

Aspekte von Pilgerschaft bei den Wüstenvätern Unterägyptens

Die Pilgerschaft als Symbol und Abbild des eigenen Weges zur endzeitlichen Bestimmung: »The Pilgrimage along a particular route to a particular destination, was the reduced image and the symbol of the pilgrimage towards its final destination which the Christian's whole life was meant to be; and his arrival a foretaste of the final end of that journey«¹. Dies gilt besonders für Mönche, die ihr Dasein explizit als eine Pilgerschaft verstanden. Ein solches Daseinsverständnis der Wüstenväter als Pilgerschaft im weiteren Sinn ist aufgrund der wiederholten Präsenz des Tabernakels als Metapher für die mönchischen Behausungen sowohl in den literarischen Quellen als auch in den Wandmalereien des 6. und 7. Jahrhunderts in den Kellia in Allusion an die Wanderung Israels ins Gelobte Land anzunehmen².

Mönche werden im Zusammenhang mit dem spätantiken Pilgerwesen in verschiedenartigen Funktionen überliefert³. Der Pilgerbericht der Egeria zu den Gedächtnisstätten im Heiligen Land aus den 380er Jahren, welcher ein lebhaftes Interesse an den Mönchen zeigt, gibt vielfaches Zeugnis davon⁴. Auch Hieronymus berichtet, dass an den heiligen Stätten Scharen von Mönchen anzutreffen seien⁵. Mönche werden als Hüter von Pilgerheiligtümern erwähnt, wo sie oft auch als Pilgerführer auftreten. So heißt es etwa bei Egeria: »In Betlehem aber herrscht die ganzen acht Tage (vor Epiphanie) dieser Glanz, und von den Priestern, vom gesamten Klerus des Ortes und von den Mönchen, die zu jenem Ort gehören (*monazontes, qui in ipso loco deputati sunt*), wird das gleiche Freudenfest gefeiert«⁶. In größeren Pilgerorten wie im syrischen Qal'at Sim'an oder im ägyptischen Abū Minā sind es ganze Klostergemeinschaften, die für die Organisation des Pilgerbetriebes zuständig sind⁷.

Mönche sind zuzeiten auch selbst Pilger. So besuchte Egeria den Ort Ḥarrān in Nordsyrien, »wo der heilige Abraham wohnte«⁸, und wenig außerhalb davon ein Martyrium, das einem Lokalheiligen dediziert war. »Es traf sich für uns sehr gut, dass wir am Tag vor dem Fest dieses heiligen Mär-

tyrers Helpidius, dem 23. April, dorthin kamen, an dem Tag, da von überall her und aus ganz Mesopotamien alle Mönche nach Harran kamen. Auch die Alten, die in der Einsamkeit lebten, die man Asketen nennt, mussten an diesem Tag kommen, der dort wegen der Erinnerung an den heiligen Abraham sehr feierlich begangen wird – schließlich war es sein Haus, wo heute die Kirche steht, in der jetzt der Leib dieses heiligen Märtyrers ruht«⁹.

Eine spezielle Form mönchischer Pilgerschaft stellte die Xeniteia¹⁰ dar: asketische Heimatlosigkeit als Lebensform, die sich allerdings in der äußeren Erscheinungsform oft nur schwer vom schmarotzenden, vagabundischen Mönchtum der Gyrovagen unterschied, das in den frühen Mönchsschriften negativ bewertet wurde¹¹.

Und schließlich waren Mönche selbst Ziel von Pilgerreisen und Gegenstand der Verehrung. So berichtet Egeria mehrfach von der Einkehr in Einsiedeleien heiliger Mönche, mit denen sie betete und Psalmen rezitierte und von denen sie Eulogien empfing, »wie es bei den Mönchen Gewohnheit ist, denen etwas zu geben, die sie in ihren Einsiedeleien gastfreundlich aufnehmen«¹². Die heiligen Mönche »erzählten alles über die Schriften Gottes oder über die Taten der heiligen Männer, das heißt der Mönche – sei es, sofern sie schon heimgegangen waren, welche Wunder sie getan hatten, sei es auch, insofern sie noch im Leibe sind, welche sie täglich vollbringen. Denn viele von ihnen sind Asketen. Ich möchte nicht, dass ihr, meine Verehrtesten, glaubt, dass diese Mönche jemals von etwas anderem erzählen als von den Schriften Gottes oder den Taten der früheren Mönche«¹³.

Es gab aber auch schon früh Kritik am Wallfahrtswesen. Der einflussreiche Kirchenvater Gregor von Nyssa (um 335 bis nach 394) bezieht in einem Brief an einen gewissen Censitor »so scharf Stellung gegen die Wallfahrt nach Jerusalem, dass sich ähnliche Worte im 4. Jahrhundert und in der folgenden Zeit nicht finden«¹⁴. Die Kritik richtet sich vor allem an die Adresse von Asketinnen und Asketen. Die Wall-

1 Markus, End 151-152.

2 Descœudres, Meditieren von Bildern 113-120.

3 Maraval, Lieux saints 116-121. Vgl. Bitton-Ashkelony, Sacred 140-184, wobei die Autorin im Kapitel »Pilgrimage in Monastic Culture« nicht immer zwischen Reisen im allgemeinen und Pilgerreisen im engeren Sinne unterscheidet.

4 Egeria, Itin. passim.

5 de Vogüé, Histoire littéraire 3, 315 mit Anm. 527.

6 Egeria, Itin. 25, 11-12.

7 Maraval, Lieux saints 206-207.

8 Egeria, Itin. 20, 1.

9 Egeria, Itin. 20, 5.

10 Guillaumont, Dépaysement. – Sheridan, Monastic Xeniteia.

11 Regula Benedicti 1. Vgl. Bitton-Ashkelony, Sacred 146-160. – Caner, Monks.

12 Egeria, Itin. 20, 11. – Meist sind diese Eulogien nicht näher spezifiziert. Beim Besuch der Mönche auf dem Sinai wird ausgeführt, dass es sich dabei um Äpfel handelte – ein wahrhaft segensreiches Geschenk in der Wüste. Generell vgl. Engemann, Eulogien.

13 Egeria, Itin. 20, 13.

14 Kötting, Wallfahrtskritik 361.

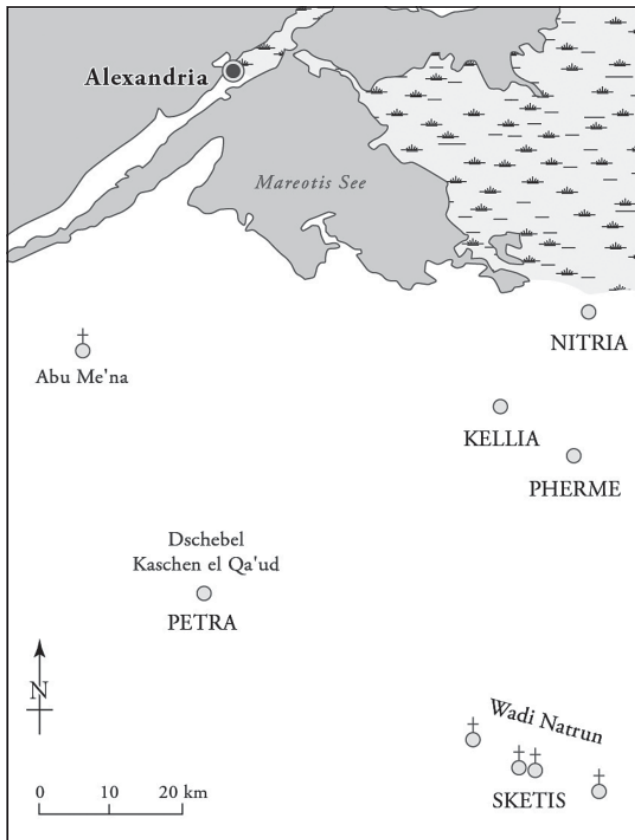


Abb. 1 Mönchssiedlungen im Hinterland von Alexandrien. – (Zeichnung O. Aloisi).

fahrt nach Jerusalem sei theologisch von geringem Nutzen, zudem seien Gefahren sittlicher Art mit deren Durchführung verbunden¹⁵.

