiligkeit des Berges und die Liturgie des heiligen Ortes, sondern gibt auch eine detaillierte Erzählung über das Leben in diesem Kloster von Kursi und die Beschäftigung der dort lebenden Mönche. Gemäß diesem Text kümmerten sie sich hauptsächlich darum, Pilger zu beherbergen und die liturgischen Aufgaben in den Kirchen durchzuführen¹¹⁴⁴. Bei diesen Klöstern handelt es sich meistens um kleine koinobitische Anlagen, die vermutlich nur kleine Pilgergruppen aufnehmen konnten¹¹⁴⁵.

Die Lage dieser koinobitischen Klöster entlang der Pilgerroute des Heiligen Landes spielte eine bedeutende Rolle für ihre Entwicklung zu Pilgerstätten¹¹⁴⁶.

Dazu gehört auch beispielsweise das Martyrius-Kloster in Ma'ale Adumim. Es besitzt einen für die Reisenden geeigneten Baukomplex, ein Gasthaus, bestehend aus einem Empfangsraum, Ställen, einer Kapelle und vier kleinen Kammern¹¹⁴⁷.

Monastische Siedlungen in der Wüste Judäa

In der Wüste Judäa lassen sich mönchische Siedlungen in zwei Kategorien aufteilen: man unterscheidet zwischen den Fels-Lauren und den aus Mauerwerk errichteten Klöstern, die jünger sind als die Fels-Lauren¹¹⁴⁸.

Der Beginn des Mönchtums in der Wüste Judäa geht auf den Protoeremiten Chariton zurück, der als Vater der Asketen des Heiligen Landes gilt. Durch seine Barmherzigkeit wurden Gottlose und Juden zum Christentum bekehrt. Vor allem aber entschlossen sich viele Menschen, seinem asketischen Leben und seinen Lehren nachzufolgen. Er besaß die Gnadengabe, an jedem Ort, an dem er sich niederließ Kranke heilen zu können. Aus diesem Grund wollten viele an seiner asketischen Lebensweise in der Einsamkeit teilnehmen und ihm

1136 Sodini, *Stylites syriens* 17.

1137 Evagrius Scholasticus, *Kirchengeschichte*, L. 1, c. 13, 14; Sodini, *Stylites syriens* 17.

1138 Der Berg Nebo, mit einer Höhe von 808 m, bietet eine Aussicht in das Jordantal und auf das Tote Meer. Unter diesem Bergnamen sind drei geografische Orte zu unterscheiden: Zum einen der Berg Nebo, heute Ras es-Siyāga, 9 km südwestlich von Hesbon und nordwestlich von Mādaba. Auf ihm steht die Moses-Memorialkirche. Zum anderen die Stadt Nabo, 3 km südöstlich von Ras es-Siyāga. Sie verfügte über zahlreiche byzantinische Ruinen. Als letztes Gabel Nebā, das den alten Namen bis heute besitzt. Vgl. Jes: 15, 2; Jer: 48, 1; Egeria, *Pilgerbericht* 10-12.

1139 Egeria, *Pilgerbericht* 5, 11.

1140 Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* 46.

1141 Egeria, *Pilgerbericht* 15-16; Aviam/Ashkenazi, *Monasteries in Galilee* 559-568.

1142 Mt. 8, 28-33; Mark. 5, 1-20; Luk. 8, 39; Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Sabas* 108.

1143 Tzaferis, *Kursi* 19-22.

1144 Thomson, *Mount Tabor* 27-33.

1145 Aviam/Ashkenazi, *Monasteries in Galilee* 569.

1146 Aviam/Ashkenazi, *Monasteries in Galilee* 568.

1147 Magen, *Monastery of Martyrius* 55-59.

1148 Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 20.

folgen¹¹⁴⁹. Zu Beginn, etwa im Jahre 330, gründete er die 15 Felshöhlen umfassende Laura von Pharan als erste Laura in dieser Gegend. Sie heißt heute Wadi Fara und liegt ca. 9 km in nordöstlicher Richtung von Jerusalem entfernt. Die Laura von Pharan galt als Vorbild der Lauren des Heiligen Landes. Sie dehnt sich auf 30 000 m² aus, wobei Pfade die Felshöhlen, die jeweils 35 m voneinander entfernt sind, miteinander verbinden. Die Laura von Pharan ist eine der kleineren Lauren. Die geringe Anzahl an Zellen zeigt an, dass die Gemeinschaft aus maximal 20 Mönchen bestand¹¹⁵⁰. Später zog Chariton sich aus dieser Laura zurück und richtete ein neues Kloster ein, das aus 35 Zellen, die ca. 20-80 m voneinander entfernt waren, bestand. Y. Hirschfeld setzte es mit dem heute H̱irbet H̱ureitun genannten Ort, etwa 15 km südlich von Jerusalem gelegen, gleich¹¹⁵¹. Der Zustrom vieler Menschen, die Chariton sehen wollten und einen Teil seiner Gnade zu erlangen wünschten, hinderten ihn und seine Jünger daran, ihre eremitische Gesinnung in der Einsamkeit und in der stillen inneren Einkehr auszuüben. Daher wechselte er die Orte immer wieder und etablierte an den jeweiligen Standorten neue asketische Anlagen, nachdem sich viele Brüder um Chariton versammelt hatten¹¹⁵².

In einer Einzelzelle außerhalb der Laura von Pharan, etwa 1000 m westlich, ließ sich Euthymius nieder¹¹⁵³. Von hier aus entwickelte sich seine Laura, die im 5. Jahrhundert als wichtigste klösterliche Anlage des Heiligen Landes galt¹¹⁵⁴. Die kultische Verehrung des Euthymius begann zu seinen Lebzeiten, wie Kyrillos von Skythopolis, der Verfasser seiner Vita, schilderte. Zu ihm kamen nicht nur einzelne Personen von nah und fern, sondern auch Pilgergruppen, darunter Laien, Geistliche, Fürsten und arme Menschen. Angeregt durch seine Tugenden konvertierten viele Heiden zum Christentum. Nach dem Heilungswunder eines sarazenischen Fürstensonnes, einem Nomaden in der Wüste Judäa, durch Euthymius wurde auch der Vater und sein ganzer Stamm von ihm getauft. Anschließend siedelten sie sich neben seinem Kloster an. Jeder, der überirdische Hilfe brauchte, kam nun zu ihm. Der verehrte Euthymius nahm alle mit Vergnügen auf und half ihnen. Beispielsweise bekam eine unfruchtbare Frau aufgrund seiner Fürbitte Nachwuchs. Dank seines Gebetes fiel im Land, das unter der Dürre litt, Regen und die Zisternen

wurden mit Regenwasser gefüllt¹¹⁵⁵. Das Ansehen von Euthymius als ein heiliger Mann kann auch aus seiner Beziehung zu Kaiserin Eudokia abgeleitet werden. Nach seiner Weigerung, nach Jerusalem zu kommen, errichtete sie einen Turm auf dem höchsten Gipfel der östlichen Wüste, ca. 30 Stadien (ca. 6 km) südlich der Laura des Euthymius entfernt, damit sie sich dort niederlassen und seine spirituelle Lehre befolgen konnte¹¹⁵⁶.

Den Schriftquellen ist zu entnehmen, dass die Nähe der Laura des Euthymius zur Pilgerstraße ein wesentlicher Faktor für ihren Erfolg und Wohlstand war. Kyrillos von Skythopolis zufolge unternahm eine große Gruppe von 400 armenischen Pilgern auf dem Weg von Jerusalem zum Jordan einen Abstecher zum Kloster des Euthymius¹¹⁵⁷. Da die Laura des Euthymius eine Herberge in Jerusalem und noch eine weitere in Jericho besaß, sollen sie dort untergebracht worden sein¹¹⁵⁸.

Die Hauptkultstätten des Euthymius-Klosters waren die Kirche, die Grabkapelle und die darunter liegende Krypta. Die Klosterkirche befindet sich im Zentrum der Anlage und grenzt an die östliche Mauer. Sie ist eine dreischiffige Basilika mit einer Länge von 25,4 m und einer Breite von 13,3 m. Sie besitzt drei Eingänge und wird durch zwei Reihen mit jeweils drei quadratischen Pfeilern gegliedert¹¹⁵⁹.

Das wichtigste Element des Klosters ist die Grabkrypta, die das Grab des Euthymius enthielt. Sie schließt ebenso Gräber ein, in denen die älteren Mönche des Klosters beigesetzt wurden. Diese Krypta war das Ziel zahlreicher Pilger, die sie während der byzantinischen Zeit und auch später noch besuchten. Ihre Lage im Klosterzentrum und die zu ihr führenden Korridore weisen auf ihre zentrale Rolle im Klosteralltag hin¹¹⁶⁰.

Das Mönchtum verbreitete sich im Hinterland von Judäa während der spätantik-frühbyzantinischen Zeit von der Laura in Pharan und dem Euthymius-Kloster ausgehend, in drei unterschiedlichen monastischen Lebensformen: als Eremitentum, als Semianachoretentum oder als koinobitische Gemeinschaft und wurde in Felsenanlagen praktiziert. Die wichtigsten Bestandteile einer Fels-Laura sind: eine Kirche, Eremitenzellen und Serviceeinrichtungen. Sie sind durch Pfade miteinander verbunden. Ein Refektorium ist hier nicht belegt¹¹⁶¹.

1149 Leben des Chariton 7, 10.

1150 Hirschfeld, *Monastery of Chariton* 297-299.

1151 Chitty, *Desert a city* 15; Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 23; Hirschfeld, *Monastery of Chariton* 297-300.

1152 Leben des Chariton 11.

1153 Euthymius stammte aus Melitene, dem heutigen Malia in Zentralanatolien, wo er im Alter von 29 Jahren zum Priester ernannt worden war und in einem dort befindlichen Kloster das mönchische Leben erfahren hatte, bevor er in das Heilige Land pilgerte und sich in die an der heiligen Stadt Jerusalem angrenzende Wüste zurückzog. Vgl. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 2-6.

1154 Die archäologischen Forschungen im Kloster des Euthymius fingen in den späten 1920er Jahren an und wurden von D. Chitty geleitet. Anschließend

wurden in den 1970er Jahren die Untersuchungen von G. Meimaris erweitert und zuletzt hat R. Binger-Calderon im Jahre 1987 die Forschungen erneuert. Vgl. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 6-7; Chitty, *Desert a city* 15; Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 22; Meimaris, *Hermitage of St. John the Chozebite* 171-192.

1155 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 10, 22-23. 25.

1156 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 30.

1157 Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Euthymios* 17.

1158 Hirschfeld, *Euthymius and his monastery* 345.

1159 Chitty, *Desert a city* 103; Hirschfeld, *Euthymius and his monastery* 362 Fig. 6. 8.

1160 Hirschfeld, *Euthymius and his monastery* 367.

1161 Hirschfeld, *Judean Desert Monasteries* 18-19.

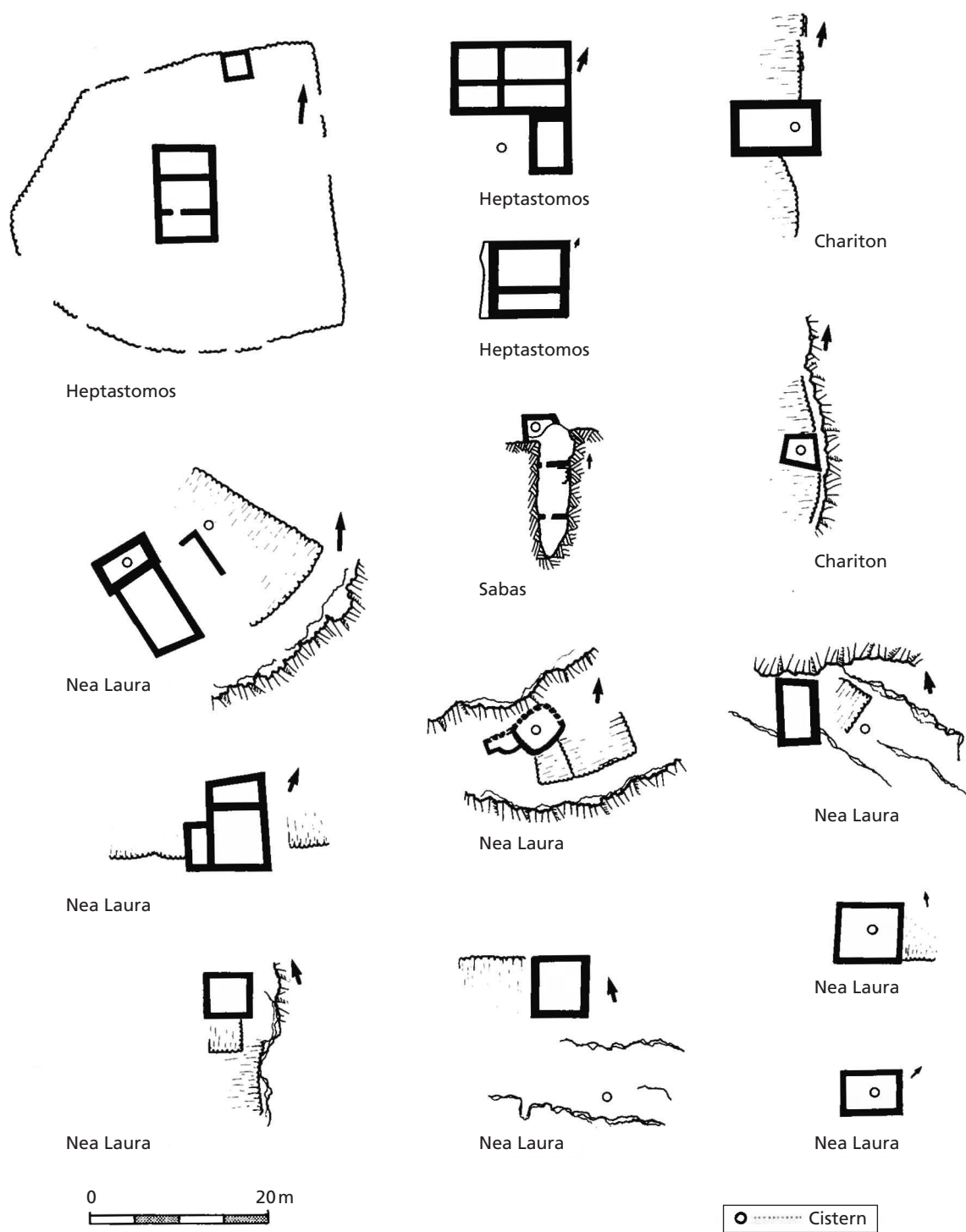


Abb. 70 Grundrisse der Mönchszellen in eremitischen Felsenanlagen in der Wüste von Judäa. – (Nach Hirschfeld, Judean Desert Monasteries Fig. 97).

Architektonisch unterscheiden sich die Felseneremitage im Heiligen Land (**Abb. 70**), insbesondere was die Lauren betrifft deutlich von den Felseinsiedeleien Syriens:

1. Im Heiligen Land wurde nicht die gesamte Eremitage in den Felsen gearbeitet, sondern der Eingang und die Fenster befanden sich in einer gemauerten Wand. Dies war sowohl bei natürlichen als auch bei den künstlich in den Fels gemeißelten Höhlen der Fall, wie z. B. bei dem Kloster des Hl. Georg (Wadi Qelt) und dem Kloster des Sabas¹¹⁶². Die Felseinsiedeleien Syriens sind hingegen ganz in den Felsen gemeißelt.
2. Bei zahlreichen Eremitenbehausungen im Heiligen Land handelt es sich um Felseneremitage mit mehreren Räumen, in denen Mönche und Anachoreten meist außer der Klosterkirche zusätzlich noch über einen privaten Gebetsraum oder eine kleine Kapelle verfügten, wie es z. B. die Eremitage von Johannes dem Hesychasten und das koinobitische Felsenkloster des sogenannten Ed-Deir in der gleichen Region zeigen¹¹⁶³. In Syrien weisen die Eremitage hingegen keinen eigenen Gebetsraum für den Eremiten auf.
3. Die Zellen der Einsiedler in den Fels-Lauren des Heiligen Landes sind einfacher gestaltet und spartanisch ausgestattet. Sie sind durchschnittlich etwa 35 m voneinander entfernt, um Ruhe und Stille für die Eremiten zu gewährleisten. Dazwischen waren Gartengrundstücke angelegt, z. B. im Kloster des Chariton, oder die steilen Hänge und natürlichen Terrassen der Klippen wurden als Gärten genutzt¹¹⁶⁴. Syrische Eremitenklausen befinden sich hingegen dicht nebeneinander und sind im gleichen Felsmassiv meist auf unterschiedlichen Niveaus angelegt.
4. Die Mönchzellen der Lauren im Heiligen Land waren meistens klein, ihre Grundfläche betrug durchschnittlich 23 m². Die Einzelzellen der eremitischen Felsenklöster Syriens sind hingegen noch kleiner, ihre Grundfläche betrug durchschnittlich nur zwischen 9 und 12 m².

Monastische Siedlungen des Heiligen Landes als Pilgerziele

Das Pilgern zu den eremitischen Klöstern des Heiligen Landes weist einige allgemeine Merkmale auf: Über die Taufe von Pilgern liefern die schriftlichen und archäologischen Quellen, die Chariton gewidmet waren, keine Angaben. Eine Ausnahme bildet nur die Euthymius-Vita, die darüber ausführlich an meh-

rerer Stellen berichtet. Allerdings weisen die archäologischen Überreste im Euthymiuskloster kein Baptisterium auf¹¹⁶⁵.

Ein Baptisterium (4,5 m × 9 m), versehen mit einem rechteckigen Taufbecken, befindet sich im Kloster Ed-Deir. Es war von Pilgern gut besucht, worauf die archäologischen Befunde im Ort hindeuten¹¹⁶⁶.

Ferner lagen die meisten Pilgerklöster in der Wüste Judäa an wichtigen Wegverbindungen sowohl zwischen den Städten als auch den Dörfern des Berglandes von Judäa. Eine der wichtigsten Routen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit war die bei Pilgern beliebte Straße, die von Jerusalem über das Bergland Judäa nach Jericho führte¹¹⁶⁷. Abgesehen von der Nutzung des Straßennetzes durch Pilger, konnten die Mönche auf diesem Weg den Reisenden und Pilgern bei Notfällen schnell Hilfe zukommen lassen¹¹⁶⁸.

Eine wichtige klösterliche Fürsorge in den Lauren der Wüste von Judäa war *xenodochein* (griech. das Empfangen von Fremden). Mit diesem Dienst wurden vor allem Jungmönche beauftragt¹¹⁶⁹. Zu ihren Aufgaben gehörte das Betreuen fremder Mönche und Laien und alles, was mit der Verpflegung der Gäste zu tun hatte¹¹⁷⁰. Johannes der Hesychast versah diese Fürsorge zu Beginn seines eremitischen Lebens. Er sollte täglich für die Klosterbesucher kochen und das Essen ins Gästehaus, etwa 1,6 km entfernt, bringen¹¹⁷¹.

Die ältesten Klöster in der Wüste Judäa verfügten auf ihrem Klostergelände nicht über eine eigens für Besucher vorgesehene Herberge. Sie nahmen Besucher nur in ihren Herbergen in Jerusalem und Jericho auf.

Zur Beherbergung seiner weltlichen und mönchischen Besucher kaufte Sabas leerstehende Klausen in einem Kloster westlich der Anastasis-Kirche in Jerusalem und richtete in ihnen eine Herberge für die Besucher seiner Laura ein. Eine weitere Herberge erwarb er in Jericho. Die weltlichen Gäste wurden in diesen Gästehäusern von den Mönchen getrennt¹¹⁷².

Die koinobitischen Klöster und die eremitischen Anlagen, die sich aus den ältesten Lauren entwickelten, bemühten sich, eine eigene Herberge auf dem Klostergelände zu besitzen. Als erstes baute Theodosios über seiner Höhle ein Gästehaus und nahm jeden auf, der zu ihm kam. Er kaufte zwei Esel, die alles trugen, was er für die Bedürfnisse der Besucher beschaffte. Danach begann er, sein Kloster aufzubauen¹¹⁷³. Dieses besaß nicht nur Werkstätten für verschiedene Handwerke, um die Bedürfnisse der mönchischen Gemeinschaft zu decken, sondern auch unterschiedliche Unterkünfte für die verschiedenen Kategorien von Besuchern. Dort gab es eine Unterkunft für

1162 Patrich, Archaeological survey 96-91; Meimaris, Hermitage of St. John the Chozebite 172; Patrich, Saint John 333-335 Fig. 1-2.

1163 Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung 44; Patrich/Arubas/Agur, Desert of Gerasimus 277. 281-287.

1164 Hirschfeld, Judean Desert Monasteries 23. 180.

1165 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Euthymios 5, 15; Von Riess, Das Euthymiuskloster 213.

1166 Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung 46 Abb. 10.

1167 An dieser Verkehrsverbindung befand sich eine Vielzahl der biblischen Pilgerstätten sowie die berühmten mönchischen und eremitischen Pilgeranlagen

Heiligen Land. Beispiele für alt- und neutestamentliche Pilgerorte sind: das Haus der Rahab, das im Jordantal östlich von Jericho gelegene Gilgal, die Ruine von Sodom und Gomorrha und auch die Stelle der Taufe Christi. Vgl. Maraval, Itinéraires 294.

1168 Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung 41.

1169 Kyrillos von Skythopolis, Kyriakos dem Anachoreten 8, 232.

1170 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Sabas 40, 137.

1171 Kyrillos von Skythopolis, Johannes des Hesychasten 6, 207.

1172 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Sabas 31, 123.

