

Behältnisse visueller Erfahrungen: die Pilgerampullen von Monza und Bobbio

Ampullen gehören zu den am weitesten verbreiteten Pilgerandenken der Spätantike. Sie waren mit geheiligtem Öl gefüllt und wurden den Pilgern ausgehändigt, die sie auf ihrem Weg zurück in die Heimat mitnahmen. Zu den bekanntesten zählt eine Gruppe von Bleiampullen aus dem Heiligen Land, die heute in den Kirchenschätzen von Monza und Bobbio aufbewahrt wird (Abb. 1). Es handelt sich um 40 Ampullen mit Darstellungen aus dem Leben Christi¹. Sie werden für gewöhnlich in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts datiert, und es wird angenommen, dass die Objekte in beiden Schatzkammern auf eine Schenkung der Langobardenkönigin Theodolinde († 625) zurückgehen². Diese Vermutung stützt sich auf eine mündliche Tradition in Monza und auf die Tatsache, dass die Gründung der Abtei in Bobbio durch den Heiligen Columban von Bobbio (610) in die Regierungszeit eben dieser Theodolinde fällt.

Die Pilgerampullen stellen wichtige materielle Zeugnisse für die Praxis des Pilgerns und für das Erleben der Pilger dar. Eine Besonderheit der Objekte von Monza und Bobbio ist, dass sie ungewöhnlich viele Bilder aufweisen. Vergleichbare Darstellungen auf den Ampullen vom Heiligtum der Thekla bei Seleukia, Symeons des Styliten in Qal'at Sim'an und die Menas-Ampullen aus Abu Mina zeigen in der Regel nur die Figuren der Heiligen in simplen, nicht-narrativen Anordnungen. So ist Menas oft stehend zwischen zwei Kamelen dargestellt. In einigen Fällen ist der Inhalt sogar eindeutig gekennzeichnet als ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ, als Segnungen des heiligen Menas³. Als Eulogia wurden die gesegneten Substanzen wie Öl, Wasser oder Erde bezeichnet, die den Pilgern im Anschluss an ihren Besuch ausgehändigt wurden⁴. Der Begriff konnte aber auch auf die Gefäße, in denen die Substanzen transportiert wurden, übertragen werden⁵. Im Unterschied zu dem Großteil der erhaltenen Ampullen bilden diejenigen von Monza und Bobbio komplexe, narrative Szenen und oft sogar mehr als eine Szene pro Seite ab. Die häufigsten Darstellungen

sind die Kreuzigung, die thronende Muttergottes mit Kind und den drei Magiern, die Himmelfahrt und das Grab Christi⁶. In einigen Fällen erklären Inschriften das Geschehen näher, wie beispielsweise die Inschrift ANECTI (er ist auferstanden) bei Auferstehungsdarstellungen (Abb. 2). Andere Inschriften (Abb. 1) geben den Inhalt der Ampullen an und verweisen auf den Herkunftsort: ΕΛΑΙΟΝ ΕΥΛΟΝ ΖΩΗC ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΧΡΙCΤΩΝ ΤΟΠΩΝ (Öl vom Holz des Lebens von den christlichen heiligen Stätten).

Es stellt sich die Frage, wozu diese Objekte dienten. Sie als bloße Gefäße für den Transport heiligen Öls oder schlicht als Mitbringsel aufzufassen, erscheint schon bei den weniger aufwändig dekorierten Beispielen nicht ausreichend. Umso unwahrscheinlicher ist es, die Ampullen aus dem Heiligen Land als Transportgefäße zu deklarieren. In der Forschung ist bislang eine bestimmte Deutung der Funktion dieser Objekte vorherrschend. Sowohl André Grabar als auch Gary Vikan sehen ihren Zweck vornehmlich in der Schutzfunktion und im Abwehren böser Magie⁷. Darin stehen sie magischen Amuletten nahe, die durch ihr Medium, Inschriften und Bilder Schutz oder Heiligung versprechen. Vikan spricht von einer »amuletic function«⁸. Ein Bronzeamulett aus Hama in Syrien trägt unterhalb des Bildes einer Christuserscheinung magische Schriftzeichen; außen herum verläuft folgende Inschrift: »Siegel Gottes, schützt vor allem Übel den, der das Phylakterion trägt«⁹. Die Inschrift verrät eindeutig die Schutzfunktion; das Wort φυλάττω/schützen erscheint sogar zweimal.