Das Mönchtum in Unterägypten

Die verschiedenen Funktionen der Mönche als Hüter von Pilgerheiligtümern, selbst als Pilger unterwegs oder als Ziel von Pilgerfahrten finden sich auch bei den Wüstenvätern in Unterägypten. Das Mönchtum in Unterägypten ist zuerst einmal dadurch gekennzeichnet, dass die Mönche in offenen Siedlungen lebten. In der Alten Welt berühmt waren die drei in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstandenen Siedlungen Nitria, Kellia und Sketis (Abb. 1); daneben existierten weitere kleinere Siedlungen wie Pherme oder Petra¹⁶. In der Stadt und im Umland von Alexandrien gab es zudem koinobitische Klöster, die wir allerdings nur aus schriftlichen Quellen kennen.

Die Mönche in diesen Siedlungen lebten unter der Woche getrennt voneinander in eigenen Wohnstätten, in den zeitge-

nössischen Quellen als *monasteria* im Sinn von Einsiedeleien bezeichnet. Am Sabbat und am Herrentag versammelten sie sich in der Kirche der Siedlung zu einem gemeinschaftlichen Stundengebet, zur Eucharistiefeyer und zu einem brüderlichen Festmahl. Wie Antoine Guillaumont es formulierte, pflegten diese Mönche eine ausgewogene Lebensweise von Abgeschiedenheit und Gemeinschaftlichkeit¹⁷. In der wissenschaftlichen Literatur wird diese Lebensweise als semi-anachoretisch bezeichnet¹⁸. Johannes Cassian scheint diesen Mönchsiedlungen, die unter der Leitung eines Vorstehers standen, gar eine koinobitische Lebensweise bescheinigt zu haben¹⁹. Völlig allein und autochthon lebende Anachoreten, wie sie in der ägyptischen Mönchsliteratur des 4. und 5. Jahrhunderts häufig evoziert werden, entsprechen weitgehend einem literarischen und spirituellen Topos²⁰.

Dieses im Hinterland der hellenistisch geprägten Stadt Alexandrien angesiedelte Mönchtum war im 4. und 5. Jahrhundert stark griechisch geprägt. Das umfangreiche literarische Quellenmaterial zu diesem Mönchtum – die *Apophthegmata Patrum*, Palladios' *Historia Lausiaca*, die Originalfassung der anonymen *Historia monachorum in Aegypto* und die Schriften des Evagrius Pontikos – ist in Griechisch abgefasst, der Sprache der urbanen Eliten in Ägypten. Ausnahmen sind die lateinischen Schriften des Rufinus von Aquileia und des Johannes Cassian, die beide eine Zeitlang bei den Mönchen in der Sketis und in den Kellia gelebt hatten und zu den bedeutendsten Vermittlern des ägyptischen Mönchtums in den lateinischen Westen wurden. Mit dieser starken griechischen Prägung des Mönchtums im Hinterland Alexandriens besteht ein deutlicher Unterschied zum mittel- und oberägyptischen Mönchtum, dessen Quellen etwa zu Pachom oder die Schriften des Shenute von Atripe in koptischer Sprache abgefasst sind oder auf koptischen Überlieferungen fußen²¹.

Im 6. Jahrhundert ist beim Mönchtum Unterägyptens ein eigentlicher Paradigmenwechsel festzustellen. Die Behausungen wurden größer und waren nun für zwei Mönche angelegt: einen Altvater und seinen *Discipulus* (Abb. 2). An den Wänden des Vestibüls und des Oratoriums wurden Wandmalereien angebracht, die Hinweise auf die Spiritualität dieser Wüstenväter geben²². Sie stellen eine bildliche Umsetzung dessen dar, was Johannes Cassian als spirituelles Ziel des Einsiedlers formuliert hatte, nämlich das Bild künftiger Glückseligkeit bereits in diesem Leben zu schauen²³. Daneben finden sich auch Inschriften, die mit wenigen Ausnahmen in koptischer Sprache verfasst waren. Damit verfügen wir neben den idealisierenden literarischen Überlieferungen nun auch über dokumentarische Quellen, die vielfach Gebetsanliegen von Besuchern und Gedächtnisse verstorbener Mitbrüder beinhalten²⁴.

15 Kötting, Wallfahrtskritik 362.

16 Die umfassendste Darstellung ist immer noch Evelyn White, *Monasteries*.

17 Guillaumont, *Histoire* 158: »Nous retrouvons ici cet équilibre entre solitude et communauté, vie solitaire et vie solidaire, qui est si caractéristique du monachisme des Kellia, comme aussi de Scété et de Nitrie«.

18 Freiburger, *Askesediskurs* 135.

19 Descœudres, *Gemeinschaft* 30-31.

20 Goehring, *World Engaged*.

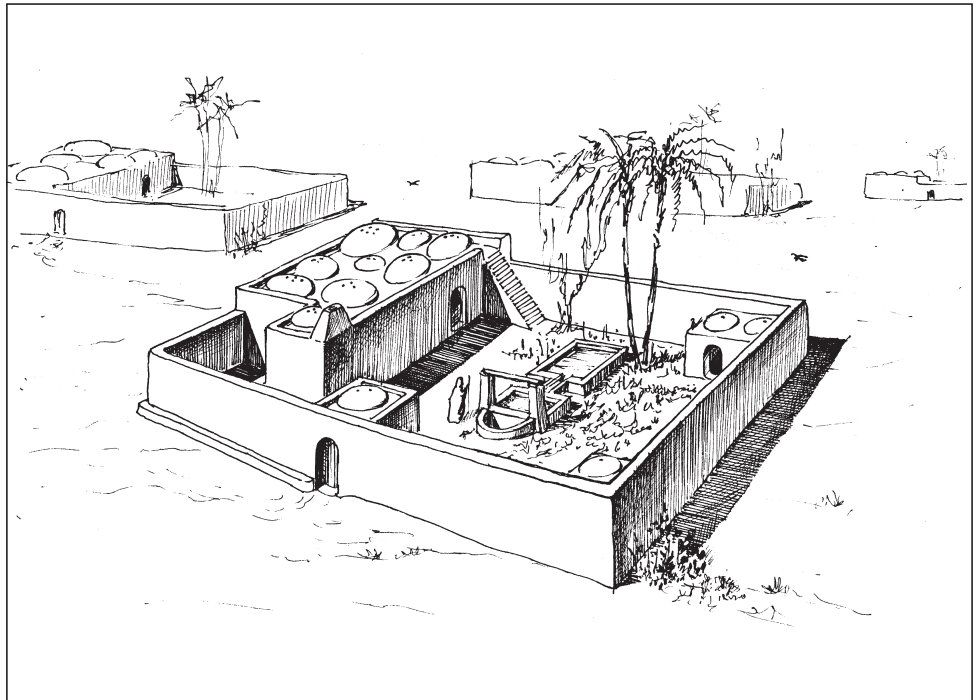
21 Rousseau, Pachomius 37-55; Emmel, *Shenoute's Corpus*.

22 Descœudres, *Mönch und Bild*.

23 Johannes Cassian, *collatio* 10.

24 Bosson, *Inscriptions des Kellia*; Descœudres, *Gemeinschaft* 45-54.

Abb. 2 Monastische Behausung in den Kellia im 6./7. Jahrhundert. – (Zeichnung H. Casanovas).



Mönche als Ziel der Pilgerschaft

Über die Wallfahrt zu lebenden Personen im Altertum schrieb Bernhard Kötting 1984 einen wichtigen Beitrag²⁵ und rückte dabei Symeon Stylites den Älteren ins Zentrum. Tatsächlich hatten die Säulensteher mit der demonstrativen Zurschaustellung ihrer Askeseleistung einen Zulauf wie keine anderen Asketen in der Spätantike. Den ägyptischen Wüstenvätern freilich war diese Art der Zurschaustellung fremd, denn nach ihrer Auffassung wird wahre Askese im Verborgenen geübt²⁶. Peter Brown hat in seinem einflussreichen historischen Œuvre den spätantiken Mönch generell als »Holy Man« bezeichnet und diese Bezeichnung sozialgeschichtlich begründet. Von herausragender Bedeutung war sein Aufsatz »The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity«, worin er hauptsächlich das syrische Mönchtum untersuchte²⁷.