1173 Kyrillos von Skythopolis, Theodosios dem Koinobiarchen 3, 243-244.

die fremden Mönche, eine weitere für Laien, eine für Bettler, eine für Obdachlose und eine für die Kranken¹¹⁷⁴. Theodosios kümmerte sich selbst darum, dass jedem Gast seines Klosters für den Rückweg in seine Heimat ein Korb mit Broten und von dem Gekochten, das übriggeblieben war, mitgegeben wurde¹¹⁷⁵.

In den Lauren der Wüste Judäa waren alle Besucher am Samstag und am Sonntag herzlich willkommen. In der Regel nahmen die Einsiedler während der Woche keinen Besucher in ihren Eremitagen auf¹¹⁷⁶. Die Besucher sollten auf ihren vertrauten Eremiten warten, bis er am Samstag oder Sonntag in die Kirche kam. Aus den Hagiographien geht hervor, dass die Eremiten ausnahmsweise auch unter der Woche Besucher bei dringenden Notfällen und nur in Begleitung eines Mönches aus dem Kloster aufnahmen.

Ein schwer kranker Wettkämpfer aus Konstantinopel suchte z. B. das Kloster von Chozeba auf, um Heilung von seiner Krankheit durch den Eremiten Georgios von Chozeba zu erhalten. Da es eilig war, brachte der Vorsteher des Klosters ihn in die Einsiedelei des Eremiten Georgios. Der Klostervorsteher vollzog eine Metanie und erklärte dem Eremiten, warum der Besucher nicht bis zum Samstag oder Sonntag warten konnte und bat ihn um Hilfe für den kranken Mann.

Die Frauen durften die Lauren der Wüste Judäa nicht betreten¹¹⁷⁷. Eine Ausnahme war das Kloster von Chozeba. Der Grund dafür war, dass die Gottesmutter Maria, der die Klosterkirche von Chozeba geweiht war, einer kranken Frau aus Konstantinopel erschienen war. Diese bereiste das Heilige Land in der Hoffnung auf Heilung von ihrer Krankheit. Dank der Erscheinung der Gottesmutter durfte sie das Kloster von Chozeba betreten und im Diakonikon der Kirche übernachten. Sie erhielt somit von der Gottesmutter selbst die Heilung. Dieses Ereignis war der Beginn für den Einlass von Frauen ins Kloster von Chozeba¹¹⁷⁸.

Die Einsiedler des Berges Nebo, 9 km südwestlich von Hesbon und nordwestlich von Mādaba, ließen zu, dass Besucherinnen in Begleitung von Klerikern und Mönchen ihre Einsiedeleien betreten durften. Unmittelbar nach dem Eintritt der Pilgerin Egeria und der sie begleitenden Mönche verrichteten alle Anwesenden, der Eremit und die Gäste, ein Gebet. Am Ende des Besuches schenkte der Einsiedler ihnen seinen Segen und auch Eulogien¹¹⁷⁹. Das Verschenken von Eulogien durch die besuchten Eremiten kommt nur in Egerias Reisebericht an zwei Textstellen vor, nämlich im Bericht über den Berg Nebo und im Bericht über Ḥarran¹¹⁸⁰.

Aus den Hagiographien der Mönchsväter des Heiligen Landes lässt sich der Besuchsablauf folgendermaßen rekon-

struieren: Der Türhüter des Klosters erkundigte sich zuerst nach dem Anlass des Besuchs. Nach der klösterlichen Ordnung richtete er diesen dem Higumen aus¹¹⁸¹. Bei Ankunft an der Eremitage klopfte man an¹¹⁸². Es wird immer betont, dass zu Beginn jeder Begegnung und jedes Besuches eines Altvaters eine Metanie vollzogen wurde¹¹⁸³. Möglicherweise handelte es sich dabei um eine Gebetshaltung, in der man sich tief verneigte, mit der rechten Hand das Kreuzzeichen macht und mit den Fingerspitzen den Boden berührte. Am Ende des Besuchs segnete der Eremit seine Gäste, indem er ein Kreuz auf sie zeichnete, und ließ sie in Frieden gehen¹¹⁸⁴. Bei dieser Behandlung der Besucher lässt sich ein Unterschied zu den Eremiten in Syrien erkennen, von denen keine Hinweise auf eine Metanie durch ihren Besucher überliefert wurde.

Ägypten

Als Entstehungsort des Eremitentums galt in Ägypten die weitgehend vegetationslose Wüste außerhalb des bewässerten Kulturlandes im Niltal und in den Oasen. Obwohl davon ausgegangen werden kann, dass das christliche Mönchtum gleichzeitig und unabhängig voneinander in Ägypten, im syrisch-mesopotamischen Raum und in Kleinasien entstanden ist, waren die ägyptischen Einsiedler im Hinblick auf ihre Wirkungsgeschichte am berühmtesten.

Monastische Siedlungen Ägyptens

Der Beginn des ägyptischen Eremitentums wird mit Antonios als Initiator verbunden. Seine eremitische Gesinnung basierte auf einer individuellen Praxis der streng enthaltsamen und entsagenden Lebensweise in einer Höhleneremitage.

Eine zweite Variante des Einsiedlertums ist die semianachoretische Lebensart, in der der Anachoret für sich allein innerhalb eines Klosters lebte und nach eigenem Rhythmus die asketischen Übungen praktizierte. Er konnte einen Schüler aufnehmen, der ihm einige Arbeiten, z. B. die Vorbereitung des Essens und die Kommunikation mit der Außenwelt, abnahm. Eine hohe Anforderung für den Eremiten war es, die Balance zwischen den alltäglichen Aufgaben und den asketischen Übungen zu bewahren. Dem Schüler wurde durch die Aufnahme bei einem älteren Eremiten das eremitische Prinzip beigebracht¹¹⁸⁵.

1174 Theodoros von Petra, Abba Theodosios 13, 307.

1175 Theodoros von Petra, Abba Theodosios 15, 310.

1176 Theodoros von Petra, Leben des Euthymios 10, 25; Antonios, Georgios von Chozeba 9, 371.

1177 Kyrillos von Skythopolis, Johannes des Hesychasten 22, 220; Kyrillos von Skythopolis, Leben des Euthymios 52, 82.

1178 Antonios, Georgios von Chozeba 1, 408-409.

1179 Egeria, Pilgerbericht 11, 1-5.

1180 Siehe oben zu Julianus Sabas S. 42 Kap. »Die Einsiedlersiedlung von Ḥarran als Pilgerziel«.

1181 Kyrillos von Skythopolis, Leben des Euthymios 56, 84; Antonios, Georgios von Chozeba 13, 378.

1182 Kyrillos von Skythopolis, Kyriakos dem Anachoreten 11, 238.

1183 Antonios, Georgios von Chozeba 15, 361; Kyrillos von Skythopolis, Kyriakos dem Anachoreten 8, 232; Theodoros von Petra, Abba Theodosios 8, 300; Kyrillos von Skythopolis, Leben des Sabas 71, 176.

1184 Kyrillos von Skythopolis, Kyriakos dem Anachoreten 9, 235; 10, 236.

1185 Apophthegmata: Weisung der Väter 499.

Innerhalb einer Anachoretensiedlung, die nach dem Modell einer Laura funktionierte, lebten mehrere Eremiten jeweils mit ihrem Schüler in einer Eremitage. Sie versammelten sich einmal in der Woche in der Kirche zum gemeinsamen Gottesdienst¹¹⁸⁶. Zweck dieses wöchentlichen Treffens war es, außer der gemeinsamen Feier der Liturgie auch die spirituellen Erfahrungen auszutauschen und Fragen und Probleme zu diskutieren¹¹⁸⁷.

Was die bauliche Ausführung angeht, so umfasst die Unterkunft jedes Einsiedlers einer Laura, z. B. in Kellia, ein großes mehrräumiges Gebäude, meist mit Hof und Garten¹¹⁸⁸. Sie wichen dadurch komplett von den Felseinsiedeleien und den Lauren Syriens ab.

Es gibt zwei unterschiedliche Bauweise der Mönchssiedlungen: zum einen gruppieren sich meist in Unterägypten Einzeleremitagen in großen Mönchssiedlungen wie z. B. Kellia, Nitria, Sketis und Pherme, auf einer riesigen Fläche in der Wüste. Dabei handelt es sich um oberirdische Anlagen. Zum anderen sind unterirdische Anlagen überliefert, wie z. B. in Esna in Oberägypten (Abb. 71-72).

Daneben existierten einige eremitische Felsenanlagen, die ursprünglich pharaonische Gräber waren, die in der Spätantike von Eremiten bewohnt und zu Eremitagen umgebaut wurden, wie z. B. die Anlage 26 und 27 von Dra' Abu el-Naga im thebanischen Pauloskloster (Deir el-Bachît) oder das Kloster Deir Abou Hennis¹¹⁸⁹.

Ein weiteres Beispiel dafür ist die Eremitage des Johannes von Lykopolis: In der *Historia Lausiaca* wird überliefert, dass er drei runde Zellen baute und sich darin selbst einmauerte. Neuere archäologische Forschungen haben gezeigt, dass es sich um eine mehrräumige pharaonische Grabanlage handelte, die zu einer Felseneremitage umgewandelt wurde¹¹⁹⁰.

Im Unterschied zu diesen Felseneremitagen zeigt die unterirdische Mönchssiedlung von Esna, dass in jeder Eremitage ein privater Gebetsraum vorhanden war, der in seiner Ostwand eine Rundbogennische aufweist¹¹⁹¹.

Hingegen besaßen z. B. die Eremiten in den Mönchssiedlungen von Kellia und Nitria zusätzlich zu den Oratorien in den Eremitagen auch Kirchen für gemeinsame Gottesdienste.

Im Unterschied zu den syrischen Eremitagen ist in Ägypten eine Entwicklung von besonderen Gebetshäusern sowohl in den Lauren als auch in den Klostereremitagen festzustellen, die für gemeinsam ausgeführte Stundengebete und Psalm-

odien geeignet waren. Es handelt sich bei den Bauten um mehrjochige Räume, die mit Kuppeln versehen sind. Die schmalen Ostseiten enthielten kleine, halbrunde Nischen, die von Pilastern oder Säulchen umrahmt werden¹¹⁹².

Außerdem befindet sich innerhalb der Mönchssiedlungen von Pherme eine eremitische Behausung in Quṣūr Hegeila (abgekürzt QH 39-40), die als Memorial-Bau eingerichtet wurde¹¹⁹³. In der Mitte befinden sich eingelassene Steinplatten, die von Grossmann als Standorte von Betenden angesehen wurden. Da diese mit teppichartigen Dekorationen umrahmten Platten sich in der Bodenmitte eines Nebenraums befinden und daneben eine Küche liegt, ist anzunehmen, dass sie den gemeinsamen Mahlzeiten der Mönche, wie Agape (Liebesmahl), dienten, wobei an dieser Stelle Tische aufgestellt worden seien¹¹⁹⁴.

Ägyptische Eremiten als Pilgerziele

Nach Grossmanns Beobachtungen verfügten die Anachoreten Ägyptens bis zum 5. und 6. Jahrhundert nicht über eigene Herbergen. Daher war es nicht möglich eine große Zahl von Besuchern gleichzeitig zu empfangen, die am Rückzugsort der Anachoreten übernachten konnten¹¹⁹⁵. Jeder Einsiedler empfing einzelne Besucher oder kleine Pilgergruppen in seiner eigenen Behausung, ohne dass sie bei ihm untergebracht waren¹¹⁹⁶.

Die Eremitage Nr. 23 in der Laura in Quṣūr el-Izeila in Unterägypten bestand aus mehreren Räumen, die bloß einen einzigen im Vestibül befindlichen Eingang besaßen, und einem Hof, der von einer niedrigen Mauer umgeben war. Die einzige Tür der Eremitage konnte nur von innen geöffnet werden. Damit die Besucher eintreten konnten, musste der Bewohner dieser Eremitage selbst die Tür öffnen¹¹⁹⁷. Durch den Eingang betrat man ein zweijochiges Vestibül, das über zwei Durchgänge verfügte. Der eine führte in das Innere der Eremitage, der andere war mit der Küche und dem Raum für den Schüler verbunden¹¹⁹⁸. Die Eremitage enthielt auch einen Gebetsraum der durch eine kleine halbrunde Apsisnische charakterisiert wird. Als erster Empfangsraum für die Besucher dürfte der Hof gedient haben, während die Begegnung mit dem verehrten Eremiten wahrscheinlich im Vorraum stattfand. Eine Vielzahl von Besucherinschriften wurde an seinen Wänden hinterlassen¹¹⁹⁹.

1186 Guillaumont, *Aux origines* 157.

1187 Apophthegmata: Weisung der Väter 456. 461. 469. 174-477. 486.

1188 Bridel, *Dialectique de l'isolement* 145-162.

1189 Eichner, Pauloskloster; Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis 161-163.

1190 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 8, 35; Eichner, *Survey* 5-9.

1191 Sauneron/Jacquet, *Les ermitages* 1, Fig. 25.

1192 Grossmann, *Christliche Architektur* 282.

1193 Descœudres, *Aspekte von Pilgerschaft* 265-269 Abb. 5-12.

1194 Eine gemeinsame abendliche Agape wurde von den ägyptischen Mönchen aus verschiedenen Anlässen ausgeübt. Üblicherweise fand sie wöchentlich am Samstagabend bei den Versammlungen der Mönche statt. Deren Ziel ist es, dem geistlichen Austausch und der Pflege der Gemeinschaft unter den Mönchen zu dienen. Eine Agape wurde auch zum Gedächtnis eines gestorbenen Mönchs organisiert. Dafür wurden alle Eremiten derselben Siedlung

und Nachbarn sowie Gäste eingeladen, zusammen Freude und Mitgefühl zu zeigen, weil dieses Ereignis Anlass zu einem brüderlichen Mahl in Glückseligkeit und Heiterkeit gab. Neben der Teilnahme an der Feier der Eucharistie und der Fußwaschung der Gäste gehörte die Teilnahme an dem Liebesmahl der mönchischen Brüder zu den wichtigsten Dingen für jeden ägyptischen Mönch. Vgl. Apophthegmata: Weisung der Väter 77; Grossmann, *Christliche Architektur* 283; Descœudres, *Gemeinschaft* 43-48.

1195 Grossmann, *Christliche Architektur* 255.

1196 Tyrannius Rufinus, *Historia monachorum* 1.

1197 Coquin, *Evolution* 264.

1198 Bridel, *L'architecture* 21-27 Abb. 11.

1199 Palladius von Helenopolis, *Historia Lausiaca* 35, 3; Bridel, *Dialectique de l'isolement* 145-146.

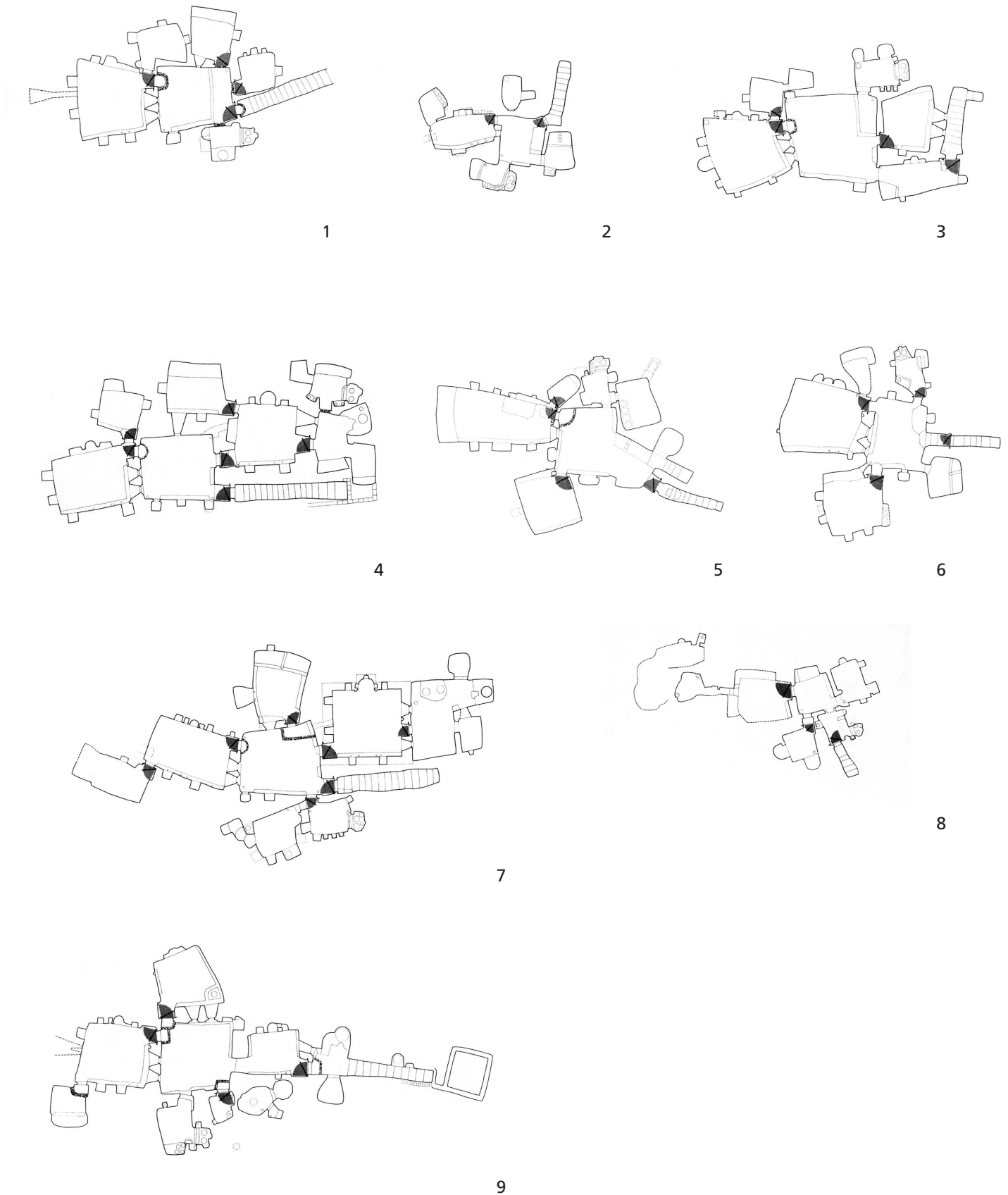


Abb. 71 Grundrisse der Eremitagen von Esna, Ägypten. – (Nach Sauneron/Jacquet, *Les ermitages* Pl. 23).

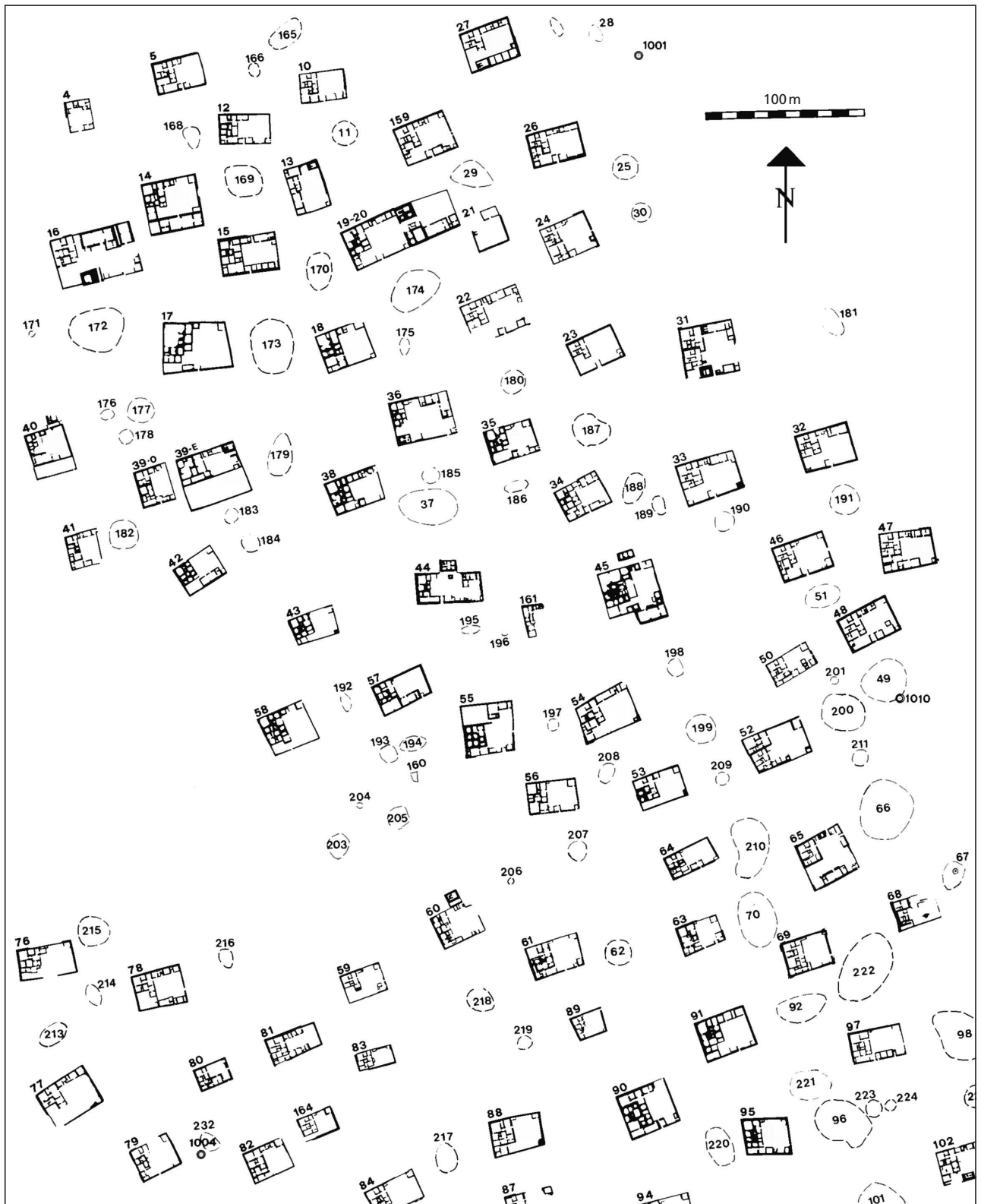


Abb. 72 Nordteil der Mönchssiedlung von Qusūr el-'Izeila, Ägypten. – (Nach Kasser, Site monastique Fig. 43).