Auf den Pilgerampullen fehlt eine solch eindeutige Inschrift jedoch. Vergleichbar ist einzig die Inschrift auf Ampulle Nr. 1 aus Bobbio (Abb. 3), die lautet: »Öl vom Holz des Lebens, das zu Land und zu Meer leitet«¹⁰. Diese Inschrift wird denn auch von Vikan und Grabar herangezogen, um die Schutzfunktion der Ampullen zu belegen. Allerdings ist hier weniger von *schützen* die Rede als vielmehr von *leiten*. Die Schutzfunktion kann den Objekten sicherlich nicht abgespro-

1 Ein Katalog der erhaltenen Ampullen findet sich bei Grabar, Ampoules.

2 Grabar, Ampoules 14-15. 32.

3 Siehe allgemein zu Pilgerampullen Vikan, Pilgrimage Art und die überarbeitete Fassung Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art. – Kötzsche-Breitenbach, Pilgerampullen. – Vikan, Pilgrim's Art. – Escher, Pilgerampullen. Zu den von Grabar noch nicht erfassten Ampullen siehe Engemann, Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut und Engemann, Pilgerampullen.

4 Bspw. Egeria, Itin. 3, 7.

5 Vikan, Pilgrimage Art 10-11.

6 Die Ansicht Weitzmanns, die Motive auf den Pilgerampullen und anderen palästinensischen Bildmedien seien auf kaiserliche Stiftungen monumentaler Bilder an den jeweiligen *loca sancta* zurückzuführen, wird mittlerweile von der Forschung nicht mehr geteilt. Siehe hierzu Weitzmann, *Loca Sancta*.

7 Grabar, Ampoules 64. – Vikan, Pilgrim's Art 235.

8 Vikan, Ampullae 82. Zu magischen Amuletten mit dem Bild eines Medusenhauptes siehe Spier, Amulets.

9 Σφραγίς Θε(ε)ῦ ζώντος, φύλαξον ἀπὸ παντός κακοῦ τὸν φοροῦντα τὸ φυλακτήριον τοῦ(το). Kelsey Museum, Inv.Nr. 26119. Siehe hierzu Mouterde, Objets: 105-128 Nr. 55. – Grabar, Portails 27 und Abb. 7-8.

10 [+ΕΛ]Α[Ι]ΩΝ Ε[Υ]ΛΟΝ Ζ[Ω]ΗC [Ο]ΔΗΓΟ ... ΕΝ Ε[Ι]Ρ]Α ΚΑΙ ΘΑ[Λ]ΑCCH. Siehe Grabar, Ampoules 33.



Abb. 1 Anbetung der Magier, Ampulle 1', Schatzkammer der Kathedrale, Monza. – (© Museo e Tesoro del Duomo di Monza, Foto P. Pozzi).

chen werden; Vikan führt Primärquellen an, die belegen, dass heiliges Öl und Erde aus dem Heiligen Land als Schutz gegen Dämonen und zur Heilung von Krankheiten verwendet wurden¹¹. In diesem Artikel möchte ich jedoch zeigen, dass die Abwehr von Übel nicht die einzige Funktion dieser Objekte war. Die Inschriften und Bilder der Ampullen von Monza und Bobbio lassen erkennen, dass die Ampullen einiges mehr mit dem eigentlichen Zweck der Pilgerreise verband und dass sie deren visuellem Charakter Rechnung trugen. Ebenso wie die Pilgerfahrten dazu dienten, das Göttliche zu *sehen*, dienten die Ampullen dazu, dieses Seherlebnis zu konservieren und wiederholt erlebbar zu machen.