Es war Georgia Frank, die sich anhand literarischer Quellen mit der Pilgerschaft zu den Wüstenvätern Ägyptens befasste. Sie bezeichnet die Augenzeugenschaft als wesentlichen Antrieb für die Pilgerschaft zu den Mönchsvätern – deshalb der Titel Ihrer Untersuchung: »The Memory of the Eyes«²⁸. Dazu ein Beispiel: Die Gastfreundschaft als Werk der Barmherzigkeit gehörte zwar zu den vornehmen Tugenden von Eremiten, doch waren nicht alle Mönche über die Störung durch Besucher erbaut. Der berühmte Arsenius, Prinzenzieher am Hof in Konstantinopel bevor er sich als Asket in die Wüste Ägyptens zurückzog, soll sich beim Besuch der Senatoren-

Tochter Melania dahingehend geäußert haben, dass man wohl das Meer zu einem Weg für Weiber machen wolle, die zu ihm kommen, nur um sagen zu können: Ich habe den Arsenius gesehen²⁹!

Der erwähnte Paradigmenwechsel bei den Behausungen der Mönche in Unterägypten ist unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass die Eremitagen seit dem 6. Jahrhundert einen Empfangsraum für Besucher aufwiesen, was es zuvor nicht gegeben hatte³⁰. Der in den Ausgrabungen in den Kellia und in Pherme als Vestibül angesprochene Empfangsraum war gewöhnlich der flächenmäßig größte Raum in den mönchischen Behausungen (**Abb. 3**). Vielfach war er mit einem Querbogen in zwei Joche unterteilt, welche wie die übrigen Räume mit einer flachen Kuppel überdeckt waren³¹. Die bloße Existenz wie auch die Größe dieser Empfangsräume zeigen, dass die Zahl der Pilger seit dem 6. Jahrhundert erheblich zugenommen haben muss. Die Funktion als Empfangsraum war daran zu erkennen, dass an den Wänden zahlreiche Inschriften angebracht worden waren, die vielfach über Motivation und Anliegen der Besucher Auskunft geben. Der Mönch wurde zum Vermittler und Fürbitter der Pilger in der Art von Peter Brown's »Holy Man«.

Der qualitative Sprung in der baulichen Entwicklung und Ausstattung der Behausungen lässt erahnen, dass dieser von den Mönchen allein nicht finanziert worden sein konnte³². Man denke etwa an die Riesenmengen an Kalk für Verputz und Malgrund an den Innenwänden, die es zu beschaffen

25 Kötting, Wallfahrten.

26 Apophthegmata Patrum, Vorrede.

27 Vgl. Brown, Holy Man.

28 Frank, Memory.

29 Apophthegmata Patrum, Arsenius 28.

30 Descœudres, Repräsentationshaltung 109-110. – Mossakowska-Gaubert, Visiteurs.

31 Descœudres, L'architecture 37-40.

32 Wipszycka, Moines 474-503.

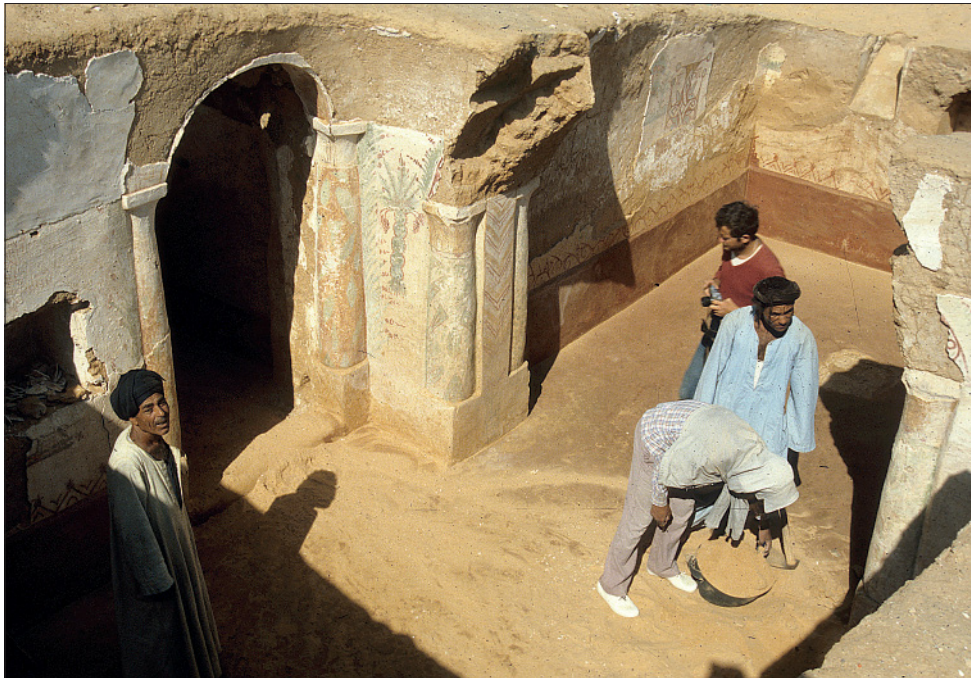


Abb. 3 Empfangsraum in den monastischen Behausungen des 6./7. Jahrhunderts, Beispiel Kellia Qlz 19-20/2-3. – (Foto G. Descœudres).



Abb. 4 In einer monastischen Behausung in Pherme (QH 54) aufgefundene Menas-Ampulle, um 600. – (Foto G. Descœudres). – M. ca. 2:3.

und über 20 km in die Wüste hinaus zu transportieren galt. Wie Inschriften nahelegen, wurde die Unterstützung der Weltleute beim Bau und bei der Ausstattung dieser Behausungen mit Gebeten und Fürbitten der Mönche abgegolten.

Mönche auf Pilgerreise

»Bleib in deinem Kellion!« war eine ständig wiederholte Mahnung der erprobten Wüstenväter an die jungen Mönche. Nicht umherschweifen, sondern meditierendes Gebet soll den Novizen bei inneren Konflikten weiterhelfen. Dennoch wird in den *Apophthegmata Patrum* die Geschichte eines Mönchs in

den Kellia überliefert, der zum berühmten Wüstenvater Ammonas ging und ihn fragte, was er tun soll: in der Wüste umherwandern – in die Fremde gehen, wo man ihn nicht kenne (Xeniteia) – oder sich in ein Kellion einschließen³³? Pilgerschaft war offensichtlich eine Option für Mönche. Sowohl in den Kellia³⁴ als auch in Pherme³⁵ hat man bei archäologischen Ausgrabungen Menas-Ampullen aus der Zeit um 600 zutage gefördert, die Wallfahrten ins berühmte Menas-Heiligtum belegen (**Abb. 4**). In den Kellia sind zudem Fragmente von weiteren Pilgerampullen gefunden worden, deren Herkunft nicht näher bestimmt werden konnte³⁶.