Über den Besuch bei den ägyptischen Einsiedlern erfährt man anhand der Besuchsbeschreibungen in der eremitischen Literatur, dass er in den meisten Fällen nach dem gleichen Schema erfolgte¹²⁰⁰. Hierbei fällt auf, dass der Besuch dem eines gewöhnlichen Gastes ähnelte und vom Verständnis des christlichen Konzeptes der Gastfreundschaft geprägt ist.

Nur zwischen dem Besuch eines Geistlichen und dem Besuch eines Laien bei einem lebenden Eremiten scheint es einen Unterschied im Besuchsablauf zu geben. Man stößt daher auf zwei Varianten des Besuchsschemas:

Der Einsiedler selbst nahm seine geistlichen Besucher, Mönche, Asketen oder Kleriker, als Einzelne oder als Gruppe auf. Nachdem sie zusammen ein Gebet verrichtet hatten, wusch der Gastgeber die Füße seiner Besucher. Anschließend trug er eine Rede vor. Zum Schluss nahmen sie eine Speise zu sich¹²⁰¹. In Bezug auf die Fußwaschung besteht ein Unterschied zu den syrischen Eremiten, von denen keine Hinweise auf Fußwaschungen der Besucher überliefert sind.

Zahlreiche Eremiten hielten allerdings zuweilen das Fastengebot beim Empfang eines privaten Besuchers nicht ein, wie in den »Apophthegmata patrum« berichtet wird, während in der »Historia Monachorum« betont wurde:

»Die rechtmäßig gültigen Fastenzeiten, das heißt am vierten und sechsten Tag, dürften nicht gebrochen werden, ermahnte er, außer wegen irgendeiner schwerwiegenden Notwendigkeit.«¹²⁰²

Wollte der Besucher am Ort übernachten, brachte der Einsiedler ihn in seiner Eremitage unter, der Gast und der Gastgeber schliefen sogar in der gleichen Zelle¹²⁰³.

Dieser Besuchsablauf war nicht bei allen Anachoreten Ägyptens gleichermaßen zu beobachten.

Andere Eremiten beschränkten ein Treffen nur auf ein Gespräch, das nicht unmittelbar war, sondern gelegentlich durch ein Fenster hindurch stattfand, oder aber auf einen bestimmten Tag oder eine bestimmte Zeit festgelegt war. Johannes von Lykopolis kommunizierte sowohl mit Geistlichen als auch mit Laien lediglich samstags und sonntags durch ein kleines Fenster¹²⁰⁴.

Über den Besuchsablauf eines Laien bei einem Einsiedler sind nur wenige Details bekannt, da die Erzähler sich mehr mit der Erfüllung der Besucherwünsche, wie beispielsweise der Wundertat einer Heilung, beschäftigten. Allgemein nahmen sie die Besucher, besonders die Laien, nicht gern auf. Ihre Existenz dort lässt sich allerdings durch die Besucherinschriften an den Wänden der Eremitagen, beispielsweise in Kellia, belegen.

Zwei Arten von Besuchern waren nicht erwünscht: sozial hochrangige Personen und Frauen. Wenn diese Besucher dennoch empfangen werden sollten, so mussten sich die Gäste mit den vom Einsiedler geregelten Anforderungen einverstanden erklären. Melania suchte den Anachoreten Pambo mit ihrem Begleiter auf und sprach mit ihm aus weiter Entfernung¹²⁰⁵. Der Einsiedler Johannes in der Thebais-Wüste verbot ebenfalls einer Dame, sich ihm zu nähern¹²⁰⁶. Im Gegensatz dazu habe Makarius der Alexandriner eine adlige Frau aus Thessaloniki, die jahrelang gelähmt gewesen sei, geheilt, indem er sie eigenhändig mit heiligem Öl gesalbt und für sie gebetet habe, wie Palladius betonte¹²⁰⁷.

Palladius erwähnte, dass Melania die Eremiten auf dem Berg der Nitria zu besuchen wünschte und drei Monate dort blieb. An anderer Stelle gab er einen Hinweis darauf, dass sich neben der Kirche der Laura eine Herberge befand¹²⁰⁸. Vermutlich wurde Melania in dieser Herberge untergebracht.

Viele Eremitagen, die einen Andachtsraum für den Eremiten enthielten, entwickelten sich später zu einer Verehrungsstätte. Durch einen Umbau in mehreren Phasen wurden in die Eremitage QH 39-40 in Quşūr Hegeila zwei Memorialanlagen einbezogen. Daher wurde sie als eine mit wichtigen Reliquien versehene Kultstätte betrachtet. Descoedres vertritt die Ansicht, dass in diesem großen Schrein innerhalb der Eremitage die Körper mehrerer Personen beigesetzt waren und dass es sich hier um einen Raum handelte, der für Kommemorationsfeiern diente, d. h., hier soll kein eucharistischer Gottesdienst stattgefunden haben, sondern eine Agape (Liebesmahl)¹²⁰⁹. An den Apsiswänden dieser Gedächtnisstätte hinterliessen die Pilger und Besucher Graffiti¹²¹⁰. Auf ähnliche Weise entwickelte sich Mağaret Sarasat in der syrischen Euphrat-Region von einem Einsamkeitsort zu einer kultischen Verehrungsstätte des dort beigesetzten Eremiten und erlangte dadurch eine ähnliche Bedeutung wie die Memorialanlage in Quşūr Hegeila.

1200 Mossakowska-Gaubert, L'anachorète 167.

1201 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 7, 2; Apophthegmata: Weisung der Väter 499.

1202 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 7.

1203 Apophthegmata: Weisung der Väter 486. 799.

1204 Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca 35.

1205 Palladius, Historia Lausiaca 10.

1206 Tyrannius Rufinus, Historia monachorum 1.

1207 Palladius, Historia Lausiaca 18.

1208 Palladius, Historia Lausiaca 7.

1209 Descoedres, Mönche als Pilger 683-685; Descoedres, Aspekte von Pilgerschaft 268.

1210 Descoedres, Gemeinschaft 48-54.

Ergebnisse und Schlusswort

In der vorliegenden Arbeit wurden elf eremitische Felsenanlagen untersucht, bei denen es sich um neun ältere aus der Forschungsliteratur bekannte Felseinsiedeleien, eine weitere, bisher nicht als eremitische Felseinsiedelei identifizierte Anlage und ein neu entdecktes Felsenkloster in der Wüste von Palmyra handelt.

Zusammen mit fünf weiteren Eremitagen und Eremitensiedlungen bildeten sie die Ausgangsbasis für eine neue und eingehende Untersuchung der syrischen Felseneremitagen und ihres Verhältnisses zum christlichen Pilgern in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit.

Dieses Thema war noch nicht Schwerpunkt einer monographischen Abhandlung und ist daher kaum bekannt. Dementsprechend wurden syrische Felseinsiedeleien auch selten in Untersuchungen zu spätantik-frühbyzantinischen Pilgerorten einbezogen.

Ausgehend von der Erforschung der Felseneremitagen als Pilgerorte beantwortet die vorliegende Arbeit die in der Einleitung gestellten Leitfragen (Kap. Zielsetzung und Methode). Die Ergebnisse werden im Folgenden in drei Unterthemen gegliedert: die Eremiten, die Felseinsiedeleien und das Pilgern.

Die Eremiten der Felseinsiedeleien

Entsprechend der im ersten Kapitel (S. 17-24) gegebenen Definition eines Pilgerziels sind fünf syrische Eremiten während ihrer Lebenszeit sowie die Eremiten einer Eremitensiedlung als verehrte Asketen und Pilgerziele zu betrachten. Die Mehrheit gehörte zur ersten syrischen Einsiedlergeneration aus dem 4. und 5. Jahrhundert. Darunter waren Eremiten, deren Enthaltensamkeitsorte sich in einer natürlichen Höhle (Julianus Sabas, Barlaam und Sim'an der Ältere im Amanus-Gebirge) oder einer gemeißelten Felseneremitage (Dometios und Alexander der Schlaflose) befanden. Das Hauptziel aller war, sich von den Laien, ihren Beschäftigungen und ihren Interessen zu entfernen, um ihr spirituelles Ziel zu erreichen und Gott zu verehren. Außer den Klöstern des Barlaam und des Alexander dem Schlaflosen waren die Rückzugsorte der untersuchten Eremiten als Pilgerziele bisher kaum bekannt. Ihre außergewöhnliche eremitische Lebensart bewegte viele Menschen, sie aufzusuchen. In der vorliegenden Arbeit wurden die beiden folgenden Schwerpunkte untersucht.

Die asketische Lebensweise der Eremiten in den Felseneremitagen

Die hier vorgestellten Eremiten waren ein Vorbild für zahlreiche Nachwuchsmönche. Die Vorbildwirkung ihrer asketischen Übungen liegt gemäß der Schriftquellen vor allem in der strengen Kasteiung und der starken Entschlossenheit. Genügsamkeit und Bescheidenheit beschränkten sich entsprechend ihrer asketischen Lebensweise nicht nur auf die äußere Erscheinung und die Nahrung, sondern auch auf die Aufenthaltsorte und Lebensart. Sie interessierten sich in erster Linie für die Ausübung ihrer Spiritualität und erprobten unterschiedliche Methoden und Instrumente zur Missachtung und Negierung der Bedürfnisse ihres Körpers. Dadurch waren sie in der Lage, die Empathie und die Liebe zu Gott und zu anderen Menschen zu verstärken.

Zu den Eremiten, die besondere spirituelle Übungen vollzogen, lassen sich z. B. die Wanderer und die schlaflosen Eremiten zählen. Ihre Demut verstärkte ihren Ruf und ihr Ansehen bei den Nachfolgern, zog aber auch Menschen von nah und fern an. Diese hofften, an ihrer Lebensweise teilnehmen zu können und die asketische Praxis zu lernen. Obwohl das syrische Eremitentum insgesamt zur individuellen asketischen Lebensweise tendierte, galten die Protoeremiten der Höhleninsiedeleien als Gründer der ersten syrischen Klöster (Julianus Sabas, Sim'an der Ältere im Amanus-Gebirge, Barlaam und Alexander der Schlaflose).

Zwei Einsiedler waren zudem Erfinder neuer asketischer Gesinnungen, wie z. B. der schlaflose Mönch Alexander und der spirituelle Wanderer Julianus Sabas.

Drei der besprochenen Einsiedler (Julianus Sabas, Barlaam und Dometios) wurden überregional verehrt und galten als Heilige, deren Gedenktag in den kirchlichen Synaxarien und Hagiographien genannt wird. Der Eremit Dometios ist ferner zum Märtyrer geworden.

Aufgrund des starken Zustroms vieler Menschen, die Anteil an der göttlichen Segnung erhalten wollten, wechselte z. B. Sim'an der Ältere, Einsiedler des Amanus-Gebirges, mehrfach seine asketische Felsbehauung und zog von der Höhle in der Wüste Halkis in eine andere im Gebirge Amanus. Hingegen nutzte Julianus Sabas diesen Zustrom der Menschen, um mit Schülern zum Berg Sinai zu pilgern.

Die Eremiten spielten eine herausragende Rolle in kirchenpolitischen Fragen und profitierten bei den Christen häufig durch ihr hohes Ansehen. Julianus Sabas beteiligte sich am

dogmatischen Streit der Kirche. Er verließ seinen Einsamkeitsort und ging nach Antiochia zur Unterstützung der Gläubigen gegen Arius und seine Anhänger in der Stadt. Zur Unterstützung der Christianisierung erhielt Barlaam den Auftrag, den heidnischen Zeus-Tempel auf dem Berg Kassios zu einer eremitischen Gemeinschaftsinstitution umzuwandeln.

Die Verehrung der Eremiten durch die Pilger oder Gläubigen

Obwohl sie sich einen Ort weit entfernt von menschlichen Siedlungen aussuchten, konnten die Hilfesuchenden sie trotz des hohen Reiserisikos durch die Wüste in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit erreichen. Denn der Glaube daran, dass man nur bei Gottesmännern, und nicht irgendwo anders, Hilfe erhalten konnte, war stärker als die Furcht vor den Gefahren einer Reise.

Die fünf als Pilgerziele betrachteten Einsiedler, die in der vorliegenden Untersuchung vorgestellt wurden, benahmen sich gegenüber den Besuchern unterschiedlich. Jeder Einsiedler stellte an die Besucher hohe Anforderungen, die zu seinen eremitischen Übungen passten und die sie nicht behindern durften. Auf diese Weise konnte der Besucherstrom begrenzt werden. Akzeptierte man die Anforderungen, so zeigte der Gottesmann Hilfsbereitschaft und teilte die göttliche Segnung aus. Hierbei handelte es sich prinzipiell um einen nicht ritualisierten Besuch und ein sozial übliches Verhalten zwischen einem Gastgeber und seinen Gästen. Beispielsweise deuten literarische Überlieferungen nicht darauf hin, dass die syrischen Eremiten in dieser Epoche eine Taufe durchführten. Sicher aber ist, dass in den mönchischen Texten über ihre Wunder-taten berichtet wurde. Zu ihnen gehören Erzählungen über die Heilung eines oder mehrerer Kranken, die Austreibung von Dämonen etc. Nicht nur zu Lebzeiten bewirkten Eremiten diese Wunder, sondern auch nach ihrem Ableben. In den Schriftquellen wird erwähnt, dass bei zwei Grabstätten von Eremiten, Barlaam und Dometios, ein jährliches Fest, bei dem zahlreiche Wunder geschahen, stattgefunden haben sollen.

Die Felseinsiedeleien

In der Forschungsliteratur sind bisher ca. 42 syrische Felseneremitagen bekannt. Sie befinden sich in den verschiedenen spätantik-frühbyzantinischen Provinzen: Osrhoene, Syria Euphratensis, Syria I, Syria II und Phoenice Libanensis. Die Verteilung der 42 syrischen Felseneremitagen zeigt, dass die Lebensweise der Einsiedler, die in Felsbehauungen wohnten, sich nicht auf eine bestimmte Region konzentrierte, wie bei den Styliten und den Eremiten, die in einem Turm lebten und deren Hauptorte sich in Nordsyrien befinden.

Als Pilgerstätten lassen sich ein aus Mauerwerk errichtetes Kloster und die elf hier vorgestellten eremitischen Felsensiedlungen identifizieren, bei denen der verehrte Eremit meist

nicht bekannt ist. Nur bei zwei Einsiedlerstätten sind ihre Gründer identifiziert: Beim Barlaam-Kloster auf dem Berg Kassios und beim Kloster der Schlaflosen in Qinnasryn bei Šārya.

Zudem konnten zwei lediglich aus den Schriftquellen bekannte Klöster lokalisiert und identifiziert werden. Zum Beispiel wurden das Beit Bassus-Kloster im heutigen Wadi Ḥabis (6. Jh.) und die Ruine von Ġazal nordwestlich von Palmyra mit dem Felsenkloster Deir Zaḡal, das wahrscheinlich zur miaphysitischen Kirche des 6. Jahrhunderts gehörte, wiederentdeckt. Außerdem wurde die spätantik-frühbyzantinische Anlage des Wadi Martahūn untersucht und als eremitische Felsenanlage sowie als Pilgerziel identifiziert.

Da in den elf Felsenklöstern unterschiedliche Belege auf Besuche von Pilgern hindeuten, werden sie in zwei Kategorien unterteilt: Neun Felsenklöster verfügten über aussagekräftige Beweise und entsprechen der im ersten Kapitel (S. 23) gegebenen Definition eines eremitischen Pilgerorts. In zwei Höhleneremitagen, der Ḥarbanuṣ- und der Muḡer el-Mu‘alaqa-Eremitage, sind keine eindeutigen Beweise über Pilgerbesuche zu finden. Da sich beide Orte aber in spätantik-frühbyzantinischen Pilgerzentren befinden, wäre es auch in Bezug auf die Höhleneremitagen möglich, dass hier eine Verehrung der Eremiten durch Pilger stattfand.

Das Barlaam-Kloster und Maḡaret Sarasat entwickelten sich jeweils von einer kleinen Höhleneremitage zu einem eremitischen Felsenpilgerzentrum.

Gesicherte archäologische Befunde in drei Felsenanlagen bieten zudem wichtige Belege dafür, dass es dort eine Pilgertradition von der Antike bis zur frühbyzantinischen Zeit gab. Diese Tradition des Pilgerns ist im Barlaam-Kloster durch die schriftlichen und archäologischen Quellen belegt, während sie im Wadi Martahūn und Muḡer el-Mal‘ab ausschließlich durch die archäologischen Befunde nachgewiesen wurde.

Obwohl die Eremiten versuchten, sich an einem Ort niederzulassen, der fern von der menschlichen Gemeinschaft lag und daher als idealer Rückzugsort für ihre asketischen Zwecke geeignet war, lagen viele der von Pilgern besuchten Felseneremitagen an einer Fernstraße. So befand sich Maḡaret Sarasat beispielsweise am Weg nach Zeugma am Euphrat, Wadi Martahūn an der Straße von Apamea nach Cyrrhus und Maḡaret ez-Zaḡ an der von Antiochia nach Bereoa führenden Straße. Auch Deir Zaḡal lag an einer wichtigen Straßenstation, Centū Putea, an der Handelsroute von Apamea nach Palmyra.

Was den räumlichen Charakter der behandelten Felsenstätten betrifft, so ließen sich von Anfang an verschiedene asketische Anlagen unterscheiden. Es handelt sich zum einen um zwei Höhleneremitagen, die aus natürlichen und gemeisselten Felsräumen bestehen, zum anderen um sechs eremitische, in Felsen gehauene Klöster, die von mehreren Eremiten bewohnt wurden, und schließlich um drei Eremitensiedlungen, die sowohl in den Felsen gemeisselte Höhlenräume als auch gemauerte Gebäude enthielten.

Die syrischen Felseneremitagen und -klöster, die sämtlich in einer Felsenwand liegen, haben eine eigene Architektur entwickelt. Im Gegensatz zu den Felsenklöstern des Heiligen Landes, in denen sich die Fenster und der Eingang meist in einer gemauerten Wand befanden, hat man in Syrien den ganzen Felsenraum gemeißelt.

Die Entwicklung des syrischen Eremitentums erfordert allerdings eine räumliche Erweiterung. Die natürlichen Höhlen, die den Einsiedlern im 4.-5. Jahrhundert genügten, wurde meistens kaum von Menschen verändert. Nur in der Höhleneremitage von Ḥarbanuṣ findet sich eine Steinbank, die neben den Höhleneingang in den Fels gehauen wurde.

Im 5. und 6. Jahrhundert entwickelten sich die Felseinsiedeleien zu größeren Anlagen mit unterschiedlich gegliederten Räumen, in denen sich nicht nur ein Einzeleremit niederließ, sondern eine kleine oder große Mönchsgruppe.

Bei den in der vorliegenden Arbeit behandelten Felseneremitagen lassen sich drei Varianten der eremitischen Lebensweise unterscheiden: die koinobitische Lebensweise, das isolierte Leben als Anachoret und eine Mischform, in der im selben Klosterbezirk eine Gemeinschaft und Einzelanachoreten lebten.

- Zu den einfach strukturierten koinobitischen Felsenklöstern gehörten Qinnṣryn bei 'Šarya (4.-5. Jh.), das Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo (6.-8. Jh.), Muḡer el-Ma'ab (4./5. Jh.) und das Kloster Deir Beit Bassus im Wadi Ḥabis (6. Jh.).
- Die natürlichen Höhlen von Muḡer el-Mu'alaqa und von Ḥarbanuṣ (4.-5. Jh.) sind hingegen Felseneremitagen, in denen ein Anachoret isoliert lebte.
- Maḡaret ez-Zaḡ (5.-6. Jh.), Maḡaret Sarasat (7. Jh.), Bint el-Sultan (6. Jh.), Wadi Martahun (6. Jh.) und Deir Zaḡal (6. Jh.) gehören zu den Mischformen, bei denen ein Teil der Felsenräume von Anachoreten und die übrigen Felsenräume von Koinobiten bewohnt wurden.

Außerdem erforderten die unterschiedlichen eremitischen Lebensformen die Entstehung einer bestimmten Architektur, um den Bedürfnissen der Bewohner, in diesem Fall der Klostermönche, gerecht zu werden. So waren mindestens drei ausgestaltete Felsenräume notwendig, wie es auch bei den aus Mauerwerk gebauten Klosteranlagen üblich war: Wohn- und Gemeinschaftsräume, ein Sakralbereich und eine Begräbnisstätte.

Die Wohn- und Gemeinschaftsräume unterschieden sich je nachdem, ob ein Eremit isoliert oder in einer Klausen innerhalb einer klösterlichen Gemeinschaft lebte.

Bei einem koinobitischen Kloster ist zu unterscheiden, welche Form der Gemeinschaft hier ausgeübt wurde. So weisen die Felsenklöster sowohl mönchische Einzelzellen als auch gemeinschaftlich genutzte Räume auf.

Die Räume der Felseinsiedeleien sind nicht einheitlich verteilt: Während sie in einigen Anlagen wie z. B. in Bint el-Sultan voneinander getrennt sind, befinden sie sich in ande-

ren nebeneinander (z. B. in Qinnṣryn bei 'Šarya und im Wadi Martahun) oder im gleichen Felsmassiv wie in Maḡaret ez-Zaḡ und Deir Zaḡal.