Um dies zu belegen, muss zunächst der eigentliche Zweck einer Pilgerreise in der Spätantike geklärt werden. Diese war ein sehr aufwändiges und teils schwieriges Unterfangen, das einen gewichtigen Grund brauchte, der die Strapazen rechtfertigte. Gary Vikan fragt daher folgendermaßen: »Warum würden Christen ihre Ressourcen opfern und ihre Sicherheit aufs Spiel setzen?«¹² Er zählt anschließend vier Gründe hierfür auf: Pilger gingen, um Heilung zu finden, um für ihr See-

lenheil um Vergebung zu bitten, weil sie spirituelle Anleitung suchten und um ihren Glauben zu stärken. Die Schutzsuche ist nicht darunter, und so erscheint das Schutzversprechen der Pilgerampullen ein Nebenaspekt zu sein, ein magisches Objekt, das dabei hilft, die Heimreise heil zu überstehen, das jedoch nichts mit dem eigentlichen Zweck der Pilgerfahrt zu tun hat.

Eine wichtige Funktion der Pilgerreise ist von Vikan übersehen worden, sie wird jedoch in den Schriftquellen durchaus betont: das Sehen der heiligen Orte. »Anders als der Tourist, der sich an Orte begibt, um zu sehen, hatte der Pilger einen taktilen Begriff des Reisens«, so Vikan¹³. Er entwirft eine Entwicklung von einem primär haptischen Verständnis der Pilgerreise in der Spätantike hin zu einem primär visuellen Verständnis in mittel- und spätbyzantinischer Zeit. Als Beleg für den Vorrang der taktilen Erfahrung in der Spätantike führt er den Bericht aus dem *Itinerarium* der Egeria (um 383) an, laut der ein Pilger einst beim Küssen des Kreuzesholzes in Jerusalem ein Stück davon herausgebissen hatte¹⁴. Diese Praxis ist jedoch in der Folge unterbunden worden. Es handelt sich

11 Vikan, Pilgrimage Art 12.

12 Vikan, Pilgrim's Art 231.

13 Vikan, Pilgrimage Art 5.

14 Egeria, Itin. 37, 2.

Abb. 2 Auferstehung Christi, Ampulle 15, Museum der Abtei San Colombano, Bobbio. – (Foto A. Bergmeier).



Abb. 3 Kreuzesvision, Ampulle 1, Museum der Abtei San Colombano, Bobbio. – (Foto A. Bergmeier).





Abb. 4 Mosaische Theophanien, Apsisstirnwand, Katharinenkloster, Sinai. – (Nach G. Wolf / J. Elsner, *The Transfigured Mountain: Icons and Transformations of Pilgrimage at the Monastery of St. Catherine at Mount Sinai*. In: Sh. E. J. Gerstel / R. S. Nelson [Hrsg.], *Approaching the Holy Mountain. Art and Liturgy at St Catherine's Monastery in the Sinai* [Turnhout 2010] Abb. 15).

ohnehin eher um die unerlaubte Aneignung einer privaten Reliquie als um das taktile Erleben des Kreuzes Christi. Viele Quellen und nicht zuletzt Egerias Bericht ihrer Pilgerreise ins Heilige Land deuten dagegen vielmehr darauf hin, dass das Sehen für die frühen Pilger Priorität hatte¹⁵.

Paulinus von Nola hatte um 400 den Grund für Pilgerfahrten folgendermaßen formuliert: »Kein anderes Verlangen reißt die Menschen nach Jerusalem, als dass sie die Orte, an denen Christus körperlich anwesend war, sehen und berühren wollen«¹⁶. Die Pilgerfahrt war eine multisensorische Unternehmung, bei der dem Sehen eine große Bedeutung zukam, wie ein weiterer Blick in das *Itinerarium* der Egeria zeigt. Hier findet die taktile Erfahrung kaum Erwähnung, häufig jedoch wird das Wort *vidimus* – wir sahen – gebraucht. Besonders eindrücklich ist die Passage, an der das erhaltene Manuskript des Itinerars einsetzt, und zwar als Egeria mit ihrer Reisegruppe an einem langen Tal (Wadi er-Raha) ankommt, an dessen Ende sich der Sinai erhebt.

»Wenn man also an diesen Ort kommt, dann, so sagen uns die heiligen Führer, ist es eine Gewohnheit, dass alle, die hierher kommen, ein Gebet sprechen, denn von hier aus kann man zum ersten Mal den Berg Gottes *sehen* [Hervorh. d. Aut.]«¹⁷.