Johannes Moschos († 619) berichtet in seinem *Leimon (Pratum spirituale)* von einem, wie er schreibt, berühmten Anachoreten Johannes, der unfern von Jerusalem in einer Grotte lebte³⁷. Dieser habe ein Bild der Muttergottes besessen, die »unseren Gott in den Armen hielt«. Dieser Mönch Johannes besuchte auf oft ausgedehnten Reisen verschiedene Pilgerorte: Neben Besuchen in Jerusalem und auf dem Sinai reiste er zur Verehrung des Apostels Johannes nach Ephesus, ein andermal ans Grab des heiligen Theodor nach Euchaita im Pontus, einmal besuchte er das Heiligtum der Thekla in Seleukia in Isaurien und ein andermal ging er zur Verehrung des heiligen Sergios nach Sergiopolis. Jedes Mal, bevor er sich zu einer Pilgerreise aufmachte, zündete er vor dem Bild eine Kerze an und bat die Muttergottes um Unterstützung. Sie möge Acht geben, dass die Kerze bis zu seiner Rückkehr nicht verlösche, gewissermaßen als Unterpfand ihrer Hilfe. Wie er nun nach einem Monat, nach drei oder gar nach sechs Monaten von seiner Reise zurückkehrte, da brannte die Kerze immer noch. Die Einzelheiten der Geschichte mögen etwas

33 Apophthegmata Patrum, Ammonas 4.
34 Egloff, Poterie copte Nr. 333.
35 Bonnet Borel/Cattin, Matériel Nr. 200.

36 Egloff, Poterie copte Nr. 334.
37 Johannes Moschos, Pratum spirituale 180.

arg phantastisch klingen, was die Erzählung jedoch glaubhaft vermittelt, ist der Umstand, dass selbst ausgedehnte Pilgerreisen von Mönchen in der Spätantike nichts Unmögliches waren.

Ein Pilgerheiligtum für Mönche?

In der knapp 10 km südöstlich der Kellia gelegenen Mönchs-siedlung Pherme³⁸ ist 1987-1988 die klösterliche Anlage Qusur Hegeila 39-40 mit einem Heiligtum bzw. einer Gedächtnisstätte ausgegraben worden³⁹. Die Bezeichnung »Qusur Hegeila« (abgekürzt QH) entspricht einem beduinischen Toponym⁴⁰. Ausgangspunkt dieser monastischen Anlage waren zwei auffallend nahe beieinander gelegene, jedoch baulich getrennte Eremitagen QH 39 und QH 40, die um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden waren. In zwei Umbauschritten wurden diese Eremitagen zu einer einheitlichen monastischen Behausung zusammengefasst: QH 39-40. Um 500 hat man innerhalb der Umfassungsmauern in der Nordostecke eine erste Gedächtnisstätte eingerichtet⁴¹ (Abb. 5).

Memoria I

Der Kernbereich dieser Gedächtnisstätte bestand aus einem längsrechteckigen Raum (im Grundriss mit den Nummern 55 und 56 bezeichnet) und einem kleinen, querrchteckigen Raum (55a) auf der Ostseite, der eine von Wandnischen flankierte Apsis aufwies. Die im Laufe der weiteren baulichen Entwicklung abgetragene ursprüngliche Trennwand zwischen dem längs- und dem querrchteckigen Raum hatte zwei seitliche Durchgänge aufgewiesen (Abb. 6). Diese ermöglichten analog einer Kryptenanlage, wie wir sie vor allem in der westlichen Kirchenarchitektur kennen, einen prozessionalen Ablauf in der Begehung des Apsisraumes. In der Apsis waren sekundär vier im Quadrat angeordnete Negative von Holzstützen fassbar. Zu diesem Raumkomplex, der eine Fläche von lediglich 4 m × 8 m umfasste, gehörten ferner ein Vorraum (57) sowie ein Nebenraum (71). Die Erschließung der Anlage erfolgte vom südlich gelegenen Hof (46).

Memoria II

Nach einem Umbau im Eingangsbereich⁴² wurde Mitte des 6. Jahrhunderts ein neuer Memorialkomplex errichtet, dessen Haupträume auf der Nordseite der bisherigen Gedächtnisstätte zu liegen kamen⁴³ (Abb. 7). Dieser bestand analog zum Vorgängerbau aus einem längsrechteckigen Saal (13)

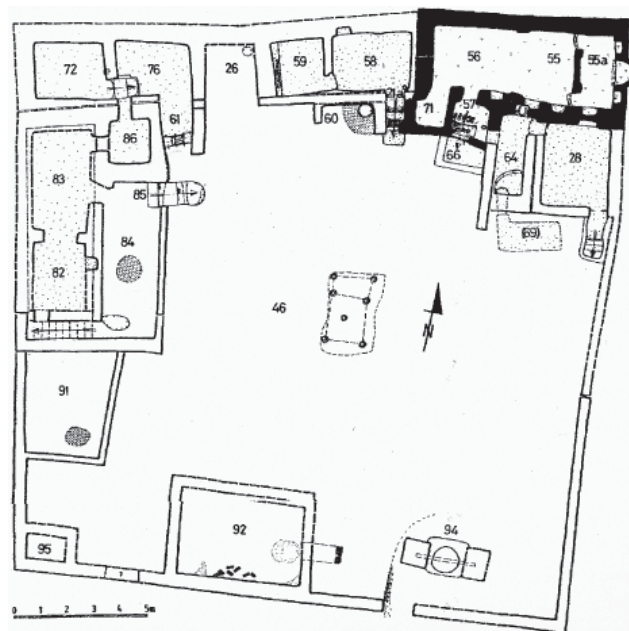


Abb. 5 Grundriss der klösterlichen Anlage QH 39-40 mit Memoria I (schwarz hervorgehoben), Situation um 500. – (Zeichnung G. Nogara).

sowie einem östlich daran angrenzenden querrchteckigen Raum (12), der wiederum eine von Wandnischen flankierte Apsis aufwies. Und wie beim Vorgängerbau waren im Fussboden der Apsis Negative von Holzstützen festzustellen (Abb. 8). Wiederum bestand eine Abtrennung zwischen Saal und Querraum, wobei die Verbindung durch zwei seitliche Durchgänge gewährleistet war (Abb. 9). Dieser flächenmäßig gegenüber dem Vorgängerbau rund viermal größere Raumkomplex stellte zumindest im Kernbereich eine strukturell identische Abbildung der älteren Anlage dar. Der Zugang erfolgte wiederum von Süden, das heißt vom Hof her durch eine Vorhalle (27) sowie durch ein Vestibül (20). Diesem war auf der Ostseite ein Nebenraum (55b) angegliedert, welcher aus einem Umbau der älteren Gedächtnisstätte hervorgegangen war. Zwischen diesem Nebenraum und dem Apsisraum wurde eine 2,90 m lange und 0,6 m breite Kammer (68) eingerichtet, die nicht zugänglich war. Lediglich ein Okulus in der Westwand gewährte Einblick in den Raum.

Im Apsisrund waren mit roter Farbe mehrere Personennamen verzeichnet, die zur ursprünglichen Ausstattung gehörten oder doch zu einem frühen Zeitpunkt angebracht wurden. Es handelte sich dabei um drei linear angeordnete Namenszüge +OYPANIS +ΠETPOΣ +ΠPOKOPIOΣ, denen je ein Kreuz vorangestellt war und die sich durch die Größe der Buchstaben von den übrigen Inschriften unterschieden (Abb. 10). Den Namen »Ouranis«, nicht jedoch das vorangestellte Kreuz, hat man ausgewischt und darunter den Namenszug ΘEOΔωPOΣ gesetzt. Es handelt sich auffallenderweise bei allen um griechische Namensformen. Um diese