Die gemeinsam genutzten Räume sind meistens zwischen 30 und 40 m² groß und befinden sich in der Regel im Klosterzentrum und nicht weit entfernt von der Klosterkirche. In zahlreichen Felsenklöstern, wie Deir Zaḡal, sind sogar zweiteilige Gemeinschaftsräume erhalten. Die Raumgestaltung weist keine besonderen Charakteristika auf, mit denen sich die Raumfunktion bzw. die konkrete Nutzung bestimmen ließe. Daher lässt sich nur allgemein eine gemeinschaftliche Nutzung als Wohn- und Arbeitsräume der Klostermönche annehmen.

Die Einzelzellen der Felsenklöster weisen bestimmte Charakteristika auf und sehen in den meisten Fällen gleich aus. Es handelt sich in der Regel um einen sehr kleinen Raum, dessen Grundfläche üblicherweise etwa 9-12 m² betrug. Dort praktizierte jeder Eremit seine spirituelle Einkehr und eremitischen Übungen im Lauf der Woche. Die Einsiedlerzellen sind meist einfach gestaltet und nur mit einem Fenster sowie einer Tür und manchmal mit einem Wasserbecken versehen. Ansonsten erhielt der Innenraum keine besonderen Ausstattungen, wie ein Bett oder Bänke.

Was den Sakralbereich in denjenigen Felseinsiedeleien, die von Pilgern besucht wurden, anbetrifft, so wurden einige natürliche Höhleneremitagen wie z. B. Ḥarbanuṣ nur mit einer Wandnische als Gebetsplatz versehen. In den anderen Felsenklöstern wurden Felsenkirchen eingerichtet, deren Grundflächen variieren. Beispielsweise betrug die Grundfläche der Felsenkirche in Deir Zaḡal etwa 25 m², im Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo betrug sie 58 m² und in der Kirche von Maḡaret ez-Zaḡ sogar 68 m². Sie weisen eigene Charakteristika auf. In den meisten Fällen wurde eine einfach dekorierte Felsenkirche bevorzugt, die der Bescheidenheit des asketischen Konzepts entsprach und die der Klostergemeinschaft im gleichen Raum das gemeinsame Beten ermöglichte, ohne durch ein strukturelles Element voneinander getrennt zu werden. Der Kirchengrundriss der hier untersuchten Felseinsiedeleien ist ein einschiffiger, transversaler Raum und weist in der Mitte der Ostwand eine Apsis auf. Er ist, von einem einzigen Sonderfall abgesehen, in der Regel nicht von der Apsis getrennt. Eine Ausnahme stellt die Felsenkirche in Bint es-Sultan dar, in der zwischen Apsis und Kirchenraum Schrankenplatten eingerichtet wurden. Einen weiteren Sonderfall stellt die Kirche in Maḡaret ez-Zaḡ dar, die eine Hauptapsis mit zwei Nebenapsiden aufweist. In den syrischen Felsenkirchen fehlen die Nebenräume, die die Apsis flankieren, stattdessen sind diese durch Wandnischen vertreten.

In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass die klösterliche Felsenkirche dem Versammlungsraum der eremitischen Mönchsgemeinschaft entspricht. Ein Felsenaltar ist in den behandelten Felseneremitagen nicht nachzuweisen, daher liegt die Vermutung nahe, dass es einen Altar aus vergänglichem Material, wie Holz, gab.

Lediglich eine Felsensiedlung, Mağaret Sarasat, verfügt über eine Basilika, die mit einem Ambo versehen ist. Er ist die einzige nachgewiesene Redner-Plattform in den asketischen Felsenanlagen. In anderen Pilgerzentren Syriens findet sich dagegen ein Ambo häufig, wie z.B. in der Kirche von Hauerte.

In einem Pilgerort musste gewährleistet werden, dass eine öffentlich zugängliche Kirche vorhanden war, damit Pilger an den dort stattfindenden Gottesdiensten oder an der Andacht mit den lebenden Gottesmännern des Orts teilnehmen konnten. Das Vorkommen von Taufbecken in den vier untersuchten Felsenkirchen (Mağaret ez-Zağ, Deir Zağal, Hl. Georg-Kloster bei 'Aramo und Wadi Martaḥun) bezeugt ferner die Konversion neuer Christen. Ein oder mehrere Verehrungsobjekte waren in diesen Pilgerorten vorhanden. Zu ihnen zählen beispielsweise die Reliquien eines verehrten Eremiten, die sehr wahrscheinlich in den Wandnischen-Reliquiaren aufbewahrt wurden. Diese finden sich häufig auch in weiteren asketischen Pilgerorten Syriens, so z.B. in den Felsenkirchen von Mağaret ez-Zağ, Bint es-Sultan und Deir Zağal.

Die Begräbnisstätten sind ein wichtiger Bestandteil eines Klosters. In den untersuchten Felseinsiedeleien ist zwischen einer Einzelgruft und einem Gemeinschaftsgrab der Mönche zu unterscheiden. Sie befinden sich meist im Klosterhof wie in Bint es-Sultan, Wadi Martaḥun und Muğer el-Mal'ab oder nahe der Kirche, wie in Deir Zağal und im Kloster von Qinnasryn bei 'Šarya. Bei den Grabformen handelt es sich in der Regel um in den Felsen gehauene Arkosolgräber, bestehend aus einer bogenförmigen Nische, in deren Boden sich eine Aussparung für den Leichnam befindet, wie es in der spätantik-frühbyzantinischen Zeit üblich war. Nur in einem Fall (in R2 des Abschnitts C des Felsenklosters Deir Zağal) sind rechteckige Fußbodengräber, die wahrscheinlich mit Steinplatten abgedeckt waren neben Arkosolgräbern zu finden. Eine weitere Ausnahme stellt die Krypta unterhalb der Barlaam-Klosterkirche dar.

Zusätzlich betrieben einige der als Pilgerorte identifizierten Felsensiedlungen noch weitere Einrichtungen, wie z.B. Versorgungs- und Wirtschaftsräume, Tierställe und Öl- oder Wein-Pressen. Drei Felsenanlagen (Wadi Martaḥun, Deir Zağal und Mağaret Sarasat) besitzen einen oder mehrere Räume, die mit Futtertrögen ausgestattet sind. Sie dienten zur Unterbringung von Besuchern und ihren Tieren. Nur eine einzige Felsenanlage besaß eine eigene Herberge (6. Jh.), die sich in Wadi Martaḥun befindet und die für die Unterbringung der Pilger verwendet worden sein muss.

Abschließend lässt sich kaum erkennen, zu welcher ostkirchlichen Glaubensrichtung die behandelten Felseinsiedeleien, insbesondere im 5. oder 6. Jahrhundert, gehörten. Die archäologischen Befunde der eremitischen Felsenkirchen zeigen in der Gestaltung einer miaphysitischen Kirche keinen Unterschied zur Glaubensrichtung anderer Kirchen. Die

Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensrichtung eines eremitischen Felsenklosters lässt sich allerdings häufig den Schriftquellen entnehmen. Als beste Beispiele dafür sind Deir Zağal und Deir Beit Bassus des Wadi Ḥabis zu nennen.

Das Pilgern zu den Felseinsiedeleien

Unter dem Pilgern zu einem eremitischen Felsenrückzugsort versteht man gemäß der im ersten Kapitel (S. 23) gegebenen Definition die Reise eines Gläubigen zu einer bestimmten eremitischen Felsenanlage, die sich nicht in seiner Gegend oder in seinem Dorf befand. Diese Definition setzt zwei Kriterien voraus. Erstens bezieht sie sich auf die Entfernung zwischen dem Herkunftsgebiet der Pilger und der Lage der Eremitage. Zweitens ist es der Glaube an die Wirkungskraft eines bestimmten lebenden Eremiten, die an dem Ort spürbar wird, an dem er lebte oder an dem seine Reliquien aufbewahrt werden. Die syrischen Kirchenväter in der spätantik-frühbyzantinischen Epoche lieferten die dahinterstehenden theologischen Argumente. Die Eremiten sind lebende Märtyrer, weil sie durch die strenge eremitische Lebensweise den Heiligenschein erhalten. Philoxenos von Mumbuş erklärte, dass ein Mönch ab dem Tag, an dem er in eine Klausur zog, nicht mehr »Mönch«, sondern »*qudūšū*« also Heilig genannt werden soll. Die archäologischen Befunde belegen ebenfalls die Betrachtung des Eremiten als einen lebenden Märtyrer und Heiligen. Durch die Heiligkeit der Märtyrer und auch der Einsiedler ist die Welt vor Dämonen und deren schlechter Wirkung geschützt. Die als lebende Zeugen des christlichen Glaubens bezeichneten Asketen sind auf die gleiche Ebene der Heiligkeit wie die Märtyrer einzustufen. Man durfte sich ihnen daher annähern und von ihnen spirituelle Hilfe sowie Fürsprache erbitten. Diese bevorzugte Pilgerpraxis und Begegnungen mit den Gottesmännern hatten denselben Kirchenvätern zufolge wiederum verschiedene Vorteile, nämlich nicht nur für die Pilger an sich und ihre Angehörigen, sondern auch für die Kirche und die Christen allgemein, denn die spirituellen Erfahrungen, die der Pilger machte, wurde anschließend weitergegeben und die Bekanntheit des Heiligeremiten in seiner Kirche verbreitet.

Die literarischen und archäologischen Quellen ermöglichten es in der vorliegenden Arbeit, die Pilgerreise zu einem syrischen Eremiten, der in einer Höhle oder in einem eremitischen Felsenkloster lebte, zu skizzieren und den Ablauf der Begegnung zwischen dem Eremiten und dem Hilfesuchenden, sei er Laie oder Geistlicher, zu rekonstruieren.

In der spätantik-frühbyzantinischen Epoche galt das Reisefahrnis sowohl bei langen als auch bei kurzen Reisen als hoch. Wilde Tiere, Naturkatastrophen und Räuber sind als größte Gefahren zu nennen, die Pilgerreisende sowie andere Reisende bedrohten. Viele Menschen waren sich dieser Gefahren bewusst und nahmen dennoch die Reise an den Ort, an dem sie Hilfe erhofften, auf sich. In den meisten Fällen stammten

die Pilger aus der Region, d. h. sie hatten eine kurze Reise (von drei bis vier Tagen für Hin- und Rückreise) hinter sich. Nur wenige Pilger verwirklichten hingegen eine lange, überregionale Reise. Zu ihnen zählte die berühmte Pilgerin Egeria, die die Eremiten von Harran besuchte.

Üblich waren zwei Reisemöglichkeiten: entweder zu Fuß, was besonders von den Geistlichen und Mönchen bevorzugt wurde, oder auf Tieren, von denen Esel und teilweise Kamele aus wirtschaftlichen Gründen favorisiert wurden.

Einer der wichtigsten Beweggründe für eine solche Reise war das Streben nach Wunderheilung, die nicht nur für den Pilger selbst gedacht sein konnte, sondern auch für andere Personen oder sogar für ein Tier. Nach der schriftlichen Überlieferung begab man sich z. B. nach dem Versagen der medizinischen Behandlung zu den verehrten Eremiten und nach ihrem Ableben zu ihren Wirkungsstätten. Drei Eremiten sind anhand der Schriftquellen als Wundertäter bekannt: Barlaam, Dometios und Julianus Sabas. Etliche Einsiedler heilten sogar eine bestimmte Krankheit, darunter war Dometios Spezialist für die Genesung der Hüfte.

An zweiter Stelle stand die geistliche Motivation, die meist die zeitgenössischen Asketen und Nachwuchsmönche betraf. Viele junge, aber auch ältere Einsiedler strebten nach der Vertiefung ihrer asketischen und eremitischen Erfahrung, indem sie einen berühmten Eremiten aufsuchten, dessen Ruf sich im gesamten Land verbreitet hatte.

Die Entwicklung des Eremitentums und des Verhältnisses zu den Laien kann man in den Pilgerreisen zu den Felseinsiedeleien verfolgen. Hierbei sind zwei Phasen zu unterscheiden. In der ersten Phase fanden bei der Entwicklung dieses religiösen Phänomens noch keine von der Kirche organisierten Rituale statt. Vielmehr ging es um den Pilgerbesuch einer geistlichen oder nicht geistlichen Person bei einem hochgeschätzten Eremiten in seiner asketischen Felsbehauung. Obwohl das Ereignis von der Erlaubnis des verehrten Einsiedlers abhing, zeigen die beiden Szenarien des Besuchsablaufs einen leichten Unterschied zwischen dem Empfang der unterschiedlichen Gäste durch den Gastgeber. Der Eremit nahm selbst die Asketen oder Geistlichen auf und begrüßte sie, während bei den Laien meist seine Helfer oder Schüler diese Aufgabe übernahmen. Bei dem Eremiten übernachtete kein Gast, egal, ob er ein weltlicher oder geistlicher Mensch war. Gebet, Austausch der spirituellen Erfahrungen, gemeinsame Mahlzeit und Rede des Gastgebers sind die Hauptbesuchselemente für einen geistlichen Gast. Hingegen bestand der Besuch eines weltlichen Gastes nur aus dem Gebet und der Erfüllung seines Wunsches.

Die Eremiten Syriens, Ägyptens und des Heiligen Landes nahmen in ihren Einsiedeleien keine weiblichen Besucher auf. Es wurde ihnen jedoch ausnahmsweise erlaubt, etliche Rückzugsorte in Begleitung eines Seelsorgers – vornehmlich eines Bischofs – zu betreten. Die Pilgerin Egeria konnte z. B. die Felsbehauungen der Eremiten gemeinsam mit dem Bischof von Edessa besuchen.

Das Schema des Besuchs und des Empfangs von Besuchern war generell bei den Eremiten in Syrien, im Heiligen Land und in Ägypten sehr ähnlich. Es gab jedoch auch Unterschiede. Im Vergleich zu den ägyptischen Eremiten sind beispielsweise Fußwaschungen der Gäste oder sogenannte Agapen (Liebesmahle) bei keinem der syrischen Eremiten in den Felseneremitagen nachweisbar. Ebenfalls überliefern die Schriftquellen keine Hinweise darauf, dass Besucher vor den syrischen Eremiten eine Metanie vollzogen, wie es im Heiligen Land üblich war.

In der zweiten Phase des Pilgerns zu den Felseneremitagen zeigen die archäologischen Befunde in den erforschten Felseinsiedeleien und Wirkungsstätten der Einsiedler, dass die Pilger mehr Rituale praktizierten.

Das Vorhandensein von vier Taufbecken in den Felsenklöstern von Magaret ez-Zağ, Wadi Martahun, Deir Zağal und dem Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo untermauert die Hypothese, dass sich konvertierte Gläubige an diesen bevorzugten Felseinsiedeleien taufen lassen wollten.

Ein Reliquiar diente der Aufbewahrung einer Reliquie, die die Hilfesuchenden berühren und an die sie ihre Bitten richten konnten, um Anteil an der göttlichen Gnade zu erhalten. Drei von vier bekannten Reliquiar-Typen in Syrien kommen in diesen Felsenstätten vor. Ein Typus, das Wandnischen-Reliquiar, wurde insgesamt zwölfmal in den asketischen Pilgerstätten Syriens entdeckt. Zwei von diesen befinden sich in den Felsenklöstern Deir Zağal und Bint es-Sultan. Die Schriftquellen überliefern wichtige Hinweise über die individuelle Frömmigkeit und das Verhalten der Gläubigen an den Reliquien ihrer verehrten Eremiten. Zu nennen sind Beten, Weinen und Schreien. Sie hinterließen zudem kleine Zettel, auf die sie Fürbitten und Wünsche aufgeschrieben hatten.

Am Namenstag des Hl. Eremiten fand eine eucharistische Liturgie statt, wie z. B. am Namenstag von Barlaam am 19. Juli und am Namenstag des Dometios am 5. Juli. Außerdem konnte eine »saisonale Messe« für bestimmte Pilgergruppen – Kleriker, Mönche und Laien –, die sich am Gedenktag nicht beteiligen konnten und die den Einsiedler verehrten und seine Fürsprache erbitten wollten, abgehalten werden. Ferner wurde eine Predigt im Rahmen dieses Feiertags gehalten, in der es hauptsächlich um den Eremiten und seine Heiligkeit ging. Darüber berichtet die Homilie Nr. 51 des Bischofs Severus von Antiochia, die sich mit Dometios und seiner Wunderwirkung befasste. Auch der Ambo in der Basilika von Magaret Sarasat diente dem Zweck, eine Predigt zu halten. Zum Gedenktag gehörte außerdem die Verteilung einer gesegneten Eulogie an die Pilger. Unter anderem bezeugt der Brotstempel, auf dessen Fläche sich eine negative Abbildung des Barlaam (12.-13. Jh.) befand, dass man üblicherweise das Brot spendete, um mit besonderen Gebeten und Segnungen bedacht zu werden.

Die Inkubation, die ursprünglich der heidnischen Praxis angehörte, wurde christianisiert und in den christlichen Pilgerstätten sowie klösterlichen Felseneremitagen, z. B. in der

Kirche des Dometios, im Kloster von Muġer el-Mal'ab, in Maġaret ez-Zaġ und in den Felshöhlen von Wadi Martahun ausgeübt. Die Gläubigen, die den verstorbenen Eremiten verehrten, z. B. Christen und auch Juden, sowie Junge und Ältere, übernachteten am verehrten Reliquiar, das in einem benachbarten Raum der Kirche aufbewahrt wurde, in der Hoffnung auf ein Heilungswunder.

Die Pilger hinterließen epigraphische Spuren an den Wänden der Felseneremitagen. Hierfür finden sich unterschiedliche Gründe: sie dienten z. B. als literarischer Beleg für ihre Anwesenheit am Ort, aber auch als Ausdruck ihrer Dankbarkeit oder als Bitte für kontinuierliche Fürsprache.

Zwei Arten von epigraphischen Spuren wurden in den Felseneremitagen gefunden. Zum einen wurden gekritzelte Inschriften in unterschiedlichen Sprachen verfasst. Am häufigsten kommen Fürbitten vor, von denen eine erstmalig auf Arabisch im Kloster Deir Zaġal zu sehen ist. Zwei Pilgernamen sind durch diese Texte nachgewiesen. Mariana verewigte ihren Namen anhand einer Inschrift an den Wänden der Klosterkirche des Hl. Georg bei 'Aramo und Hilia bin Sa'ab pilgerte zum Kloster Deir Zaġal und stiftete dort den Mörtel, wie er in seiner Inschrift erwähnte. Abgesehen davon sind sechs weitere Pilger zu den hier untersuchten Felseneremitagen aus den literarischen Quellen bekannt: die Pilgerin Egeria, die Mönche Daniel und Mari, der Bischof Akakios, der Abt Asterius und die Mutter des Bischofs Theodore.

Zum anderen finden sich Graffiti mit vielfältigen Themen. Darunter sind das Kreuz, Einzelgraffiti oder kombinierte Illustrationen, bestehend aus einem Kreuz mit menschlichen oder tierischen Figuren. Das Vorkommen dieser Graffiti spiegelt prinzipiell den Glauben ihrer Verfasser wider, deren Interpretation jedoch nur mittels der schriftlichen Überlieferungen der asketischen Lebensweise möglich ist.

Pilgerziele in den asketischen Felseinsiedeleien Syriens, des Heiligen Landes und Ägyptens waren vor allem die Klosterkirche, die Zelle eines verehrten Eremiten und in den meisten Fällen die klösterlichen Bestattungsanlagen, wie z. B. das Gemeinschaftsgrab im Kloster Muġer el-Mal'ab, das Einzelgrab im Hof des Klosters Bint es-Sultan und die Krypta im Barlaam-Kloster.

Zum Schluss lässt sich sagen, dass die untersuchten syrischen Felseneremitagen als spirituelle Einsamkeitsorte der Eremiten und Ziel der Pilger Besonderheiten aufweisen. Sie zeigen im Vergleich zu anderen asketischen Pilgerorten Syriens und Vorderasiens Unterschiede hinsichtlich der Räumlichkeiten und der eremitischen Lebensweise. Allerdings ist das jeweilige Verhältnis zu den Pilgern ähnlich.