38 Descœudres, Eigenständige Mönchs-siedlung; Kasser, Toponymes.

39 Makowiecka/Nogara, Architectural description 129-152.

40 Kasser, Exploration.

41 Descœudres, Memorialkomplex 154-155.

42 Descœudres, Memorialkomplex 155-157.

43 Descœudres, Memorialkomplex 158-159.

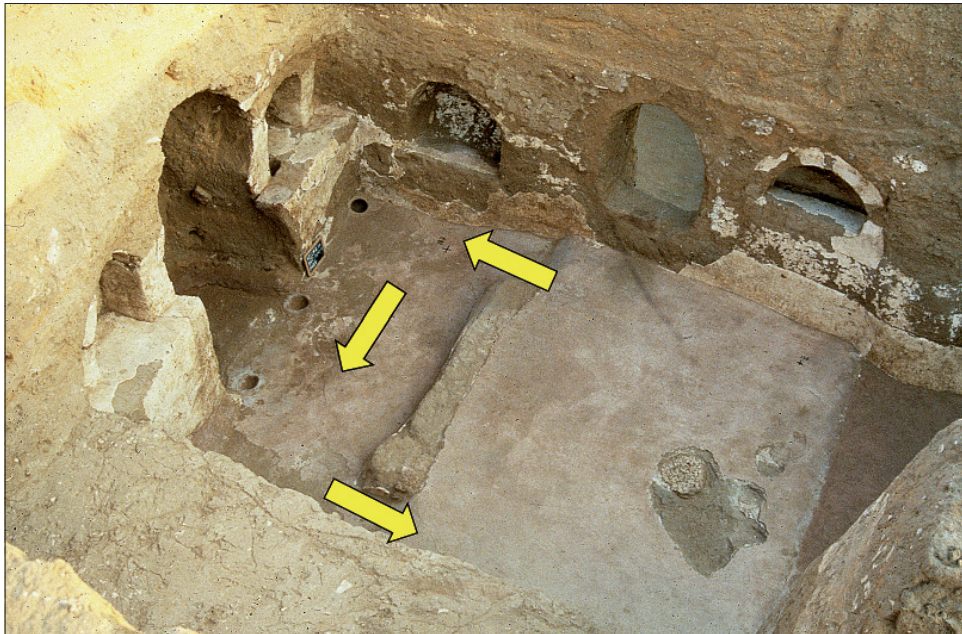


Abb. 6 QH 39-40, Memoria I, Blickrichtung Südost: rechts Saal (55-56), links: Apsisraum (55a). Die Pfeile markieren den mutmasslichen prozessionalen Ablauf bei der Verehrung der Reliquien. – (Foto G. Descœudres).

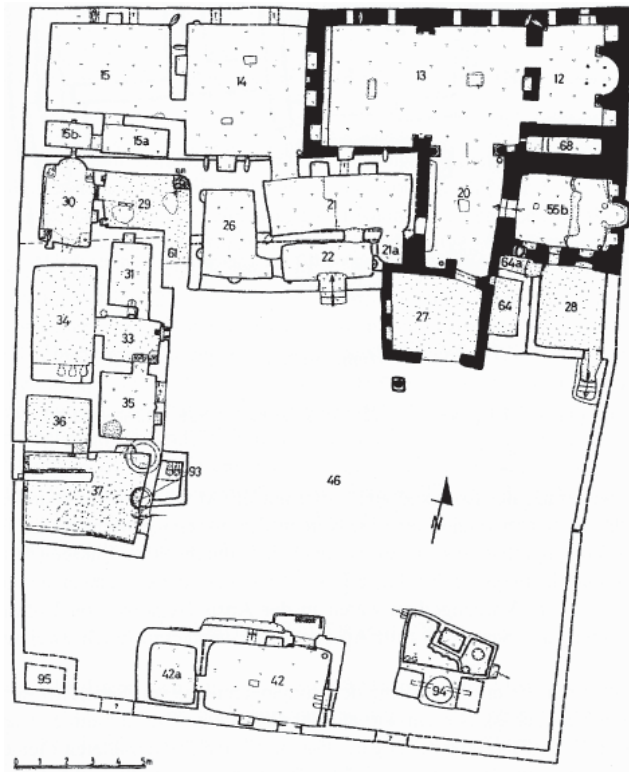


Abb. 7 Grundriss der klösterlichen Anlage QH 39-40 mit Memoria II (schwarz hervorgehoben), Situation um 550. – (Zeichnung G. Nogara).

speziell hervorgehobenen Namenszüge herum und vor allem im unteren Bereich der Apsis waren zahlreiche in Koptisch abgefasste Dipinti und Graffiti kommener Inhalte angebracht, aus denen hervorging, dass zahlreiche Mönche diese Stätte besucht hatten⁴⁴.

Memoria II/2

An der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert wurde die Gedächtnisstätte erweitert und teilweise umgebaut⁴⁵ (vgl. Abb. 12). An der Nordseite des Saales wurde ein größerer Raum (11) angebaut, der durch zwei Bogenöffnungen mit dem bestehenden Saal (13) verbunden wurde. Der ältere Nebenraum und ebenso der langgestreckte Grabraum wurden zugunsten eines vergrößerten Nebenraumes (19) aufgegeben. Veränderungen waren auch im querrrechteckigen Apsisraum zu beobachten. So wurden die vier Holzpfeiler weiter in die Apsis hinein gerückt. Bei den Durchgängen in den angrenzenden Saal wurden Türen installiert, wodurch der Apsisraum nun abgeschlossen werden konnte.

Interpretation

Die Deutung dieses in mehreren Etappen vergrößerten Raumkomplexes ist nicht ganz einfach⁴⁶. Auffallend ist der Umstand, dass bei den sukzessiven Bauten in den Hauptteilen eine identische Raumstruktur vorliegt: Saal und Apsisraum sowie eine Erschließung vom südlichen Hofbereich her. Die Apsis dieser Anlagen barg jeweils eine nicht näher erkennbare Einrichtung auf vier Holzpfeilern. Eine Deutung des Apsisraumes als Kirche mit einem Altar in der Apsis ist unwahrscheinlich. Dagegen spricht generell, dass in der Spätantike der Altar nicht in, sondern vor der Apsis steht. Zudem waren die vorhandenen Löcher zu klein für Stützen eines Tischaltars. Die in der nahen Mönchssiedlung Kellia nachgewiesenen insgesamt rund ein Dutzend Kirchenbauten⁴⁷ und auch die

44 Partyka/Kasser, *Inscriptions*.
45 Descœudres, *Memorialkomplex* 159.

46 Descœudres, *Memorialkomplex* 159-163.
47 Grossmann, *Christliche Architektur* 491-499.

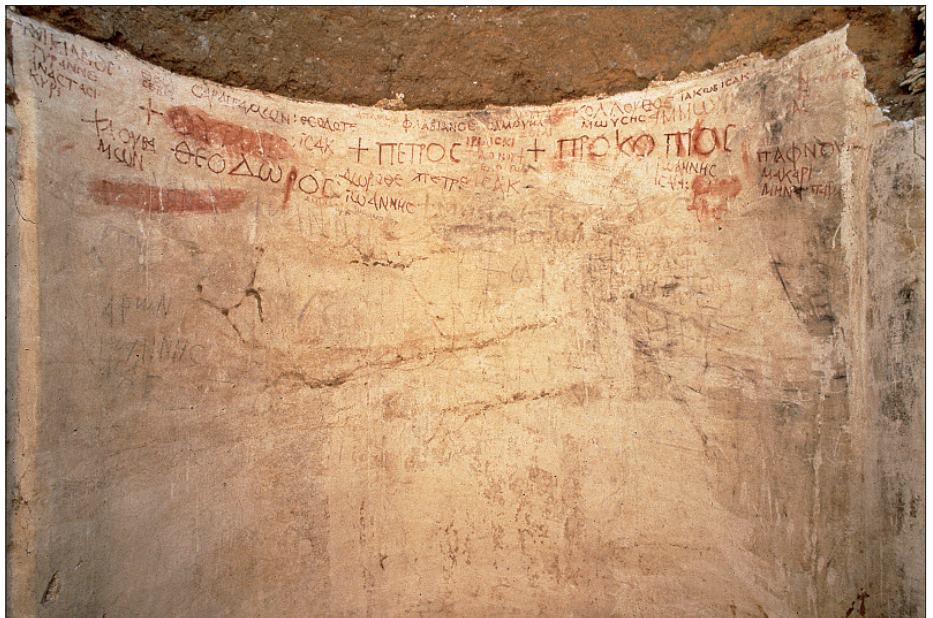
Abb. 8 QH 39-40, Memoria II: Apsisraum (12), Blickrichtung Nordost. – (Foto G. Descœudres).



Abb. 9 QH 39-40, Memoria II: Saal (13), Blickrichtung Ost. – (Foto G. Descœudres).



Abb. 10 QH 39-40, Memoria II: Inschriften im Apsisrund (Raum 12). – (Foto G. Descœudres).