Tabellen 1-3



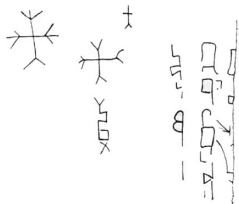


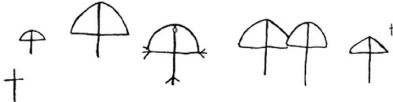


Moderner Name	Antiker Name	Verehrter Heiliger	Topographische Lage	Antike Verkehrsverbindungen	Bestandteile der Felseinsiedeleien	Begräbnisstätte
Bint es-Sultan			Nordsyrien		Felseinsiedelei: mehrere Bezirke	Einzelgrab
Deir Wadi Ḥabis	Deir Beit Bassus		Nordsyrien		Felsenkloster: ein Bezirk	Grabraum
Ḡazal	Deir Zaḡal		nordwestlich von Palmyra	Handelsroute Apamea – Palmyra	Kloster, aus Mauerwerk errichtete Gebäude und Felsenräume	Felsengräber
Ḥarbanuṣ			Nordsyrien		Felshöhle	
Kloster des Hl. Georg bei 'Aramo			nördlich von Latakia		Felsenkloster	
Maḡaret Sarasat			Euphrat-Region	Weg nach Zeugma am Euphrat	Felsenanlage: mehrere Bezirke	Felsengräber
Muḡr el-Mu'allāqa			Nordsyrien		eine Höhle	
Muḡr el-Mal'ab			Nordsyrien		Felsenkloster	Grabraum
Qinnasryn bei Ṣarya		Alexander der Schlaflose	Euphrat-Region	Fernstraße	Felsenkloster	Felsengräber
Wadi Martaḥun			Nordsyrien	Verbindungsstraße Apamea – Cyrrhus	Felseinsiedelei und aus Mauerwerk errichtete Herberge	Felsengräber
Maḡaret ez-Zaḡ				militärische Straße Antiochia – Beroea	Felseinsiedelei	

Tab. 1 Syrische Felseinsiedeleien als Pilgerziele. (Fortsetzung rechte Seite)





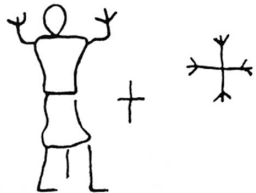

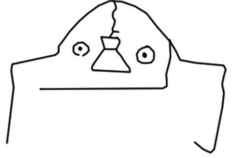
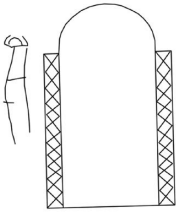

Wohn- und Gemeinschaftsräume	Gebetsbereich	Kirchliche Glaubensrichtung	Spuren der Pilger	Verehrte Objekte	Infrastrukturen für Pilger
gemeinschaftliche Felsenräume + mehrere Einzelklausen	Felsenkirche		Graffiti	Nischenreliquiar	
gemeinschaftliche Felsenräume	Wandnische	Miaphysitische Kirche	Inschrift (Syr. + Armenisch)		
gemeinschaftliche Felsenräume + Einzelklausen	Felsenkirche	Miaphysitische Kirche	Graffiti + Inschrift (Arab.)	Taufbecken, Nischenreliquiar	Felsenställe
Einzelklausen	Wandnische				
	Felsenbasilika		Graffiti	Taufbecken	
gemeinschaftliche Felsenräume + Einzelklausen	Basilika + Ambo		Graffiti		
Felsenräume	Felsenkirche		Inschrift (Syr.) + Graffiti		Inkubationsraum
gemeinschaftliche Felsenräume	Felsenkirche		Graffiti	Reliquiare	
gemeinschaftliche Felsenräume + gemeißelte Höhlen	Felsenkirche		Graffiti	Taufbecken	Herberge
gemeinschaftliche Felsenräume + Einzelklausen	Felsenkirche			Taufbecken, Sarkophage	Inkubationsraum

Pilgername/ Identität	Herkunftsgebiet	Eremit	Besuchte Felseinsiedelei	Pilgerwunsch	Praxis
Mutter des Bischofs Theodoret von Cyrrhus	Antiochia	Sim'an der Ältere, Einsiedler des Amanus-Gebirges		spiritueller Rat	Gebet
ein Jude	unbekannt	Dometios		Heilungswunder	Inkubation
Hilia bin Sa'ab	unbekannt		Deir Zağal		Stifterinschrift
Egeria	Spanien		Einsiedlerkolonie von Ḥarran	Gebet	spirituelles Gespräch mit den Einsiedlern
Akakios, Bischof von Beroea	Beroea	Julianus Sabas	Julianus Sabas-Höhlenkloster	Unterstützung bei kirchlichem Streit	
Asterius, Abt des Klosters von Ġinderis	Ġinderis bei Antiochia	Julianus Sabas	Julianus Sabas-Höhlenkloster	Unterstützung bei kirchlichem Streit	
Mönch Daniel	Amid	Julianus Sabas	Julianus Sabas-Höhlenkloster	Gebet	Gespräch mit den Mönchen
Mönch Mari	Amid	Julianus Sabas	Julianus Sabas-Höhlenkloster	Gebet	Gespräch mit den Mönchen
Mariana	unbekannt		Hl. Georg-Kloster bei 'Aramo	Gebet	Inschrift

Tab. 2 Identität der Pilger zu den syrischen Felseinsiedeleien.

Nr.	Beschreibung	Felseinsiedeleien	Zeichnung
1	Syrische Inschrift mit einem durchkreuzten Quadrat	Muğr el-Mal'ab, R1	
2	Zwei Kreuze und syrische Inschrift, bestehend aus zwei Worten	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
3	Drei Kreuze mit gegabelten Hasten; syrische Inschriften, bestehend aus einem einzelnen Wort und einem dreizeiligen Text	Muğr el-Mal'ab, R1	
4	Griechisches Kreuz	Deir Ġazal, Abschnit A, R2	
5	Neun griechische Kreuze, deren Hasten gegabelt sind	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
6	Sechs Kreuze; von fünf sind die Hasten durch einen Bogen verbunden	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
7	Griechisches Kreuz, dessen Hasten durch einen Bogen verbunden sind und dessen Längshaste in einem Kreis endet	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
8	Lateinisches Kreuz, dessen Hasten durch einen Bogen verbunden sind. Von den Hasten hängt Schmuck herab. Kurze syrische Inschrift	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	

Tab. 3 Pilgergraffiti an den Wänden der untersuchten Felseinsiedeleien Syriens. (Fortsetzung rechte Seite)

Nr.	Beschreibung	Felseinsiedeleien	Zeichnung
9	Lateinisches Kreuz, dessen Hasten durch einen Bogen verbunden sind. Ein Bogen verbindet die rechte Querhaste mit der Längshaste. Von den Hasten hängt Schmuck herab	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
10	Lateinisches Kreuz auf einem dreifach gestuften Sockel. Die Hasten sind mit einem Bogen verbunden und mit Schmuck behängt	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
11	Lateinisches Kreuz auf einem doppelt gestuften Sockel. Die Längshaste ist in der Mitte geteilt. Die Hasten sind mit einem Bogen verbunden und mit Schmuck behängt	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
12	Kreuz unter einem Bogen und darüber ein kleines Kreuz	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
13	Menschliche Figur mit Kreuzen, eines davon mit gegabelten Hasten	Muğr el-Mal'ab, R4 (Grabraum)	
14	Oben rechts ein gehörntes Tier, das ein Kreuz ergreift; im Bild weitere ähnliche Tiere, die einzeln oder in Gruppen stehen	Deir Zağal, Abschnitt B, R9 (Klaue)	
15	Die Linien stellen eventuell ein Gebäude mit Wandnische dar, darin eingeschlossen zwei Kreise mit einem Punkt in der Mitte und eine geometrische Form an einer Zickzacklinie	Qinnsryn bei 'Šarya, Bezirk II	
16	Eventuell Raum oder Raumeingang von einem sich überkreuzendem Muster flankiert. Links davon eine menschliche Figur mit Stab	Qinnsryn bei 'Šarya, Bezirk II	
17	Ein Reiter in Militärkleidung auf einem zum Kampf gerüsteten Pferd	Mağaret Sarasat, Bezirk III, R4	

Verzeichnis der Abkürzungen

Zusätzlich zu den in den »Byzanz zwischen Orient und Okzident: Veröffentlichungen des WissenschaftsCampus Mainz – Stand 2013« festgelegten Abkürzungen wurden die folgenden verwendet:

AAAS	Annales Archeologiques Arabes Syriennes	LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie, Allgemeine Ikonographie (Freiburg)
AAES	Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900, New York 1903-1930.	LIMC	Lexicon Iconographicum mythologiae classicae
ACH	Antike und Christentum	MSAC	Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève
Anboll	Analecta Bollandiana	MUSJ	Mélange de l'université de Saint Joseph
AnTard	Antiqué Tardive	OC	Oriens Christianus
Archeo-AlpMed	Archeologia delle Alpi e del Mediterraneo tardoantico e medievale	OCA	Orientalia Christiania Analecta
ASLAEME	Archaeological Studies om Late Antiquity and Medieval Europa	OS	L'Orient Syrien
BAH	Bibliothèque Archéologique et Historique	PAES	Publications of the Princeton University Archeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909, Leyden 1907-1947
BAT	Bibliothèque de l'antiquité et tardive	PAM	Polish Archaeology in the Mediterranean
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana	PG	Patrologia cursus completus
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca	PL	Patrologia latina
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis	PO	Patrologia Orientalis, R. Graffin / F. Nau (Hrsg).
BOO	Byzanz zwischen Orient und Okzident	PS	Patrologia Syriaca
BSPF	Bulletin de la Société Préhistorique française	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
CahArch	Cahiers Archéologiques	RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
CRAI	Comptes rendus des seances de l'année de l'Académie des inscriptions et belles-lettres	ROC	Revue de l'Orient Chrétien
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium	RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae	SBF	Studium Biblicum Franciscanum
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie	SC	Sources Chrétiennes, Paris
DaF	Damaszener Forschungen	SLAEI	Studies in Late Antiquity Early Islam
DOP	Dumbarton Oaks Papers	SOCC	Studia Orientalia Christiana, Collectanea
ECA	Eastern Christian Art in its Antique and Islamic Contexts	SubsHag	Subsidia Hagiographica
IGLS	Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie	TH	Théologie Historique
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum	TM	Travaux et Mémoires
JRS	The Journal of Roman Studies	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
JTS	The journal of theological studies	ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
LA	Liber Annuus		

Bibliografie

Quellen

- Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte. Übers. von J. Rolfe (London 1950).
- Antoine, Syrische Vita des Sim'ān der Styliten: Vie et conduite du bienheureux Syméon le Stylite. In: A.-J. Festugière (ed.), Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Avec un commentaire archéologique sur l'Antiochikos par R. Martin. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 194 (Paris 1959) 493-506.
- Antonios, Georgios von Chozeba: Leben des hl. Georgios von Chozeba von seinem Jünger Antonios von Chozeba. In: Kyrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 359-405.
- Aphrahat, Unterweisungen: Aphrahat, Unterweisungen. Aus dem Syrischen übers. und eingel. von P. Bruns. Fontes Christiani 5,1-2 (Freiburg u.a. 1991).
- Apophthegmata: Weisung der Väter: Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Übers. von B. Miller. Sophia Quellen östlicher Theologie 6 (Trier 102012).
- Athanasius der Große, Vita Antonii: Athanasius von Alexandrien, Leben des Antonius. Eingel. übers. und komm. von P. Gemeinhardt. Fontes Christiani 69 (Freiburg, Basel, Wien 2018).
- Basilius der Große, kurzgefasste Vorschriften: S. Basilii Magni, Regulae brevius tractatae. PG 31 (Paris 1885) 1051-1321.
- Basilius von Seleukeia, Leben und Wundertat der hl. Thekla: Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean, Saint Georges. Übers. u. komm. von A. J. Festugière. Collections grecques de miracles (Paris 1971) 33-82.
- Callinicos, Hypatios: Callinicos, Vie d' Hypatios. Übers. G. J. Bartelink. SC 177 (Paris 1971).
- Chronicon Edessenum: Chronica Minora. Übers. von I. Guidi. CSCO Scriptores Syri 2 (Louvain 1955).
- Chronicon Paschale: Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum 1-2. Ed. L. Dindorfius. CSHB (Bonnae 1832).
- Chronik von Seert: Chronique de Seert, Histoire nestorienne 2. Übers. von A. Scher / R. Griveau. PO 13,4 (Paris 1919) 433-639.
- Didaskalia: Syrische Didaskalia. Übers. von H. Achelis / J. Flemming. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2; Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur N.F. 10=25,2 (Leipzig 1904).
- Egeria, Pilgerbericht: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert). Hrsg. u. übers. von H. Donner (Stuttgart 2002) 68-133.
- Ephrām, Hymni et Sermones: Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones 3. Übers. von Th. J. Lamj (Mechliniae 1889).
- Evagrius Scholasticus, Kirchengeschichte: The ecclesiastical history of Evagrius Scholasticus. Übers. u. eingel. von M. Whitby. Translated text for historians 33 (Liverpool 2000).
- Gregor von Tours, Martyrs: Grégoire de Tours, Le livre des martyrs, Œuvres complètes 5. Übers. von H. L. Bordier. Les Sources de l'histoire de France (Clermont-Ferrand 2003).
- Herodot, Historien: Herodot, Historien. Übers. von A. Horneffer, neu hrsg. und erl. von H. W. Haussig. Mit einer Einleitung von W. F. Otto (Stuttgart 41971).
- Hieronymus, Vita Malchus von Syrien: S. Eu. Hieronymus, Trois vies de moines: (Pauls, Malchus, Hilarion). Hrsg. von E. M. Morales, übers. von P. Leclerc. SC 508 (Paris 2007).
- Johannes Moschos, Leimon: Joannis Moschi, Leimon. Pratum spirituale. PG 87 (1860) 2846-3115.
- Johannes Rufus, Plerophorien: Jean Rufus, Évêque de Maïouma. Plérophories c'est-à-dire témoignages et révélation (contre le Concile de Chalcédoine). Version syriaque et traduction française. Hrsg. von F. Nau. PO 8,1,36 (Paris 1982).
- Johannes Rufus, Vita Petrus des Iberers: Petrus der Iberer, Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts: Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie. Hrsg. u. übers. von R. Raabe (Leipzig 1895).
- Johannes von Damaskus, Barlaam and Ioasaph: John Damascene, Barlaam and Ioasaph. Übers. von G. R. Woodward / H. Mattingly. The Loeb classical Library (London 1953).
- Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte: Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Aus d. Syr. übers., mit einer Abhandlung über die Trithemien von J. M. Schönfelder (München 1862).
- Johannes von Ephesus, Viten der östlichen Heiligen: Lives of the Eastern Saints 1. Syriac text ed. and transl. Hrsg. von E. W. Brooks. PO 17,1 (Paris 1923).
- Josua Stylites, Chronik: Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Hrsg. u. übers. von P. Martin. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 6 (Leipzig 1876).
- Ignatius von Antiochia, Briefe: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne: Lettres. Martyre de Polycarpe. Texte grec, introduction, et traduction et notes. Hrsg. von P.-Th. Camelot. SC 10 (Paris 41969).
- Itinerarium Burdigalense: Der Pilger von Bordeaux (333): Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert). Hrsg. u. übers. von H. Donner (Stuttgart 2002) 35-67.
- Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie: Claudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie: Griechisch-deutsch; Einleitung, Text und Übersetzung, Index 1-2. Hrsg. von A. Stückelberger / G. Graßhoff unter Mitarb. von F. Mittenhuber (Basel 2006).
- Leben des Chariton: Leben des hl. Chariton. In: Kyrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Hei-

- ligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 259-288.
- Kyrrillos von Skythopolis, Leben des hl. Euthymios des Großen: Leben des hl. Euthymios des Großen. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 11-92.
- Leben des Sabas: Leben des hl. Sabas des Geheiligten. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 93-202.
- Leben des Johannes des Hesychasten: Leben des hl. Johannes des Hesychasten. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 203-224.
- Leben des Kyriakos des Anachoreten: Leben des hl. Kyriakos des Anachoreten. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 225-240.
- Leben des Theodosios des Koinobiarchen: Leben von Abba Theodosios dem Koinobiarchen. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 241-248.
- Liber Graduum: Liber Graduum e cod. Syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis. Hrsg. von M. Kmosko. PS 1,3 (Parisiis 1926).
- Malalas, Weltchronik: Malalas, Weltchronik. Übers. von J. Thurn / M. Meier. Bibliothek der griechischen Literatur 69. Abteilung Byzantinistik (Stuttgart 2009).
- Melania die Ältere: Vie de Sainte Mélanie. Texte grec, introd., trad. et notes. Hrsg. von D. Gorce. SC 90 (Paris 1962).
- Michael der Syrer, Weltchronik: Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199) 2. Hrsg. u. übers. von J. B. Chabot (Paris 1901).
- Maximos, Kosmas und Damian: Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean, Saint Georges. Übers. u. komm. von A. J. Festugière. Collections grecques de miracles (Paris 1971) 84-213.
- Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca: Palladius von Helenopolis, Historia Lausiaca, Geschichte aus dem frühen Mönchtum. Griechisch-Deutsch. Übers. von A. Hübner. Fontes Christiani 67 (Freiburg u.a. 2016).
- Peutingersche Tafel: Die Peutingersche Tafel. Neudruck der letzten von Konrad Miller bearbeiteten Auflage einschließlich seiner Neuzeichnung des verlorenen 1. Segments mit farbiger Wiedergabe der Tafel, sowie kurzer Erklärung und 18 Karteiskizzen der überlieferten römischen Reisewege aller Länder (Stuttgart 1962).
- Philoxenos von Mumbuğ, Der Brief: La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique. Übers. von F. Graffin. OS 6 (Paris 1961).
- Plinius' Kleine Reiseapotheke: Plinius' Kleine Reiseapotheke. Übers. von Kai Brodersen (Stuttgart 2015).
- Schroeder, Epigraphisches: P. Schroeder, Epigraphisches aus Syrien. ZDMG 38 (Leipzig 1884) 530-534.
- Severus von Antiochia, Die Kathedralen Homilien: Sévère d'Antioche, Les Homiliae cathedrales de Sévère d' Antioche. Homélies LXXVIII à LXXXIII. Übers. von M. Brière. PO 97 (2,20) (Paris 1927).
- Die Kathedralen Homilien: Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélies LXXXIV à XC. Übers. von M. Brière. PO 112 (23,1) (Paris 1931).
- Homilie 51: Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélies XLVI à LI. Übers. von M. Brière / F. Graffin. PO 165 (35,1) (Turnhout 1969) 89-98.
- Homilie 55: Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélies LII à LVII. Übers. von R. Duval. PO 15 (4,1) (Paris 1906) 66-72.
- Homilie 57: Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélies LII à LVII. Übers. von R. Duval. PO 15 (4,1) (Paris 1906) 83-94.
- Sozomenos, Kirchengeschichte: Sozomène, Histoire ecclésiastique. Übers. von A. J. Festugière / B. Grillet. SC 495 (Paris 2005).
- Theodor von Mopsuestia, Katechetische: Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien. Übers. und eingel. von P. Bruns. Fontes Christiani 17 (Freiburg i. Br. u.a. 1995).
- Theodoret von Cyrillus, Graecarum: Theodoret de Cyr, Graecarum affectionum curatio. Übers. von J. L. Schulze. PG 83,8 »De Martyribus« (1864) 898-924.
- Kirchengeschichte: Theodoret de Cyr, Histoire ecclésiastique. Ed. P. Canivet. SC 530 (Paris 2009).
- Mönchsgeschichte: Theodoret von Cyrus, Mönchsgeschichte. Übers. von K. Gutberlet (München 1926).
- Therapeutik: Théodoret, Thérapeutique des maladies helléniques. Übers. von P. Canivet. SC 57,1-2 (Paris 1958).
- Theodoros von Petra, Abba Theodosios: Ausführliches Leben des hl. Theodosios von Theodoros v. Petra. In: Kyrrillos von Skythopolis, Die heiligen Mönchsväter von Palästina. Übers. und hrsg. vom Heiligen Kloster Johannes' des Vorläufers, Chania, Kreta (Nauen 2009) 289-348.
- Tyrannius Rufinus, Historia monachorum. Übers. von E. Schulz-Flügel. Weisungen der Väter 19 (Ulm 2014).
- Vitae Patrum: Vitae Patrum: Historiae eremiticae libri decem. PL 73 (1849).
- Vita des Alexander: Vie d'Alexandre l'acémète. Hrsg. u. übers. É. G. M. J. de Stoop. PO 30 (6,5) (Paris 1971) 645-701.
- Vita des Marcellus: Vita et conversatio sancti patris nostri et archimandritae Marcelli. PG 116 (1891) 706-738.
- Yaqt al-Hamawi, Mu'djam al-buldan: Jacut's Geographisches Wörterbuch. Aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford 2. Hrsg. von F. Wüstenfeld (Leipzig 1867).

Literatur

- Abou Sekeh, Deir Zağal-Ğazal: F. Abou Sekeh, Deir Zağal-Ğazal. Ein eremitisches Felsenkloster in der nordwestlichen palmyrenischen Wüste. In: Tagungsband »(Life in Life For Palmyra) Conference Dedicated to the Memory of Khaled al As'ad (1934-2015) Warsaw, 21-22 April 2016« (im Druck).
- Deux cuves baptismales; F. Abou Sekeh, Deux cuves baptismales de Syrie. SO (Sculpter la pierre »Tradition syrienne plusieurs fois millénaire«) 12-13, 2014-2015, 109-116.
- Ermitages de l'Hermon: F. Abou Sekeh, Rapport sommaire sur les ermitages dans la région de l'Hermon »Hiné-Derbol«. Chronique archéologique en Syrie 55, 2011, 249-261.
- Syrische Eremiten: F. Abou Sekeh, Syrische Eremiten und ihre Eremitagen als Pilgerziele. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. BOO 10 (Mainz 2018) 273-290.
- Tombes des monastères syriens: F. Abou Sekeh, Tombes des monastères syriens »humilité et/ou Prestige«. In: V. Yuri / A. Marano / J. Pianar Gil (Hrsg.), Sepulture di prestigio nel bacino mediterraneo (IV-IX secolo). Definizione, immagini e utilizzo. 1. Saggi Atti del convegno, Pella (No), 28.-30. giugno 2017). ArcheoAlpMed 2.1 (Italien 2020) 549-559.
- Eremiten der Höhlenklöster: F. Abou Sekeh, Die Eremiten der Höhlenklöster, das Beispiel der Felsenklöster in Phoenice Libanensis, Syrien, Hortus Artium Medieval »Living and Dying in the Cloister. Monastic Life from the 5th to the 11th Century« 23/1 (Zagreb 2017) 96-106.
- Abou Zayd, Ihidayutha: Sh. Abou Zayd, Ihidayutha, A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D. ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies 93,1 (Oxford 1993).
- Adam, Grundbegriffe: A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht. ZDMG 65, 1953-1954, 209-239.
- Alpi, La route royale: F. Alpi, La route royale: Sévère d'Antioche et les églises d'Orient (512-518). BAH 188 (Beyrouth 2009).
- Anati, Gravures rupestres: E. Anati, Les gravures rupestres du Neguev Central. BSPF 52 (Paris 1955) 722-729.
- Andaloro/Bordi/Morganti, Santa Maria Antiqua: M. Andaloro / G. Bordi / G. Morganti, Santa Maria Antiqua tra Roma e Bisanzio, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo. Soprintendenza Speciale per il Colosseo e l'area archeologica centrale (Milano 2016).
- Angenendt, Heilige: A. Angenendt, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (München 1994).
- Asutay-Effenberger, Templonanlagen: N. Asutay-Effenberger, Templonanlagen in den Höhlenkirchen Kappadokiens. Europäische Hochschulschriften R. 28, 248 (Frankfurt a. M. 1996).
- Aurenche, Chronique: O. Aurenche, Chronique archéologique. Syria 62, 1985, 125-169.
- Aviam/Ashkenazi, Monasteries in Galilee: M. Aviam / J. Ashkenazi, Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta. LA 64, 2014, 559-573.
- Bakker, Alahan: G. Bakker, The Buildings at Alahan. In: M. Gough, Alahan an Early Christian Monastery in Southern Turkey. Studies and Text 73. Pontifical Institute of Medieval Studies (Canada 1985).
- Balty, Grande mosaïque: J. Balty, La grande mosaïque de chasse du triclino (Bruxelles 1969).
- Mosaïques antiques: J. Balty, Mosaïques antiques du Proche-Orient: chronologie, iconographie, interprétation. Annales Littéraires de l'Université de Besançon 551 (Paris 1995).
- Syrische Mosaikkunst: J. Balty, Syrische Mosaikkunst. In: M. Fansa / B. Bollman (Hrsg.), Die Kunst der frühen Christen in Syrien. Zeichen, Bilder und Symbole vom 4. bis 7. Jahrhundert. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg (Mainz 2008) 99-103.
- Barsoumian, Aramo: H. Barsoumian, Ancient Armenian Monuments in the village of Aramo. Mağalet al-'Adyat 13, 2009, 159-179.
- Baudot, Vies des saints: J. Baudot, Vies des saints et des bienheureux (Paris 1935-1959).
- Belke, Verkehrsmittel und Reise: K. Belke, Verkehrsmittel und Reise- bzw. Transportgeschwindigkeit zu Lande im Byzantinischen Reich. In: E. Kisslinger, Handelsgüter und Verkehrswege Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert). Österreichische Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse 388 (Wien 2010) 45-75.
- Bell, Churches and Monasteries: G. Bell, The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin (London 1982).
- Ben-Pechat, Baptism and Monasticism: M. Ben-Pechat, Baptism and Monasticism in the Holy Land: archaeological and literary evidence. In: G. C. Bottini / L. Di Segni / E. Alliata (Hrsg.), Christian archaeology in the Holy Land, new Discoveries. Essays in Honour of Virgilio C. Corbo. SBF Collectio Maior 36 (Jerusalem 1990) 501-522.
- Bessac, Construction en pierre: J.-C. Bessac, Construction en pierre et taille rupestre monumentale. In: Ph. Jokey (Hrsg.), Marbres et autres roches de la Méditerranée antique: études interdisciplinaires. Actes du VIII^e colloque international de l'Asmosia Aix-en-Provence, 12-18 juin 2006. Collection »l'Atelier méditerranéen« (Paris 2011) 565-582.
- Travail de la pierre: J.-C. Bessac, Le travail de la pierre à Pétra. Technique et économique de la taille rupestre (Paris 2007).
- Biscop, Dêhès: J. L. Biscop, Deir Dêhès monastère d'Antiochène, étude architecturale. BAH 148 (Beyrouth 1997).
- Trois »bâtiments à auges«: J. L. Biscop, Trois »bâtiments à auges« à Saint-Syméon et Telanissos. Voyageurs et marchandises. In: E. Rocca / P. Piraud-Fournet / F. Baratte (Hrsg.), Les »salles à auges«. Des édifices controversés de l'Antiquité tardive entre Afrique et Proche-Orient. Collection de la Casa de Velázquez 192 (Madrid 2022) 159-172.
- Braunfels, Georg: LCI VI, 365-390 s. v. Georg (S. Braunfels).
- Brenk, Kultort: B. Brenk, Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20,2 (Münster 1995) 69-122.
- Bridel, Dialectique de l'isolement: Ph. Bridel, la dialectique de l'isolement et de l'ouverture dans les monastères Kelliotés: espaces réservés – espaces d'accueil. In: Ph. Bridel (Hrsg.), le site monastique copte des Kellia, Sources historique et explorations archéologiques. Actes du Colloques de Genève 13 au 15 août 1984. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève (Genève 1986) 145-162.

- L'architecture: Ph. Bridel, l'architecture d'un ermitage. In: R. Kasser (Hrsg.), *Le site monastique des Kellia (Basse-Égypte), recherches des années 1981-1983*. EK 8184, *Projet international de sauvetage scientifique des Kellia*. Mission suisse d'archéologie copte de l'université de Genève, sous la direction de R. Kasser (Louvain 1984) 21-27.
- Briquel Chatonnet, Les églises: F. Briquel Chatonnet, Les églises dans les textes. In: F. Briquel-Chatonnet (Hrsg.), *Les églises en monde syriaque*. *Études syriaques* 10, 2013, 11-40.
- Brock, Syrian Asceticism: S. P. Brock, Early Syrian Asceticism. *Numen* 20, 1973, 1-19.
- Butler, Early churches: H. C. Butler, Early churches in Syria, Fourth to seventh centuries (Amsterdam 1969).
- PAES: H. C. Butler, Publication of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria (Leyed 1904-1905, 1909).
- Callot, Christianisation: O. Callot, La christianisation des sanctuaires romans de la Syrie du Nord. *Topoi Orient-Occident* 7, 1997, 735-750.
- Huileries: O. Callot, Huileries antiques de Syrie du Nord. *BAH* 118 (Paris 1984).
- Callot/Gatier, Stylites de l'Antiochène: O. Callot / P.-L. Gatier, Les stylites de l'Antiochène. *Topoi Orient-Occident, Suppl.* 5, 2014, 573-596.
- Caner, Alms: D. F. Caner, Alms, Blessing, Offerings. The Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium. In: M. L. Saltow (Hrsg.), *The Gift in Antiquity* (Malden MA, Oxford 2013) 25-44.
- Economy: D. F. Caner, Towards a Miraculous Economy. Christian Gifts and Material »Blessing« in Late Antiquity. *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, 329-377.
- Canivet, Reliquaire: M. T. Canivet, Le reliquaire à Huile de la grande église de Huarte (Syrie). *Syria* 55, 1978, 153-162.
- Canivet, Christianisme: P. Canivet, Le christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'Islam. In: J. M. Dentzer / W. Orthmann (Hrsg.), *Archéologie et histoire de la Syrie II, la Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam* (Saarbrücken 1989) 117-148.
- Contributions archéologiques: P. Canivet, Contributions archéologiques à l'histoire des moines de Syrie (IV^e-V^e s.), à propos de l'Histoire Philothée de Théodoret (444 env.). *Studia Patristica* 13. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur* 116 (Berlin 1975).
- Huarte: P. Canivet, Huarte sanctuaire chrétien d'Apamène (IV^e-VI^e s.). *BAH* 122 (Paris 1987).
- Monachisme syrien: P. Canivet, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. *TH* 42 (Paris 1976).
- Theodoret et le monachisme: P. Canivet, Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine. *Théologie* 49, 1961, 241-282.
- Castellana, Luoghi: P. Castellana, Luoghi di soggiorno die santi. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20,1 (Münster 1995) 152-165.
- Moghor el-Mal'ab: P. Castellana, Moghor el-Mal'ab Alto luogo pagano e monastero rupestre siriano. *SOCC* 23 (Cairo 1990) 337-345.
- Castellana/Fernández, San Marone: P. Castellana / R. Fernández, San Marone, seguendo le tracce di Teodoreto di Ciro (Damasco 2011).
- Castellana/Di Bennardo/Fernández, Mar Touma: P. Castellana / A. Di Bennardo / R. Fernández, Deir Mar Touma di Saidnaya. *Luogo pagano e cristiano. Collección Studia Orientalia Christiana Monographiae* 16 (Cairo 2007).
- Chabot, Moine Youssef: J.-B. Chabot, vie du moine Youssef Bousnaya. *ROC* 5, 1899, 381-415.
- Charalampidis, Peregrinati: K. P. Charalampidis, »Peregrinati« in der religiosa historia Theodreti episcopi Cyrensis. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20,2 (Münster 1995) 645-649.
- Chitty, Desert a city: D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Paltestinian Monasticism under the Christian Empire (New York 1966).
- Comte, Les reliquaires: M.-Ch. Comte, Les reliquaires de Proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (IV^e-VIII^e siècles). *Formes, emplacements, fonctions et cultes*. *BAT* 20 (Paris 2012).
- Coquin, Evolution: R. Ge. Coquin, Évolution de l'habitat et évolution de la vie érémitique aux Kellia. In: *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève* 13 au 15 août 1984. *MSAC* 12 (Genève 1986) 261-272.
- Cumont, Études: F. Cumont, Études syriennes (Paris 1917).
- Dauvillier, Ambon ou bémâ: J. Dauvillier, L'Ambon ou bémâ dans les textes de l'église chaldeene et dans l'église syrienne au Moyan Age. *CahArch* 6, 1952, 11-30.
- De Vogüé, Syrie centrale: M. de Vogüé, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du I^{er} au VII^{er} siècle (Paris 1865-1877).
- Deckers/Koch, Repertorium: J. G. Deckers / G. Koch, Konstantinopel, Kleinasien – Thracia, Syria, Palaestina – Arabia. *Repertorium der Christlich-Antiken Sarkophage* 5 (Wiesbaden 2018).
- Deichmann/Peschlow, Zwei spätantike Ruinenstätten: F. W. Deichmann / U. Peschlow, Zwei spätantike Ruinenstätten in Nordmesopotamien (München 1977).
- Delehay, Barlaam: H. Deleay, S. Barlaam martyr à Antiochia. *AnBoll* 22, 1903, 129-145.
- Les Stylites: H. Delehay, Les saints stylites. *SubsHag* 14 (Paris 1923).
- Origines: H. Delehay, Les origines de culte des Martyrs (Bruxelles 1933).
- Demisch, Erhobene Hände: H. Demisch, Erhobene Hände. *Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst* (Stuttgart 1984).
- Descoedres, Aspekte von Pilgerschaft: G. Descoedres, Aspekte von Pilgerschaft bei den Wüstenvätern Unterägyptens. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*. *BOO* 10 (Mainz 2018) 261-271.
- Gemeinschaft: G. Descoedres, Gemeinschaft und Gedächtnis bei den Wüstenvätern. In: G. Ziegler / J. Cassian (Hrsg.), *Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum Teil 3: Collationes 18 bis 24. Quelle der Spiritualität* 12 (Münsterschwarzach 2015).
- Mönche als Pilger: G. Descoedres, Mönche als Pilger und als Pilgerziel. Eine Memoria in der Eremitensiedlung Kellia in Unterägypten. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20,2 (Münster 1995) 682-689.

- Pastophorien: G. Descoedres, Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen. Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 16 (Wiesbaden 1983).
- Desreumaux, Epigraphie: A. Desreumaux, L'epigraphie syriaque du monachisme. Études syriaques 7, 2010, 261-290.
- Di Stefano, Eremiten und Pilger: G. Di Stefano, Eremiten und Pilger zwischen Palästina und dem kaiserlichen Sizilien. Der Fall des heiligen Hilarion. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20,2 (Münster 1995) 1219-1221.
- Dib, Maronite: Dictionnaire de théologie catholique LXXX (1928) 1-142 s.v. L'église Maronite (P. Dib).
- Djobadze, Archaeological Investigations: W. Djobadze, Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes. Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie 13 (Stuttgart 1986).
- Bread Stamps: W. Djobadze, Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia. OC 63, 1979, 163-176.
- Georgians: W. Djobadze, Georgians in Antioch on-the-Orontes and the Monastery of St. Barlaam. In: W. Seibt (Hrsg.), Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions, Wien 9.-12. Dezember 1999 (Wien 2002) 37-53.
- Dölger, Brotstempel: F. Dölger, Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen. ACh 1, 1929, 1-46.
- Der Griechische Barlaam-Roman: Der griechische Barlaam-Roman: ein Werk des hl. Johannes von Damaskos. Studia Patristica et Byzantina 1 (München 1953).
- Geschichte des Kreuzzeichens: F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VI. JbAC 6, 1963, 7-34.
- Domagalski, Hirsch: B. Domagalski, Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst, unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse. JbAC Ergänzungsband 15 (Münster 1990).
- Donceel-Voûte, Le Rôle de reliquaires: P. Donceel-Voûte, Le rôle des reliquaires dans les pèlerinages. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20,2 (Münster 1995) 184-205.
- Pavements: P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban, décor, archéologie et liturgie. Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'université catholique de Louvain-la-neuve (Belgique 1988).
- Chapelle martyrs: P. Donceel-Voûte, L'inévitable chapelle martyrs: identification. In: I. Reekmans (Hrsg.), Martyrium in Multidisciplinary Perspective (Leuven 1995) 179-196.
- Downey, Antioch: G. Downey, Ancient Antioch (Princeton 1963).
- Duden, Etymologie Herkunftswörterbuch: K. Duden, Etymologie Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache 7 (Mannheim 1963).
- Dufaÿ, Baptistères paléochrétiens: B. Dufaÿ, Les baptistères paléochrétiens ruraux de Syrie du nord. In: H. Ahrweiler (Hrsg.), Géographie historique du monde méditerranéen. Éditions de la Sorbonne, Byzantina Sorbonensia 7 (Paris 1988) 67-99.
- Propos du baptême: B. Dufaÿ, À propos du baptême: L'évêque, la ville et la compagne le cas de la Syrie. In: Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 Septembre 1986). Collection de l'école française de Rome 123 (Rome 1989).
- Dussaud, Palmyrène: R. Dussaud, La Palmyrène et l'exploration de M. Alois Musil. Syria 10, 1929, 52-62.
- Topographie: R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale (Paris 1927).
- Eck, Graffiti: W. Eck, Graffiti an Pilgerorten im spätrömischen Reich. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20,1 (Münster 1995) 206-222.
- Egea Vivanco, Eufratense: A. Egea Vivanco, Eufratense et Osehoene poblamiento romano en el alto Éufrates Sirio. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía 22 (Murcia 2005).
- Soledad del Río: A. Egea Vivanco, En la Soledad del Río Éufrates. Una aproximación a las causas de la atracción y desarrollo de los fenómenos monásticos rupestres durante la Antigüedad Tardía en la provincia Eufratense (Norte de Siria). In: J. López Quiroga / A.-M. Martínez Tejera (Hrsg.), In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo: De la investigación a la puesta en valor. BAR International Series 2591 (Oxford 2014) 343-351.
- Eichner, Bischofsviertel von Hadrianoupolis: I. Eichner, Das Bischofsviertel von Hadrianoupolis – Standort für ein Martyrium des Heiligen Alypius? In: J. Drauschke / E. Kislinger / K. Kührtreiber / Th. Kührtreiber / G. Scharrer-Liska / T. Vida (Hrsg.), Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte: Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburtstag. Monographien des RGZM 150, 2 (Mainz 2018) 679-688.
- Pauloskloster: I. Eichner, Das thebanische Pauloskloster (Deir el-Bachît). Sakraltopographie einer Klosterlandschaft und ihre Entwicklung auf dem Hügel von Dra'Abu el-Naga/Oberägypten. Forum Archaeologiae. Zeitschrift für klassische Archäologie 85/2, 2017, 39-45.
- Survey: I. Eichner, Der Survey der spätantiken und mittelalterlichen christlichen Denkmäler in der Nekropole von Assiut/Lykopolis (Mittelägypten). The Asyut Project 14 (Wiesbaden 2020).
- Eliade, Das Heilige: M. Eliade, Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen (Frankfurt 1984).
- Elsner /Rutherford, Seeing the Gods: J. Elsner / I. Rutherford, Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods (Oxford 2005) 131-150.
- Emminghaus, Dorfbaptisterien: J.-E. Emminghaus, Die Gruppe der frühchristlichen Dorfbaptisterien Zentralsyriens. RQ 55, 1960, 85-100.
- Escolan, Monachisme: Ph. Escolan, Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un Monachisme charismatique. TH 109 (Paris 1999).
- Fartacek, Pilgerstätten: G. Fartacek, Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 5 (Wien 2003).
- Fernández, Símbolos: R. Fernández, Símbolos Cristianos en la Antigua Siria. Patrimoine Syriaque 4 (Liban 2004).
- Festugière, Antioche: A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne. Libanius. Chrysostome et les moines de Syrie (Paris 1959).

- Fiey, Saints syriaques: J. M. Fiey, Saints syriaques. In: L. Conrad (Hrsg.), SLAEI 6 (New Jersey 2004).
- Flusin, Miracle: B. Flusin, Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. Études Augustiniennes (Paris 1983).
- Fourdrin, Couvents paléochrétiens: J. P. Fourdrin, les couvents paléochrétiens du nord de l'Apamea. Analyse typologique. Topoi Orient-Occident, Suppl. 12, 2013, 235-260.
- Églises à nef: J. P. Fourdrin, Églises à nef transversale d'Apamène et du Tûr 'Abdin. Syria 62, 1985, 319-335.
- Frank, Klausur: RAC 20 (2024) 1233-1257 s.v. Klausur (K. S. Frank).
- Galavaris, Bread: G. P. Galavaris. Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps (Madison 1970).
- Brotstempel: RBK 1 (1966) 747-752 s.v. (G. P. Galavaris).
- Galavaris/Hamann-Mac Lean, Brotstempel: G. Galavaris / R. Hamann-Mac Lean, Brotstempel aus der Prinz Johann Georg-Sammlung in Mainz (Mainz 1979).
- Gatier, Les Jafnides: P. L. Gatier, Les Jafnides dans l'épigraphie grecque au VI^e siècle. In: D. Genequand / Ch. J. Ribin, (Hrsg.), Les Jafnides. Des rois arabes au service de Byzance (VI^e siècle de l'ère chrétienne) (Paris 2015) 193-222.
- Sanctuaires: P. L. Gatier, Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qal'at Kalota. Topoi Orient-Occident 7, 1997, 751-775.
- Gawlikowski, Haouarté: M. Gawlikowski, Haouarté un Village d'Apamène. Topoi Orient-Occident, Suppl. 12, 2013, 261-270.
- Mithraeum d'Haouarte: M. Gawlikowski, Le mithraeum de Haouarte (Apamène). Topoi Orient-Occident 11/1, 2001, 183-193.
- Nouveau mithraeum: M. Gawlikowski, Un nouveau mithraeum récemment découvert à Huarté près d'Apamée. CRAI 144, 2000, 161-171.
- Palmyra Excavations 1998: M. Gawlikowski, Palmyra Excavations, 1998. PAM 10, 1999, 189-196.
- Palmyra season 1999: M. Gawlikowski, Hawarti preliminary report. PAM 11, 2000, 248-260.
- Palmyra season 2001: M. Gawlikowski, Palmyra season 2001. PAM 13, 2002, 257-269.
- Genequand, Some Thoughts: D. Genequand, Some Thoughts on Qaser al-Hayr al-Garbi, its Dam, its Monastery and the Ghassanids. Levant 38, 2006, 63-83.
- Geyer/Charpentier, Évolution démographique: B. Geyer / G. Charpentier, Évolution démographique et modes d'occupation du sol en Syrie du Nord: les cas du Ġebel Wastani, du Ġebel Zawīye et des Marges arides (II^e-VII^e). Antiquité Tardive, Mondes ruraux en Orient et Occident 20, 2012, 87-104.
- Giovannini, Landschaft: L. Giovannini, Die Landschaft und die Felsenbauten. In: L. Giovannini (Hrsg.), Kunst in Kappadokien (Genf 1972) 67-83.
- González Blanco/Malilla Séiquer, Romanización y Cristianismo: A. González Blanco / G. Malilla Séiquer, Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica. Antigüedad y Cristianismo 15 (Murcia 1998) 399-415.
- Gorce, Gastfreundlichkeit: D. Gorce, Die Gastfreundlichkeit der altchristlichen Einsiedler und Mönche. JbAC 15, 1972, 66-91.
- Gribomont, Le monachisme: J. Gribomont, Le monachisme au sein de l'église en Syrie et en Cappadoce. Studia Monastica 7, 1965, 7-24.
- Griesheimer, Cimetières: M. Griesheimer, Cimetières et tombeaux des villages de la Syrie du Nord. Syria 74, 1997, 165-211.
- Kellia: M. Griesheimer, Kellia de Deir el-Ferdīs et D'elbi contribution à l'étude de la vie monastique en Syrie centrale. Syria 80, 2003, 177-198.
- Grossmann, Christliche Architektur: P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten (Leiden 2002).
- Pilgerunterkünfte: P. Grossmann, Pilgerunterkünfte in Abū Minā. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. BOO 10 (Mainz 2018) 201-210.
- Grossmann/Dey, Mönchtum: RAC 24 (2012) 1064-1098 s.v. Mönchtum II (Architektur) (P. Grossmann / H. Dey).
- Grün, Weisheit: A. Grün, Weisheit aus der Wüste. 52 Mönchsgeschichten zum guten Leben (Freiburg 2015).
- Guillaumont, Aux origines: A. Guillaumont, Aux origines de monachisme chrétien, pour une phénoménologie du monachisme. Spiritualité orientale et vie monastique 30 (Bégrolles-en-Mauges 1979).
- Guillaumont, Esquisse: A. Guillaumont, Esquisse d'une phénoménologie du monachisme. Numen 25,1, 1978, 40-51.
- Hamarneh, Il fenomeno rupestre: B. Hamarneh, Il fenomeno rupestre nell'Oriente Bizantino: il caso delle province di Arabia e di Palaestina Tertia. In: J. L. Quiroga / A. M. Martínez Tejera (Hrsg.), In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval: de la investigación a la puesta en valor. ASLAEME Series. BAR International Series 2591 (Oxford 2014) 361-374.
- Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum: A. Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden (Berlin, Boston 2016).
- Healey, Şapānu: J. Healey, From Şapānu/Şapunu to Kasion. The Sacred History of a Mountain. In: W. G. E. Watson (Hrsg.), »He unfurrowed his bow and laughed«. Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt (Münster 2007) 141-151.
- Hélou, A propos d'une école syro-libanaise: Hélou, A propos d'une école syro-libanaise d'icônes au XIII^e siècle. ECA 3, 2006, 53-72.
- Hezer, Travel: G. Hezer, Jewish Travel in antiquity (Tübingen 2011).
- Hirschfeld, at Khirbet Ed-Deir: Y. Hirschfeld, The early Byzantine monastery at Khirbet Ed-Deir in the Judean desert. Ancient Churches Revealed (Jerusalem 1993).
- Euthymius and his monastery: Y. Hirschfeld, Euthymius and his monastery in the Judean Desert. LA 43, 1993, 19-24.
- Judean Desert Monasteries: Y. Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period (New Haven, Londres 1992).
- Monastery of Chariton: Y. Hirschfeld, Holy Sites in the vicinity of the monastery of Chariton. In: F. Manns / E. Allia (Hrsg.), Earla christianity in context monuments and documents. Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 38 (Jerusalem 1993) 297-311.
- Hirschfeld/Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung: Y. Hirschfeld / Th. Schmutz, Zur Historisch-geographischen Entwicklung der mönchischen Bewegung in der Wüste Judäa. Antike Welt 18,1, 1987, 38-48.