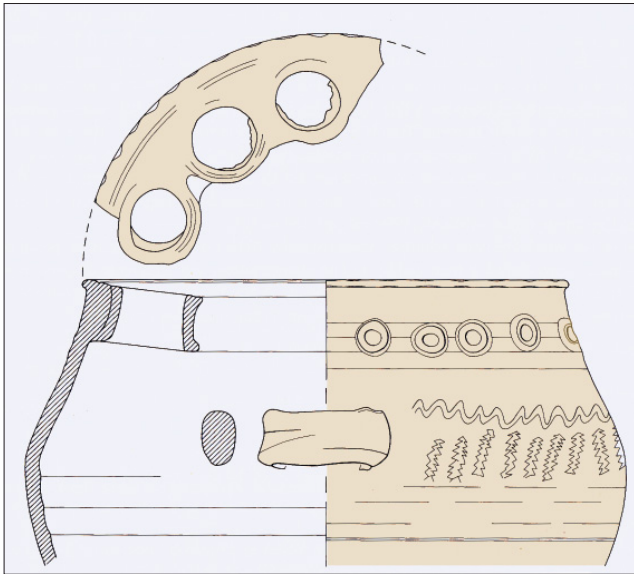


Abb. 11 Fragment eines Polycandelons aus Keramik; Randedurchmesser 34 cm; um 600 oder erstes Viertel 7. Jahrhundert. – (Zeichnung F. Burri).

einzigste Kirche in Pherme⁴⁸ wiesen keine Apsis, sondern alle ein gerade geschlossenes Sanktuarium auf. Gegen die Interpretation als Kirche spricht zudem die geringe Größe des Apsisraumes und das Fehlen eines Kirchenschiffes. Der räumlich abgetrennte Saal im Westen, der mit dem Apsisraum durch zwei seitliche Zugänge verbunden war (vgl. **Abb. 9**), stellt eine selbständige Raumeinheit dar. Wie erwähnt, erinnert der Apsisraum an einen für prozessionale Abläufe bestimmten Kryptenraum. Bei der auf vier Stützen ruhenden Einrichtung in der Apsis dürfte es sich um einen Reliquienschein handeln.

Diese Einrichtung ist vor dem Hintergrund der besonderen Art des christlichen Totenkultes in Ägypten zu verstehen. Die *Vita Antonii* überliefert, dass die Ägypter die Leichen von verehrten Verstorbenen zwar mit Feierlichkeiten zu ehren und mit Leinwand zu umhüllen pflegten; sie würden jedoch nicht begraben, sondern auf Gestelle gelegt und so bei sich zu Hause aufbewahrt⁴⁹. Dies setzte offensichtlich eine Einbalsamierung beziehungsweise Mumifizierung der Körper voraus, wie sie in Ägypten vielfach auch im christlichen Kontext vorgenommen wurde⁵⁰. Im Wissen um dieses Totenbrauchtum ermahnte Antonius einen kleinen Kreis vertrauter Mitbrüder mit folgenden Worten: »Wenn ich euch lieb bin und wenn ihr euch an mich wie an einen Vater erinnert, dann lasst sie nicht meinen Leichnam (aus der Wüste) nach Ägypten bringen, damit sie ihn nicht in den Häusern aufbewahren [...] Bestattet meinen Leichnam und bergt ihn unter der Erde! Mein Gebot soll von euch beachtet werden, so dass niemand den Ort kennt außer ihr allein«⁵¹. Die Geheimhaltung der

Grabstelle war offensichtlich dazu bestimmt, die Entstehung eines Reliquienkults zu verhindern. Auch Pachom und andere berühmte Mönchsväter wie der erwähnte Arsenios oder Makarios der Ägypter sollen vor ihrem Tod ihren Mitbrüdern ähnliche Anweisungen gegeben haben. Dennoch hat man später bei ihnen nach dem Grab gesucht und die Gebeine zum Zwecke der Reliquienverehrung ausgegraben⁵².

Ähnlich muss es auch im vorliegenden Fall des Pilgerschreins von Pherme gewesen sein. Anhand der Grundfläche des Gestells wird ersichtlich, dass hier nicht ganze Körper, sondern Reliquien aufbewahrt wurden. Die Situation erinnert an die in der koptischen Kirche berühmten 49 Märtyrer der Sketis⁵³. Es handelte sich dabei um Wüstenväter, die bei einem Beduinenüberfall im Jahr 444 getötet worden waren und denen man daraufhin eine allerdings nur literarisch überlieferte Gedächtnisstätte einrichtete. Es wird zudem von einem Reliquienraub berichtet, doch kamen die Gebeine der Märtyrer später wieder an den ursprünglichen Gedächtnisort zurück.

Auffallend sind weitere Besonderheiten der Memoria in Pherme:

- Der Umstand, dass der Name des Ouranis durch »Theodoros« ersetzt wurde, könnte ebenfalls auf einen Reliquienraub hinweisen. Es ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass der Apsisraum nachträglich mit verschließbaren Türen versehen wurde.

- Bemerkenswert ist ferner der Umstand, dass mit der Erweiterung zur erheblich vergrößerten Memoria II ein Grab oder ein Epitaph eingerichtet wurde. Vielleicht war dieses für den Stifter der Anlage bestimmt, der den Reliquien im angrenzenden Apsisraum möglichst nah sein wollte. Erstaunlich ist aber auch, dass dieses Grab beziehungsweise dieses Epitaph beim nächsten Umbau der Anlage, jedenfalls in seiner bisherigen Ausprägung, wieder eliminiert wurde.

- Zur Funktion des zweijochigen Saales im Westen des Apsisraumes ist anzumerken, dass Gedächtnisfeiern im Mönchtum Ägyptens nicht in Form von eucharistischen Gottesdiensten, sondern als Mahlfeiern abgehalten wurden. Statt einer Kirche gab es einen Saal für solche Mahlfeiern, der in der vergrößerten Anlage um 550 eine Fußbodenbemalung⁵⁴ erhielt und um 600 durch einen angrenzenden Raum erweitert wurde.

- Erwähnenswert ist zudem, dass im Bereich der Gedächtnisstätte Fragmente eines Polycandelons ungewöhnlicher Art geborgen wurden, die um 600 oder ins erste Viertel des 7. Jahrhunderts datieren⁵⁵. Es handelte sich dabei um ein robustes vasenartiges Keramikgefäß, dessen Randöffnung von 34 cm Durchmesser auf der Innenseite ein Band mit zwölf Öffnungen von jeweils 4,3 cm Durchmesser aufwies, welche für die Aufnahme von Glaslämpchen bestimmt waren

48 Favre, L'ermitage QE 39, 414-415. 417-418.

49 Athanasius, *Vita Antonii* 90. – Descœudres, Memorialkomplex 164.

50 Fischhaber, Mumifizierung. – Froschauer, Tradition.

51 Athanasius, *Vita Antonii* 91.

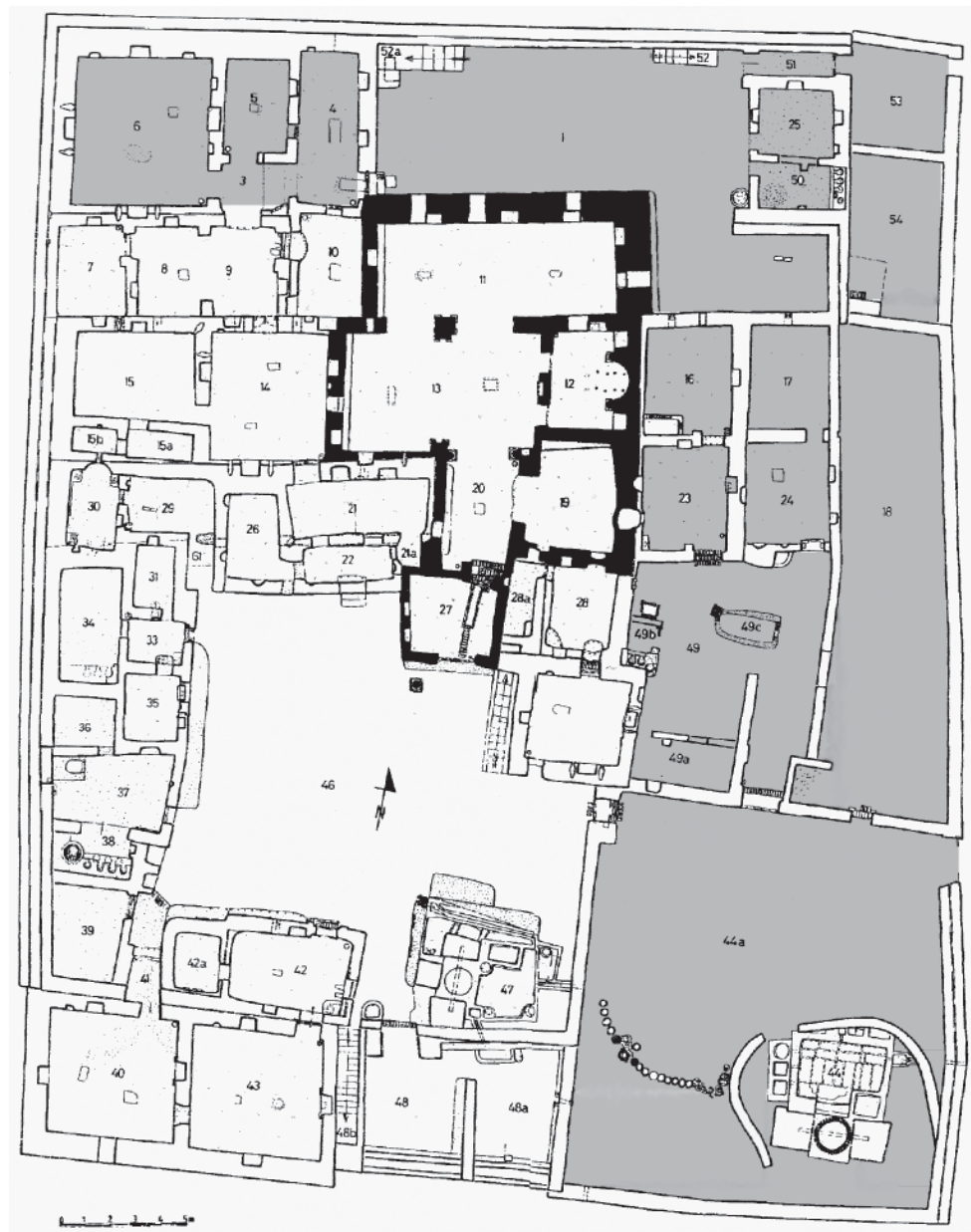
52 Descœudres, Memorialkomplex 164-165.

53 Evelyn White, *Monasteries* 164-167; *Coptic Encyclopedia* IV, 1120-1121.

54 Rassart-Debergh, *Peintures* 205-206.

55 Bonnet Borel/Cattin, *Matériel* Nr. 256.

Abb. 12 Grundriss der klösterlichen Anlage QH 39-40 mit Memoria II/2 (schwarz hervorgehoben), Situation erste Hälfte 7. Jahrhundert: Räume und Höfe zur Beherbergung und Versorgung der Pilger (Grauraster), darunter ein Ziehbrunnen, der mit einer effizienten Schöpfvorrichtung (an Seilen verbundene Gefässe) versehen war. – (Zeichnung G. Nogara).



(Abb. 11). Ungewöhnlich ist nicht nur die Machart des Polycandelons, die ohne Parallelen ist, ungewöhnlich ist auch das Vorhandensein einer solchen festlichen Beleuchtung in einer monastischen Behausung, welche sich wohl nur durch die besonderen Verhältnisse der Verehrungsstätte erklärt.

In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden – angrenzend, jedoch getrennt von der klösterlichen Anlage – zur Beherbergung und Versorgung von Pilgern in mehreren Schritten verschiedene Unterkünfte, Küchen, ein eigener Ziehbrunnen sowie mehrere Höfe, wovon einzelne als Warteraum für Reittiere bestimmt gewesen sein dürften ⁵⁶ (Abb. 12). Diese Einrichtungen zeigen, dass die Gedächtnisstätte einen beachtlichen Zulauf gehabt und auch, dass sich der Einzugsradius der Pilger ausgedehnt haben muss. Die hinterlassenen

Inschriften legen nahe, dass viele der Besucher, vielleicht sogar die Mehrheit, Mönche waren.

Fazit

Der Mönch – oder wie Peter Brown sich ausdrückte: »the Holy Man« – war bereits im 4. Jahrhundert Ziel von Pilgerfahrten. Neben vielen Namenlosen waren es die erwähnte Senats-Tochter Melania, berühmte Zeitgenossen wie Hieronymus, Rufinus von Aquileia, Johannes Cassian oder Basilius von Caesarea, die in die Wüste Ägyptens reisten, um die Mönchsväter mit eigenen Augen zu sehen. Im 6. und 7. Jahrhundert war es dann vor allem die Bevölkerung aus der Region, wie

⁵⁶ Makowiecka/Nogara, Architectural description 133-134.

die Inschriften zeigen, welche Rat und Gebetshilfe suchte, zugleich aber auch die Mönche bei der Einrichtung und Ausstattung ihrer Wohnstätten unterstützte. Trotz des oft wiederholten Gebots »Bleib in deinem Kellion!« gingen Mönche auch selbst auf Pilgerfahrt, obwohl schon früh Kritik daran

laut wurde. In der Mönchssiedlung Pherme existierte seit der Zeit um 500 eine Gedächtnisstätte, wo Reliquien von mutmaßlich drei heiligmäÙig verehrten Mönchen hauptsächlich von Mönchen besucht wurden.

Bibliographie

Quellen

Apophthegmata Patrum: Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Übers. von Bonifaz Miller (Trier 21980).

Johannes Cassian, Collationes: Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Teil 1: Collationes 1-10. Übers. und erl. von G. Ziegler. Quellen der Spiritualität 5 (Münsterschwarzach 2011).

Egeria, Itin.: Egeria, Itinerarium – Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De Locis Sanctis – Die Heiligen Stätten. Übers. und eingel. von G. Röwekamp unter Mitarbeit von D. Thönnies. Fontes christiani 20 (Freiburg, Basel u. a. 1995).

Johannes Moschus, Pratum spirituale: Jean Moschus, Le pré spirituel, introduction et traduction de M.-J. Rouët de Journel. SC 12 (Paris 1946).

Partyka/Kasser, Inscriptions: J. Partyka / R. Kasser, Choix d'inscriptions de l'ermitage QH 39-40. In: Bridel, Mission suisse 181-200.

Regula Benedicti / Die Benediktusregel, Lateinisch/Deutsch. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz (Beuron 42006).

Athanasius, Vita Antonii: Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink. SC 400 (Paris 2004).

Literatur

Bitton-Ashkelony, Sacred: B. Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Heritage 38 (Berkeley u. a. 2005).

Bonnet Borel/Cattin, Matériel: F. Bonnet Borel / M.-I. Cattin, Le matériel archéologique. Catalogue systématique. In: Bridel, Mission suisse 437-476.

Bosson, Inscriptions: N. Bosson, Les inscriptions des Kellia. In: Kat. Genève 1989, 81-94.

Bridel, Mission suisse: Ph. Bridel (Hrsg.), Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève: Explorations aux Qouçoûr Hégeila et 'Ereima lors des campagnes 1987, 1988 et 1989. EK 8184, 4 (Louvain 2003).

Brown, Holy Man: P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997. Journal of Early Christian Studies 62, 1998, 353-376.

Caner, Monks: D. Caner, Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Heritage 34 (Berkeley u. a. 2002).

Descœudres, Eigenständige Mönchssiedlung: G. Descœudres, Qusur Hegeila und Qusur Ereima als eigenständige Mönchssiedlung. In: Bridel, Mission suisse 477-481.

Gemeinschaft: G. Descœudres, Gemeinschaft und Gedächtnis bei den Wüstenvätern. In: Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Teil 3: Collationes 18 bis 24. Übers. und erläutert von G. Ziegler. Quellen der Spiritualität 12 (Münsterschwarzach 2015) 27-54.

L'architecture: G. Descœudres, L'architecture des ermitages et des sanctuaires. In: Kat. Genève 1989, 33-55.