- Honigmann, Évêque et Évêchés: E. Honigmann, Évêque et Évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI^e siècle. CSCO 127 (Louvain 1951).
- Nordsyrien: E. Honigmann, Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum. ZDPV 47, H. 1/2, 1924, 1-64.
- Syria: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 2/4 (1932) 1549-1727 s.v. Syria (E. Honigmann).
- Humbert/Desreumaux, Khirbet es-Samra: J. B. Humbert / A. Desreumaux, Fouille de Khirbet es-Samra en Jordanie 1. La voie romaine, le cimetière, les documents épigraphiques. BAT 1 (Turnhout 2007).
- Ibrahim, Saint Ilian: W. Ibrahim, the Excavations at Saint Ilian al-Sheikh's Monastery 2000-2007. Mağalat al-'Adyat 13, 2009, 120-135.
- Immerzeel, Last Judgement: M. Immerzeel, The last Judgement in Saydnaya. ECA 7, 2010, 17-34.
- Representation: M. Immerzeel, A Representation of St. Julian Saba in Deir Mar Musa. ECA 7, 2010, 35-37.
- Jalabert/Mouterde, IGLS: L. Jalabert / R. Mouterde, Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie 1 (Paris 1929).
- Jarry, L'ambon: J. Jarry, L'ambon dans la liturgie primitive de l'église. Syria 40, 1963, 147-162.
- Juhl, Die Askese: D. Juhl, Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat: Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit. Orientalia Biblica et Christiana 9 (Wiesbaden 1996).
- Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare: A. Kalinowski, Frühchristliche Reliquiare im Kontext von Kultstrategien. Heilserwartung und sozialer Selbstdarstellung. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz 32 (Wiesbaden 2011).
- Kalla, Tall Bī'a: G. Kalla, Christentum am oberen Euphrat. Das byzantinische Kloster von Tall Bī'a. Antike Welt 30, 1999, 131-142.
- Kaplan, Saints en pèlerinage: M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine. In: B. Caseau / J. C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge. Mélanges offertes à Pierre Maraval. Collège de France, CNRS Monographies 23 (Paris 2006) 249-262.
- Kaufmann, Altchristlichen Epigraphik: C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg 1917).
- Kertschman, Taufe: G. Kertschman, Die Taufe in der Christlichen Frühzeit. In: K. F. Müller / W. Blankenburg (Hrsg.), Der Taufgottesdienst, Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 5 (Kassel-Wilhelmshöhe 1970).
- Khoury, Die arabischen Inschriften: R. G. Khoury, Die arabischen Inschriften. In: Th. Ulbert (Hrsg.), Resafa 2, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis (Mainz 1986) 179-180.
- Khoury/Riba, Communautés ecclésiales: W. Khoury / B. Riba, Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord ? (IV^e-X^e siècle). In: F. Briquel-Chatonnet (Hrsg.), Les églises en monde syriaque. Études syriaques 10, 2013, 107-130.
- Eglise de Hassaké: W. Khoury / B. Riba, Appendice: l'église du tell de Hassaké. In: F. Briquel Chatonnet (Hrsg.), Les églises en monde syriaque. Études syriaques 10, 2013, 85-106.
- Essai de synthèse: W. Khoury / B. Riba, Les églises de Syrie (IV^e-VII^e siècle). Essai de synthèse. In: F. Briquel Chatonnet (Hrsg.), Les églises en monde syriaque. Études syriaques 10, 2013, 41-84.
- Kirsten, Edessa: E. Kirsten, Edessa eine römische Grenzstadt des 4. bis 6. Jahrhunderts im Orient. JbAC 6, 1963, 144-172.
- Kluge, Etymologisches Wörterbuch: F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin 1975).
- Knipp, Santa Maria: D. Knipp, The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua. DOP 56, 2002, 1-23.
- Koch, Sarkophage: G. Koch, Frühchristliche Sarkophage. Handbuch der Archäologie (München 2000).
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 1950).
- Krencker, Römische Tempel: D. Krencker, Römische Tempel in Syrien nach Aufnahmen und Untersuchungen von Mitgliedern der Deutschen Baalbekexpedition 1901-1904 (Berlin 1938).
- Kugener, Jacques Baradée: M.-A. Kugener, Comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent de Casion par les moines de Phesiltha, récit de Mar Cyriaque. BHO 3 (Paris 1902).
- Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege: A. Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (Hrsg.), Handelsgüter und Verkehrswege Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert). Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 388 (Wien 2010) 185-195.
- Peregrinatio graeca: A. Külzer, Peregrinatio graeca: Peregrinatio graeca in terram sanctam Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. In: P. Schreiner (Hrsg.), Studien und Text zur Byzantinistik 2 (Frankfurt am Main 1994).
- Pilger: A. Külzer, Pilger: Reisende in Gottes Namen. In: Ch. Gastgeber / F. Daim (Hrsg.), Byzantium as Bridge between West and East. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 476 (Wien 2015) 51-64.
- Lafontaine-Dosogne, Itinéraires: J. Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques dans la région d'Antiochie. Recherches sur le Monastère et sur l'Iconographie de S. Syméon stylite le jeune. Bibliothèque de Byzantion (Bruxelles 1967).
- Lampe, Patristic Greek Lexicon: G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961).
- Lassus, Fouilles de Hūarte: J. Lassus, Fouilles de Hūarte (Syrie): campagne de 1975. CRAI 120, 1976, 15-25.
- L'ensemble architectural: J. Lassus, Hūarte. L'ensemble architectural Histoire architecturale. In: P. Canivet (Hrsg.), Hūarte sanctuaire chrétien d'Apamène (IV^e-VI^e s.). BAH 122 (Paris 1987) 113-142.
- Sanctuaires: J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e siècle à la conquête musulmane. BAH 42 (Paris 1947).
- Leclercq, Érémitisme: DACL 5/1 (1922) 383-386 s.v. Érémitisme (H. Leclercq).
- Eulogie: DACL 5/1 (Paris 1922) 733-734 s.v. Eulogie (H. Leclercq).
- Graffites: DACL 6/2 (1925) 1453-1542 s.v. Graffites (H. Leclercq).
- Maron: DACL 10/2 (1931) 2188-2202 s.v. Maron (H. Leclercq).
- Monachisme: DACL 11/2 (1934) 1774-1964 s.v. Monachisme (H. Leclercq).

- Reclus: DACL 7/2 (1948) 2149-2159 s. v. Reclus (H. Leclercq).
- Reliques: DACL 14/2 (1948) 2294-2359 s. v. Reliques et Reliquaires (H. Leclercq).
- Levi, Antioch Mosaic: D. Levi, Antioch Mosaic, Pavements (Princeton 1947).
- Littmann, Semitic Inscription: E. Littmann, Semitic Inscription. Section D, Arabic Inscriptions. In: Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904-5 and 1909 (Leyden 1904-1949).
- Loosley/Finneran, Dayr Mar Elian: E. Loosley / N. Finneran, Monastic Archaeology in Syria, Excavations Dayr Mar Elian al-Sharqi, Qaryatayn: a Preliminary Report on the 2001, 2002 and 2003 Field Seasons. *Levant* 37, 2005, 43-56.
- MacCormack, Loca Sancta: S. MacCormack, Loca Sancta: The Organisation of Sacred Topography in Late Antiquity. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana u. a. 1990) 7-40.
- MacDonald, Hermitage of John the Abbot: B. MacDonald, The Hermitage of John the Abbot at Hamam Afra, southern Jordan. *LA* 30, 1980, 351-364.
- Mackensen, Ursprung der Wörter: L. Mackensen, Ursprung der Wörter. *Etmologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (München 1985).
- Magen, Monastery of Martyrius: Y. Magen, The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim (Jerusalem 1993).
- Maguire, Earth and Ocean: H. Maguire, Earth and Ocean. *The Terrestrial World in Early Byzantine Art* (Pennsylvania State University 1987).
- Malamut, Sur la route: E. Malamut, Sur la route des saints byzantins (Paris 1993).
- Malilla Séiquer, Signos: G. Malilla Séiquer, Signos Cristianos en las necrópolis. In: *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica. Antigüedad y Cristianismo* 15 (Murcia 1998) 427-231.
- Mango, Deux églises: M.-M. Mango, Deux églises de Mésopotamie du Nord: Ambar et Mar Abraham de Kashkar. *Cahiers archéologiques fin de l'antiquité et moyen âge* 30, 1982, 47-70.
- Maraval, Earliest phase of Christian pilgrimage: P. Maraval, The earliest phase of Christian pilgrimage in the Near East (before the 7th century). *DOP* 56, 2002, 63-74.
- Itinéraires: P. Maraval, Les itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4^e et le 7^e s.). In: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn, 22.-25. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20,2 (Münster 1995) 291-300.
- Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 2011).
- Mattern, Villes mortes: P. J. Mattern, A travers les villes mortes de Haute Syrie, *MUSJ* 8 (Beyrouth 1933).
- Mécérian, Expédition: J. Mécérian, Expédition archéologique dans l'antiochienne occidentale. *Institut des Lettres orientales de Beyrouth* 27 (Beyrouth 1965).
- Inscription: J. Mécérian, Les inscriptions du mont admirable. *MUSJ* 38, 1962, 295-330.
- Meimaris, Hermitage of St. John the Chozebite: Y. Meimaris, The Hermitage of St. John the Chozebite, Deir Wadi El-Qilt. *LA* 28, 1978, 171-192.
- Metzger, Les Constitutions: M. Metzger, Les Constitutions apostoliques. *SC* 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987).
- Meyer, Palmyrena: J. Ch. Meyer, Palmyrena, Palmyra and the subbounding Territory from the Roman to the early Islamic period (Oxford 2017).
- Millar, Syriac Codex: F. Millar, A Syriac Codex from Near Palmyra and the »Ghassanid« Abokarib, Hugoye. *Journal of Syriac Studies* 16.1, 2013, 15-35.
- Moritz, Topographie: B. Moritz, Zur Topographie der Palmyrene (Berlin 1889).
- Mossakowska-Gaubert, L'anachorète: M. Mossakowska-Gaubert: L'anachorète et ses visiteurs. *The Journal of Juristic Papyrology* 42, 2012, 165-194.
- Mouterde, Inscription syriaque: R. Mouterde, Inscription syriaque du Gebel Bil'as. *MUSJ* 25, 1942-1943, 83-86.
- Mouterde/Poidebard, Limes: R. Mouterde / A. Poidebard, Le Limes de Chalcis organisation de la steppe en haut Syrie romaine documents aériens épigraphiques. *Librairie Orientaliste* (Paris 1945).
- Musil, Palmyrena: A. Musil, Palmyrena A Topographical Itinerary. *American Geographical Society Oriental Explorations and Studies* 4 (New York 1928).
- Naccache, Décor: A. Naccache, Le décor des églises de villages d'Antiochène du IV^e au VII^e siècle. *BAH* 144 (Paris 1992).
- Nau, Arabes chrétiens: F. Nau, Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e s. (Paris 1933).
- Hagiographie: F. Nau, Hagiographie syriaque. *ROC* 15, 1910, 53-197.
- Résumé: F. Nau, Résumé des monographies syriaques. *ROC* 19, 1914, 278-289.
- Nussbaum, Brustkreuz: O. Nussbaum, Das Brustkreuz des Bischofs: zur Geschichte seiner Entstehung und Gestaltung (Mainz 1963).
- Pargoire, Acémètes: DACL 1/1 (1924) 307-321 s. v. Acémètes (J. Pargoire).
- Patrich, Archaeological survey: J. Patrich, Archaeological survey in Judea and Samaria. *Map of Deir Mar Saba* (Jerusalem 1994).
- Saint John: J. Patrich, The hermitage of St. John the Hesychast in the Great Laura of Saba. *LA* 43, 1993, 315-337.
- The Formation: J. Patrich, The Formation of Nabatean art. Prohibition of a Graven Image Among the Nabateans (Jerusalem 1990).
- Patrich/Arubas/Agur, Desert of Gerasimus: J. Patrich / B. Arubas / B. Agur, Monastic cells in the desert of Gerasimus near the Jordan. In: F. Manns / E. Alliata (Hrsg.), *Early Christianity in context monuments and documents. Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior* 38 (Jerusalem 1993) 277-296.
- Peeters, Barlaam: P. Peeters, S. Barlaam du Mont Casius. *Mélanges de la faculté orientale* 3/2, 1909, 808-812.
- S. Dometii: P. Peeters, Acta graeca S. Dometii martyri. *AnBoll* 19, 1900, 285-320.
- Peña, Colonias: I. Peña, Colonias de Eremitas en el curso medio del Orontes. In: A. R. Viganzones (Hrsg.), *Historiam pictura refert. Studi di antichità cristiana* 51 (Città del Vaticano 1994) 425-437.
- Lieux de pèlerinage: I. Peña: Lieux de pèlerinage en Syrie. *SBF Collectio Minor* 38 (Milano 2000).
- Santuarios: I. Peña, Dos santuarios oraculares en Siria: Wadi Marthún y Banasra. *LA* 43, 1993, 29-32.

- Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Inventaire du Jébel el-A'ala recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. SBF Collectio Minor 31 (Milano 1990).
- Inventaire JB: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Inventaire du Jébel Baricha recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. SBF Collectio Minor 33 (Milano 1987).
- Inventaire JD: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Inventaire du Jébel Doueili recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. SBF Collectio Minor 43 (Milano 2003).
- Inventaire JW: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Inventaire du Jébel Wastani recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. SBF Collectio Minor 36 (Milano 1989).
- Les cénobites: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les cénobites syriens. SBF Collectio Minor 28 (Milano 1983).
- Les reclus: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les reclus syriens, recherches sur les anciennes formes de vie solitaires en Syrie. SBF Collectio Minor 28 (Milano 1975).
- Les stylites: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les stylites syriens. SBF Collectio Minor 16 (Milano 1987).
- Petridis, Bread Stamps: P. Petridis, Holy Bread Stamps from Early Byzantine Delphi. In: B. Böhlendorf-Arslan / A. Ricci (Hrsg.), Byzantine Small finds in Archaeological Contexts. Byzanz 15 (Istanbul 2012) 81-89.
- Piccirillo, L'Arabia Cristiana: M. Piccirillo, L'Arabia Cristiana. Dalla provincial imperial al primo periode islamico (Milano 2002).
- Umm al-Rasas-Kastron: M. Piccirillo, la chiesa del Prete Wa'il a Umm al-Rasas-Kastron Mefaa in Giordania. In: F. Manns / E. Alliata (Hrsg.), Earla christianity in context monuments and documents. Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 38 (Jerusalem 1993) 313-334.
- Pieri, Note d'information: D. Pieri, Note d'information. Saint Syméon le Stylite (Syrie du Nord): Les bâtiments d'accueil et les boutiques à l'entrée du sanctuaire. CRAI 155, 2009, 1393-1420.
- Poix de Rotrou/Seyrig, Khirbet el-Sané: G. Poix de Rotrou / H. Seyrig, Khirbet el-Sané. Syria 14, 1933, 12-19.
- Possekel, Harran: U. Possekel, The Transformation of Harran from pagan cult center to a christian pilgrimage site. Parole de l'Orient 36, 2011, 299-310.
- Pottier, Dangers du Voyage: Pottier, B., Les Dangers du voyage: Banditism et insécurité sur les routes au IV^e siècle et au début du V^e siècle. AnTard 24, 2016, 137-147.
- Prentice, Greek und Latin: W. K. Prentice, Greek and Latin Inscription. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900 (New York 1903-1930).
- Pullan, Ambiguity: W. Pullan, »Interningled Until the End of Time«: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods (Oxford 2005) 387-409.
- Renoir, Clôture monastique: DACL 13/2 (1948) 2024-2034 s.v. Clôture monastique (E. Renoir).
- Rey-Coquais, Inscription inédite: J. Rey-Coquais Inscription inédite du Qalamoun: notables de l'Antiliban sous le Haut-Empire romain. Ktama 19, 1994, 39-49.
- Riba, L'église de l'Est: B. Riba, L'église Est et les inscriptions du village du Kafr 'Aqab (Gebel Wastani, Syrie du Nord). Syria 89, 2012, 213-234.
- Le voyage des pèlerins chrétiens: B. Riba, Le voyage des pèlerins chrétiens dans le proche-Orient antique au témoignage de l'archéologie (IV^e-VII^e siècles). AnTard 14, 2016, 171-184.
- Village de Kefert 'Aqab: R. Riba, Le village de Kefert 'Aqab: un site inédit de ġebel Waṣṭāni dans le massif calcaire de la Syrie du Nord. Semitica et Classica International Journal of Oriental 7, 2014, 147-167.
- von Riess, Das Euthymioskloster: R. von Riess, Das Euthymioskloster, die Peterskirche der Eudokia und die Laura Heptastomos in der Wüste Juda. ZDPV 15 (Leipzig 1968).
- Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen: G. Rinschede / A. Sievers, Das Pilgerphänomen in sozialgeographischen Untersuchungen. In: M. Büttner (Hrsg.), Grundfragen zur Religionsgeographie: mit Fallstudien zum Pilgertourismus (Berlin 1985) 183-193.
- Rodley, Cave monasteries: L. Rodley, Cave monasteries of Byzantine Cappadocia (Cambridge 1985).
- Römer, Griechische Graffiti: C. Römer, Die griechischen Graffiti. In: Th. Ulbert (Hrsg.), Resafa 2, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis (Mainz 1986) 171-177.
- Roussel, Les pèlerinages: R. Roussel, Les pèlerinages à la travers les siècles (Paris 1954).
- Sachau, Reise: E. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien (Leipzig 1883).
- Trilinguis Zebedaea: E. Sachau, Zur Trilinguis Zebedaea. ZDMG 36, 1882, 345-353.
- Sartre, Architecture funéraire: A. Sartre, Architecture funéraire de la Syrie. In: J. M. Dentzer / W. Orthmann (Hrsg.), Archéologie et histoire de la Syrie II, la Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam (Saarbrücken 1989) 420-446.
- Sartre, Trois études: M. Sartre, Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine. Latomus 178 (Bruxelle 1982).
- Sauneron/Jacquet, Les ermitages: S. Sauneron / J. Jacquet, Les ermitages chrétiens du désert d'Esna (Caire 1972).
- Schachner, The archaeology of the Stylite: L. A. Schachner, The archaeology of the Stylite. In: D. Gwynn / S. Bangert (Hrsg.), Religious Diversity in Late Antiquity. Late Antique Archaeology 6, 2010, 329-397.
- Schäfer, Δέξαι εὐλογίαν: S. Schäfer, Δέξαι εὐλογίαν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sei möglicher Verwendungszweck. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. BOO 10 (Mainz 2018) 327-338.
- Schaeffer, Fouilles: C. Schaeffer, Les fouilles de Ras Shamra – Ugarit. Syria 19, 1938, 313-334.
- Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum: S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien 3 (Wien 1938).
- Schlumberger, Bornes: D. Schlumberger, Bornes Milliaires de la Palmyrène. In: Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud par ses amis et ses élèves 2 (Paris 1939) 547-555.
- Palmyrène: D. Schlumberger, la Palmyrène du Nord-Ouest, Villages et lieux du culte de l'époque impériale. Recherches archéologique sur la

- mise en valeur d'une région du désert par les Palmyréniens. BAH 49 (Paris 1951).
- Qasr el-Heir: D. Schlumberger, Qasr el-Heir el Gharbi. BAH 120 (Paris 1986).
- Schlumberger, Numismatique: G. Schlumberger, Numismatique de l'Orient Latin (Paris 1578).
- Schulz/Zierner, Mit Wüstenvätern: G. Schulz / J. Zierner, Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch (Göttingen 2004).
- Seib, Orans: LCI 3 (1971) 352-354 s. v. Orans, Orante (G. Seib).
- Seyrig, Antiquités, Nécropole: H. Seyrig, Antiquités syriennes »la nécropole d'Emèse«. Syria 29, 1952, 204-250.
- Shahîd, Byzantium: I. Shahî, Byzantium and the arabs in the sixth century (Washington 1995).
- Sodini, Archéologie des églises: J.-P. Sodini, Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie. In: F. Cassingena-Trévedy / I. Jurasz (Hrsg.), Les liturgies syriaque. Études Syriaques 3, 2006, 229-266.
- Centre de pèlerinage: J.-P. Sodini, Qal'at Sem'an: centre de pèlerinage. In: S. Cluzan / E. Delpont / J. Mouliérac (Hrsg.), Syrie: mémoire et civilisation (Paris 1993) 350-357.
- La terre des semelles: J.-P. Sodini La terre des semelles: images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient). Journal des savants 1, 2011, 77-140.
- Les églises: J.-P. Sodini, Les églises de Syrie du Nord. In: J. M. Dentzer / W. Orthmann (Hrsg.), Archéologie et histoire de la Syrie II, la Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam (Saarbrücken 1989) 347-372.
- Quelques données nouvelles: J.-P. Sodini, Qal'at Sem'an: quelques données nouvelles. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-25. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20,1 (Münster 1995) 348-368.
- Stylites syriens: J.-P. Sodini, Les stylites syriens (V^e-VI^e siècles) entre cultes locaux et pèlerinages »internationaux«. In: A. Vauchez (Hrsg.), Le Pèlerinage de l'Antiquité à nos jours. 130^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, La Rochelle, 2005. Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques 130, 2012, 5-23.
- Sodini/Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an: J.-P. Sodini / J.-L. Biscop, Qal'at Sem'an et Deir Sem'an: naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'Antiquité tardive. In: J.-M. Spieser (Hrsg.), Architecture paléochrétienne. Collection Grece-Rome-Byzance (Gollion 2011) 11-59.
- Qal'at Sem'an et les chevets: J. P. Sodini / J. L. Biscop, Qal'at Sem'an et les chevets à colonnes de Syrie du Nord. Syria 61, 1984, 267-330.
- Travaux à Qal'at Sem'an: J. P. Sodini / J. L. Biscop, Travaux à Qal'at Sem'an. In: Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 Septembre 1986). Collection de l'école française de Rome 123 (Rome 1989) 1675-1695.
- Travaux récents: J. P. Sodini / J. L. Biscop, Travaux récents au sanctuaire syrien de Saint-Syméon le Stylite (Qal'at Sem'an). CRAI 127,2, 1983, 335-372.
- Sodini/Blanc/Pieri, Nouvelles eulogies: J.-P. Sodini / P.-M. Blanc / D. Pieri: nouvelles eulogies de Qal'at Sem'an (Fouilles 2007-2010). In: Mélanges Cecile Morisson, Paris. Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance. TM 16 (Paris 2010) 793-812.
- Strube, Toten Städte: Ch. Strube, Die »Toten Städte«. Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike (Mainz 1996).
- Stuiber, Eulogia: RAC 6 (1966) 900-928 s. v. Eulogia (A. Stuiber).
- Tate, Les campagnes: G. Tate, Les campagnes de la Syrie du Nord. BAH 83 (Paris 1992).
- Tchalenko, Églises syriennes: G. Tchalenko, Églises syriennes à Bêma, Texte. BAH 105 (Paris 1990).
- Villages: G. Tchalenko, Villages antique de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine. BAH 50 (Paris 1953/1958).
- Thierry, Cappadoce: N. Thierry, La Cappadoce de l'antiquité au moyen âge. BAT 4 (Paris 2002).
- Kunst: N. Thierry, Kunst in Kappadokien. In: L. Giovannini (Hrsg.), Kunst in Kappadokien (Genf 1972) 129-175.
- Thomson, Mount Tabor: R. W. Thomson, A Seventh-Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor. JTS 18, 1967, 27-33.
- Todt/Vest, Syria: K. P. Todt / B. A. Vest, Syria (Syria Protè, Syria Deutera, Syria Euphratèsia). In: J. Koder (Hrsg.), TIB 15. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 438 (Wien 2014).
- Toumpouri, Barlaam and Ioasaph: M. Toumpouri, Barlaam and Ioasaph. In: V. Tzamakda (Hrsg.), A Companion to Byzantine Illustrated Manuscripts. Brill's Companions to the Byzantine World 2 (Leiden, Boston 2017) 149-168.
- Turner/Turner, Image: V. Turner / E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture (New York 1978).
- Tzaferis, Kursi: V. Tzaferis, The Excavations of Kursi-Gergesa. Atiqot 16, 1983, 1-65.
- Van de Paverd, Zur Geschichte: F. van de Paverd, Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. OCA 187 (Roma 1970).
- Van den Ven, La Vie ancienne: P. van den Ven, La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune: 521-592. Société des Bollandistes. SubsHag 32 (Bruxelles 1962).
- Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis: G. J. M. van Loon / A. Delattre, La frise des saints de l'église rupestre de Deir Abou Hennis. ECA 1, 2004, 89-112.
- Vies des saints: Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes. PP. Bénédictins de Paris, 7, Juillet (Paris 1949).
- Vikan, Byzantine pilgrimage: G. Vikan, Byzantine pilgrimage art. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 5 (Washington 1982).
- Villeneuve, Al-Mu'allaqah: F. Villeneuve, Al-Mu'allaqah (Wadi Jebâra): une Laure rupestre Transjordanienne. In: N. Duval (Hrsg.), Les églises de Jordanie et leurs mosaïques. Actes de la journée d'études organisée le 22 février 1989 au musée de la Civilisation gallo-romaine de Lyon (Beyrouth 2003) 151-121.
- L'économie rurale: F. Villeneuve, L'économie rurale et la vie des campagnes dans le Hauran antique (1^{er} s. av. J.-C.-VII^e s. ap. J.-C.). In: Dentzer (Hrsg.), Hauran I. BAH 124 (Paris 1985) 64-136.

- Vööbus, History of Asceticism: A. Vööbus, History of Asceticism in the Syrian orient. A Contribution the History of Culture in the Near East, Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. CSCO 184 (Louvain 1956, 1960).
- Tätigkeit des syrischen Mönchtums: A. Vööbus, Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums. Ein Beitrag zur Geschichte der Liebestätigkeit im Orient. Contributions of Baltic University 51 (Pinneberg 1947) 1-27.
- Wacht, Inkubation: RAC 18 (1998) 179-265 s. v. Inkubation (M. Wacht).
- Walter, Warrior Saints: Ch. Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition (Aldershot, Burlington 2003).
- Weißbrod, Gräber: U. Weißbrod, »Hier liegt der Knecht Gottes...«. Gräber in byzantinischen Kirchen und ihr Dekor (11. bis 15. Jahrhundert). In: G. Prinzing (Hrsg.), Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 5 (Wiesbaden 2003).
- Wessel, Barlaam: RBK 1 (1966) 496-507 s. v. Barlaam (K. Wessel).
- Eulogia: RBK 2 (1971) 427-433 s. v. Eulogia (K. Wessel).
- Westphalen, Deir Mar Musa: S. Westphalen, Deir Mar Musa: Die Mal-schichten 1-3. ECA 4, 2007, 99-126.
- Weulersse, Pays: J. Weulersse, Le pays des Alaouites 1 »Textes« (Tours 1940).
- Wießner, Christliche Kultbauten: G. Wießner, Christliche Kultbauten im Tür 'Abdin. In: F. Junge (Hrsg.), Göttinger Orientforschungen. Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Reihe: Studien zur Spätantiken und Frühchristlichen Kunst 4 (Wiesbaden 1982, 1993).
- Wright, Catalogue: W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the year 1838. 1-3 (London 1871).
- Zaazuq, Tayyibat al-Imâm: A. R. Zaazuq, Découvertes de Tayyibat al-Imâm. Syria 64, 1987, 330-332.
- Zaazuq/Piccirillo, Mosaic floor: A. R. Zaazuq / M. Piccirillo, The mosaic floor of the church of Holy martyrs at Tayibat al-Imam – Hama in central Syria. LA 49, 1999, 443-464.

Tafeln 1-54



Dometios in der Malerei der Kirche Santa Maria Antiqua. – (Nach Andaloro/Bordi/Morganti, Santa Maria Antiqua 203, 2a).





- a Ġabel al-Aqra'. Blick von Ras al-Basit. – (Foto F. Abou Sekeh 2010).
 b Kloster Barlaam. Eucharistischer Brotstempel. – (Nach Djobadze, Georgians 50).
 c Kloster Barlaam. Eulogia-Brotstempel. – (Nach Djobadze, Bread Stamps Fig. 18-19).



a Palmyra. Hügel des Ġabel Šeffe, allgemeiner Überblick. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Bir Ġazal. Beduinisches Dorf. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a-b Bir Ġazal. Wasserquelle aus römischer Zeit. – (Fotos F. Abou Sekeh 2011).



- a** Deir Zağal am Fuß des Ġabel el-Abiađ. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal. Herabgefallenes Bauelement (eines Tempels?). – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a



b



c

- a Deir Zağal. Herabgefallene Blocksteine und Bauelemente (eines Tempels?). – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
 b Deir Zağal. Herabgefallene Ionische Kapitelle (eines Tempels?). – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
 c Deir Zağal. Herabgefallener Stein im Ort. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Za'al. Überblick von Südwesten. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Za'al. Felshöhlen. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



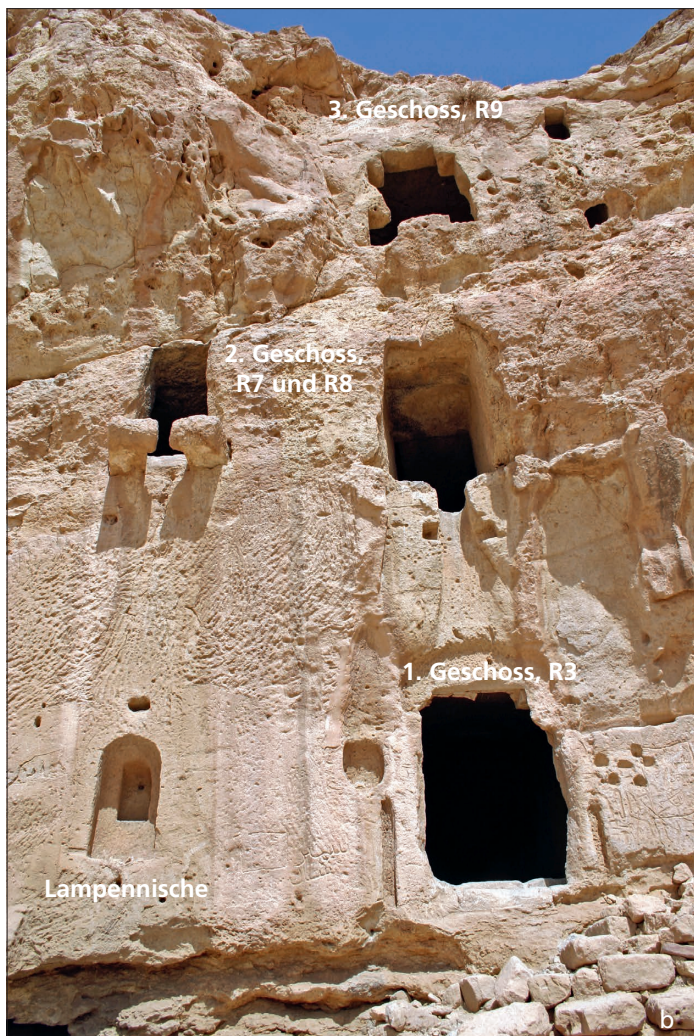
Deir Zağal. Räume des Felsmassivs. Blick von Südosten. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal. Das Innere des Wasserbassins. – (Foto F. Abou Sekeh 2011)
b Deir Zağal. Wasserbassin. Blick von Süden. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal. Felskanal vor den Räumen des Felsmassivs. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal. Steinbank zwischen den Abschnitten A und B des Felsmassivs. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal. Gesammelte Keramik-Fragmente. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

b Deir Zağal. Übereinander platzierte Öffnungen in den drei Stockwerken. Links unten eine Lampennische. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Eingänge. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

b Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Teil I, Westwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Teil I, Nordwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Teil II, Ostwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt A. R1, Teil I, Spuren der Spitzhacken. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt A. R2, Eingang. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt A. R2, Südwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt A. Inneres von R2. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



- a** Deir Zağal, Abschnitt A. R2, Futtertrog in der Westwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt A. R2, Ostwand, Graffiti. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt A. R3, Nordwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt A. R3, Westwand, Futtertröge. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R1-2, Eingänge. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R1, Ostwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R2, Eingang mit Kreuz über der Tür. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R2, Nordwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



- a** Deir Zağal, Abschnitt B. R2, Westwand, Löcher zum Anbinden von Tieren. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R3, gemauerte Wand zwischen den Eingängen. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R3, Westwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R3, Nordwand, Wandnische. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R3, Feuerstelle(?) im Boden. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. Zwischenraum. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R4. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Vorraum, Tür- und Fensteröffnungen. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Vorraum, Westwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Vorraum, Ostwand und Eingang der Kirche. Neben der Tür die arabische Inschrift. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Vorraum, Nordwand und Eingang zum Baptisterium. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Taufbecken im Baptisterium. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Fenster der Kirche. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Felsenkirche, Apsis in der Ostwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Felsenkirche, Wandnische in der Westwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Felsenkirche, Wandnischenreliquiar. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Felsenkirche, Wandnischen in der Nordseite. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
 b Deir Zağal, Abschnitt B. R5, Felsenkirche, Wandnischen in der Südseite. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R6, Südwand, Eingänge des R7 und R8. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R7, Öffnung in der Südwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R7, Südwand, Öffnung. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R8, Nordwand und Eingang zum R6. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



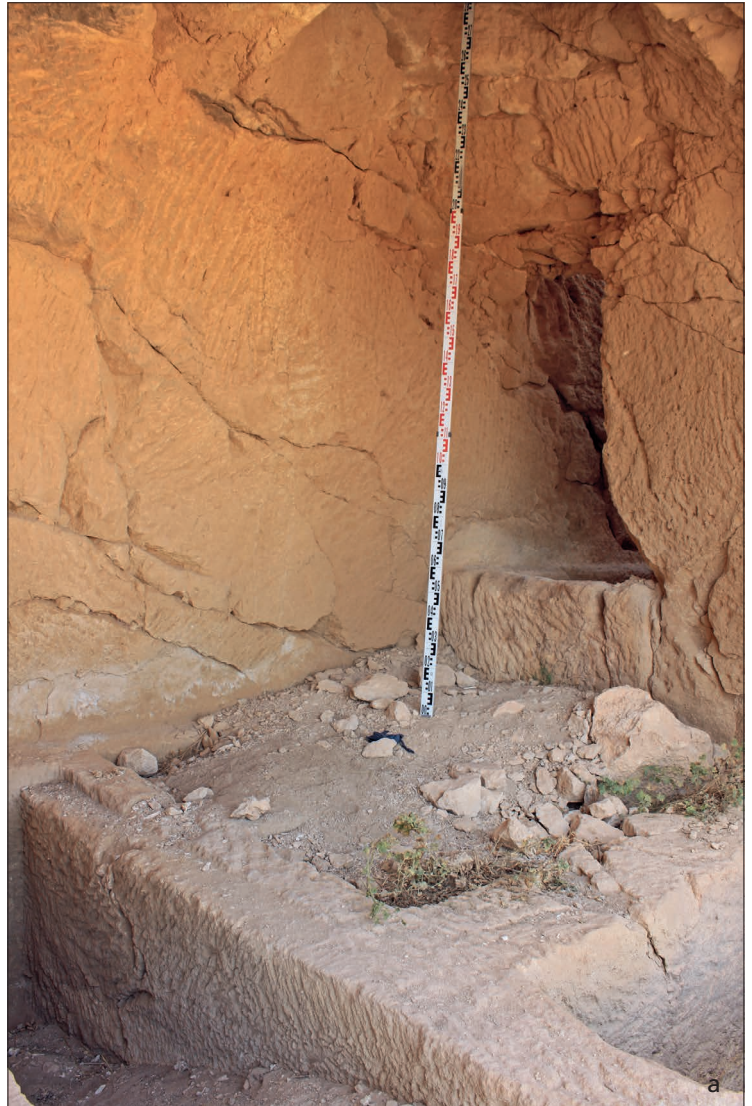
a Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R8, Ostwand, Wandnische. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. 2. Stockwerk, R8, Südwand, Öffnung. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt B. 3. Stockwerk, R9, Klausen, Ostwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt B. 3. Stockwerk, R9, Klausen, Öffnungen in der Südwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt C. R1, Grabraum: zerstörte Arkosolgräber. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt C. R1, Eingang des Grabraums. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Deir Zağal, Abschnitt C. R2, Grabraum. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).
b Deir Zağal, Abschnitt C. R2, Fußbodengräber. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



a Wadi Martahun, gesamte Anlage. – (© Luftaufnahmen nach Google Earth 2017).
 b Wadi Martahun, Bezirk I. Grabhöhle. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi Martahun, Bezirk I. Grabhöhle. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi Martahun, Bezirk II. Felsenhöhle. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi Martahun, Bezirk Il. 3. Felsenraum. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi Martahun, Bezirk Il. 3. Felsenraum. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi Martahun, Bezirk III. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi Martahun, Bezirk III. Felsenhöhlen. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi Martahun, Bezirk III. Innenbereich der Felsenhöhlen. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi Martahun, Bezirk III. Felsenräume. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi Martahun, Bezirk III. Innenbereich eines Felsenraums. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi Martahun, Bezirk III. Herberge. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Mağaret el-Ruhban. Blick von Südwesten. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Mağaret el-Ruhban. Felsenkirche. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



Wadi el-Ruhban. Blick von der Südostseite des Tals. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Wadi el-Ruhban. Eingang eines Wohnraumes. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Wadi el-Ruhban. Grabraum: ein zerstörtes Grab an der Ostwand. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



- a** Leḡa-Region in Südsyrien. Römische Handelsstraße. – (Foto F. Abou Sekeh 2010).
b Dorf Dalūze in Nordsyrien. Weg. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Bašakuḥ. Sarkophag und Wandnischenreliquiar. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
b Deir Turmanin. Portikus-Gebäude. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



- a** Breij-Kloster. Grabraum, drittes Grab. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
b Breij-Kloster. Grabraum, drittes Grab, Kreuzverzierung. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



a



b

a Deir Šubat. Ostseite der Kirche und des dahinter liegenden Klosters. – (Foto F. Abou Sekeh 2008)

b Deir Šubat. Vorraum und Kirche. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



a Al-Mu'alaqa-Kloster. Felsenkirche. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
b Al-Mu'alaqa-Kloster. Klosterhof, Arkosolgräber. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



Al-Mu'alaqa-Kloster. Turm, Latrinenerker über dem Eingang. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



- a** Kloster Qaṣer al-Banat. Ostseite der Kirche und des dahinter liegenden Klosters. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).
b Kloster Qaṣer al-Banat. Kirche. – (Foto F. Abou Sekeh 2009).



a Kafer Darian. Klosterkirche und Wohnbau. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
b Kafer Darian. Säule des Styliten. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



a



b

- a Qal'at Sim'an. Säule des Styliten. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
 b Qal'at Sim'an. Triumphbogen am Pilgerweg. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).



a Qal'at Sim'an. Baldachin des Taufbeckens. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).
b Qal'at Sim'an. Baptisterium. – (Foto F. Abou Sekeh 2008).

Im vorliegenden Band wird eine bisher kaum untersuchte Form des christlichen Pilgerwesens erforscht: das Pilgern zu Einsiedlern in Felseinsiedeleien im spätantik-frühbyzantinischen Syrien. Die Höhlen- oder Felseneremitagen der Eremiten werden in der Forschungsliteratur ausschließlich als weltabgewandte Orte der Isolation, der spirituellen Einkehr und des Gebets betrachtet. Auf ein Gespräch und Gebet mit einem lebenden Eremiten oder ein Berühren seiner Reliquien hofften viele Gläubige. Vor allem die Felseneremitagen und die Wirkungsstätten einiger Eremiten waren die Orte, an denen sich dies abspielte. Unter Einbeziehung der archäologischen und schriftlichen Quellen wird die eremitische Lebensweise syrischer Einsiedler in den Felseneremitagen und ihr Verhältnis zu den Gläubigen beleuchtet. Zudem waren die Felseinsiedeleien und die Wirkungsstätten einiger Eremiten zugleich die Orte, zu denen die Gläubigen pilgerten. Sie lassen sich als lokale, regionale und überregionale Pilgerstätten erkennen. So ergänzen sich die archäologischen und schriftlichen Quellen auf ideale Weise und ermöglichen es, das Pilgern zu den syrischen Eremiten und, nach ihrem Ableben, zu ihren Wirkungsstätten zu rekonstruieren. Neben den in der Forschungsliteratur bekannten Felseneremitagen werden eine weitere, bisher nicht als eremitische Felseinsiedelei identifizierte Anlage und ein neu entdecktes Felsenkloster in der Wüste von Palmyra in die Betrachtung einbezogen und hier erstmals publiziert.

ISBN 978-3-88467-382-9



**Byzanz zwischen Orient und Okzident:
Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz / Frankfurt**

Die Reihe Byzanz zwischen Orient und Okzident wird vom Vorstand des gleichnamigen Leibniz-WissenschaftsCampus, einer Kooperation des Leibniz-Zentrums für Archäologie (LEIZA), der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, der Goethe-Universität Frankfurt und des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, herausgegeben.

Die Reihe dient als Publikationsorgan für das Forschungsprogramm des Leibniz-WissenschaftsCampus, das Byzanz, seine Brückenfunktion zwischen Ost und West sowie kulturelle Transfer- und Rezeptionsprozesse von der Antike bis in die Neuzeit in den Blick nimmt. Die Methoden und Untersuchungsgegenstände der verschiedenen Disziplinen, die sich mit Byzanz beschäftigen, werden dabei jenseits traditioneller Fächergrenzen zusammengeführt, um mit einem historisch-kulturwissenschaftlichen Zugang Byzanz und seine materielle und immaterielle Kultur umfassend zu erforschen.