Meditieren von Bildern: G. Descœudres, Johannes Cassian und das Meditieren von Bildern. Paradigmenwechsel beim Beten der ägyptischen Wüstenväter. In: L. Eibicht u. a. (Hrsg.), Das Schauen Gottes wiedererlangen. Kontemplation als Leben des inneren Menschen und als Herz des Mönchtums. Weisungen der Väter 21 (Beuron 2012) 92-121.

Memorialkomplex: G. Descœudres, Der Memorialkomplex in QH 39/40. In: Bridel, Mission suisse 153-180.

Mönch und Bild: G. Descœudres, Der Mönch und das Bild. Visuelle Umsetzungen von Glaubensvorstellungen im frühen Mönchtum Ägyptens am Beispiel der Kellia. In: Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel 6. und 7. Mai 1994. Hrsg. von B. Brenk. Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 1 (Wiesbaden 1996) 185-205.

Mönchssiedlungen: G. Descœudres, Die Mönchssiedlungen in der nitrischen und sketischen Wüste Ägyptens. In: Vom Orient bis an den Rhein. Begegnungen mit der Christlichen Archäologie. Peter Poscharsky zum 65. Geburtstag. Hrsg. von U. Lange und R. Sörries. Christliche Archäologie 3 (Dettelbach 1997) 75-89.

Repräsentationshaltung: G. Descœudres, Zur Entstehung einer Repräsentationshaltung im monastischen Gebet am Beispiel der Kellia. In: Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996. Hrsg. von St. Emmel u. a., 1: Materielle Kunst und religiöses Leben. Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 6, 1 (Wiesbaden 1999) 101-120.

Egloff, Poterie copte: M. Egloff, Kellia. La poterie copte. Quatre siècles d'artisanat et d'échanges en Basse-Egypte. Recherches suisse d'archéologie copte 3 (Genève 1977).

Emmel, Shenoute's Corpus: St. Emmel, Shenoute's Literary Corpus, 1-2. CSCO 599-600 (Louvain 2004).

- Engemann, Eulogien: J. Engemann, Eulogien und Votive. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20, 1 (Münster 1995) 223-233.
- Evelyn White, Monasteries: H. G. Evelyn White, The Monasteries of the Wādi 'n Natrūn. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis. Hrsg. von W. Hauser. The Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition (New York, Nachdr. 1973).
- Favre, L'ermitage QE 39: S. Favre, L'ermitage QE 39: Description et analyse architecturale. In: Bridel, Mission suisse 413-420.
- Fischhaber, Mumifizierung: G. Fischhaber, Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr. Ägypten und Altes Testament 39 (Wiesbaden 1997).
- Frank, Memory: G. Frank, The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity (Berkeley, Los Angeles u. a. 2000).
- Freiberger, Askesediskurs: O. Freiberger, Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte. Studies in oriental religions 57 (Wiesbaden 2009).
- Froschauer, Tradition: H. Froschauer, Tradition im koptischen Bestattungswesen: Ein christliches Mumientäfelchen aus den Beständen Tamerit in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Eirene: Studia Graeca et Latina 40 = Papyrologica 2, 2004, 91-100.
- Goehring, World Engaged: J. E. Goehring, The World Engaged. The social and economic World of Early Egyptian Monasticism. In: J. E. Goehring u. a. (Hrsg.), Gnosticism and the Early Christian World. In Honor of J. M. Robinson (Sonoma CA 1990) 134-144.
- Grossmann, Christliche Architektur: P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten. Handbook of Oriental Studies, section one: The Near and Middle East 62 (Leiden 2002).
- Guillaumont, Dépaysement: A. Guillaumont, Le dépaysement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien. Ecole pratique des hautes études, V^e section – sciences religieuses. Annuaire 76, 1968-1969, 31-58.
- Histoire: A. Guillaumont, Histoire des moines aux Kellia. In: A. Guillaumont, Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme. Spiritualité orientale 30 (Abbaye de Bellefontaine 1979) 151-167.
- Kasser, Exploration: R. Kasser, Exploration dans le désert occidental: Qouçoûr Hégeila et Qouçoûr 'Ereima. Kémi 19, 1969, 103-110.
- Toponymes: R. Kasser, Toponymes de la périphérie orientale des Kellia. Bulletin de la Société d'Égyptologie 20, 1996, 37-48.
- Kat. Genève 1989: Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Egypte, Exposition au Musée d'art et d'histoire de Genève [Ausstellungskat.] (Genève 1989).
- Kötting, Wallfahrten: B. Kötting, Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum. In: B. Kötting, Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2. Münsterische Beiträge zur Theologie 54, 2 (Münster 1988) 270-286.
- Wallfahrtskritik: B. Kötting, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik. Studia patristica 5, 1962, 360-367.
- Makowiecka/Nogara, Architectural description: E. Makowiecka / G. Nogara, L'ermitage QH 39-40 et sa memoria: Architectural description and analysis. In: Bridel, Mission suisse 129-152.
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Markus, End: R. A. Markus, The End of Ancient Christianity (Cambridge 1990).
- Mossakowska-Gaubert, Visiteurs: M. Mossakowska-Gaubert, L'anachorète et ses visiteurs. The Journal of Juristic Papyrology 42, 2012, 165-194.
- Rassart-Debergh, Peintures: M. Rassart-Debergh, Choix de peintures (de l'ermitage QH 39-40). In: Bridel, Mission suisse 201-230.
- Rousseau, Pachomius: Ph. Rousseau, Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt (Berkeley, Los Angeles u. a. 1985).
- Sheridan, Monastic Xeniteia: M. Sheridan, Monastic Xeniteia. In: M. Sheridan, From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. Studia Anselmiana 156 = Analecta monastica 12 (Roma 2012) 467-478.
- de Vogüé, Histoire littéraire 1-12: A. de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, première partie: le monachisme latin 1-12 (Paris 1991-2008).
- Wipszycka, Moines: E. Wipszycka, Moines et communautés monastiques en Egypte (IV^e-VIII^e siècles). The Journal of Juristic Papyrology, Supplements 11 (Varsovie 2009).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Aspekte von Pilgerschaft bei den Wüstenvätern Unterägyptens

In einem ersten Teil des Beitrags wird diskutiert, inwiefern literarisch dokumentierte Besuche bei Mönchen als Pilgerfahrten zu »Lebenden Heiligen« anzusprechen sind. In einem zweiten Teil wird anhand von literarischen Zeugnissen und archäologischen Befunden der Aspekt des pilgernden Mönches beleuchtet. Der dritte Teil gilt der Einrichtung eines Pilgerschreins in der Mönchssiedlung Pherme und dessen architektonischen Entwicklung vom 5. bis ins 7. Jahrhundert. Aufgrund von Inschriften und der von Besuchern hinterlassenen Graffiti ist anzunehmen, dass die hier verehrten Heiligen Mönche waren und der Ort vor allem von Mönchen aufgesucht wurde.

Aspects of Pilgrimage Among the Desert Fathers of Lower Egypt

The first part of this article discusses to what extent the visits to monks documented in written accounts should be regarded as pilgrimages to »living saints«. In a second part, the issue of the pilgrim monk is examined on the basis of literary testimony and archaeological evidence. The third part deals with the establishment of a pilgrimage shrine in the monastic settlement of Pherme and its architectural development from the 5th to the 7th century. Judging from the inscriptions and graffiti left by visitors, it can be assumed that the saints worshipped there were monks, and also that the site was predominantly visited by monks.

Aspects de pèlerinages parmi le Pères du désert en Basse-Egypte

La première partie de cette contribution aborde la question de l'interprétation des écrits sur les voyages de moines en tant que pèlerinages chez des « saints vivants ». La deuxième partie met en lumière l'aspect du moine pèlerin sur la base de témoignages littéraires et archéologiques. La troisième partie est dédiée à l'aménagement d'un sanctuaire dans le site monastique de Pherme et à son évolution architecturale du 5^e au 7^e siècle. Les inscriptions et les graffiti laissés par les visiteurs suggèrent que les saints vénérés ici étaient des moines et que cet endroit attirait surtout des moines.