Es geht hier ganz eindeutig um die visuelle Wahrnehmung des heiligen Ortes. Immer wieder beschreibt Egeria ihren Schwestern daheim, was ihr gezeigt wurde und was

sie *sah*¹⁸. Der Bischof von Edessa sagte zu ihr: »Wir wollen dir, wenn du möchtest, alle Orte zeigen, die Christen gern sehen wollen«¹⁹. Er geht also davon aus, dass die Christen ins Heilige Land kommen, um zu sehen. Den Bericht ihrer Reise zum Berg Nebo und den umliegenden heiligen Orten beschließt Egeria mit den Worten: »Und als wir alles, was wir sehen wollten, gesehen hatten, kehrten wir im Namen Gottes nach Jericho zurück«²⁰.

Um das Gesehene so realistisch wie möglich erlebbar zu machen, folgte Egerias Reisegruppe einer immer gleichen Praxis des Lesens der entsprechenden Bibelpassage²¹; man versuchte, das visuelle Erlebnis durch die Erinnerung an das historische Ereignis besonders anschaulich nachzuerleben²². Von einer solch lebensechten Vision spricht auch Hieronymus in einem Brief an Marcella, der er eine Erscheinung Christi am Kreuz verspricht, wenn sie die Grabeskirche im Heiligen Land betritt: »So oft wir die Kirche betreten, sehen wir den Herrn in seinem Leichentuch. Und wenn wir uns länger dort aufhalten, sehen wir den Engel, der zu seinen Füßen sitzt«²³. In ähnlicher Weise behauptete Athanasius von Alexandria, dass eine Pilgerfahrt ins Heilige Land und das Betrachten der materiellen Orte des Wirkens Jesu dazu führe, dass der Pilger dort Christus selbst sieht²⁴.

Hier wird bereits deutlich, dass es nun nicht mehr nur um die visuelle Erfahrung der heiligen Orte ging, sondern vielmehr noch um die visuelle Erfahrung einer theophanischen

15 Siehe hierzu auch Frank, *Memory of the Eyes* 102-114 und passim.

16 Paul. Nol. epist. 49, 14.

17 Egeria, Itin. 1, 2 (Übers. nach Röwekamp 175).

18 z. B. Egeria, Itin. 3, 8; 10, 8; 12, 5-11; 19, 3.

19 Egeria, Itin. 19, 5 (Übers. nach Röwekamp 197).

20 Egeria, Itin. 12, 11 (Übers. nach Röwekamp 175).

21 z. B. Egeria, Itin. 19, 2.

22 Derek Krueger deutet den Wunsch nach Partizipation am biblischen Geschehen als wichtige Aufgabe der Pilgerampullen und sieht eine Parallele zu den liturgischen Festen des Kirchenjahres, die ebenfalls das historische Geschehen erlebbar machen wollen (Krueger, *Reliquaries* 111. 124-125).

23 Hier. epist. 46, 5. Übers. durch den Autor.

24 Athan. ep. virg. 2 170-188. Übers. in Brakke, *Athanasius* 292-302, bes. 294). Die Zuschreibung des Briefs an Athanasius ist nicht gesichert.

Erscheinung, einer Vision. Doch auch schon Egerias Reisebericht ist von dem Interesse an Visionen gekennzeichnet, was sich im Bericht ihres Besuchs des Sinai, des Berges der Gottesvision schlechthin, zeigt. Solche visionären Ereignisse werden im Verlauf der Spätantike zusehends wichtiger für die Pilger. Dies belegt die Vita des Bischofs Paulus und des Presbyters Johannes aus dem 6. Jahrhundert. Diese machten sich auf den Weg, um Theophanien zu sehen: »Wir gehen, um Gott bei den Einsiedlern, in den Wüsten und auf den Bergen zu sehen, denn dort wohnt Gott«²⁵. Um ihre Visionserwartung zu erfüllen, suchten die beiden Pilger Orte auf, an denen Theophanien als besonders wahrscheinlich galten: bei asketischen Mönchen, in Wüsten und auf Bergen. Theodoret von Kyrrhos berichtet in seiner Vitensammlung von Symeon dem Älteren. Dieser Mönch machte sich mit seinen Anhängern auf den Weg ins Heilige Land und erklärt auf Nachfrage, dass sie den beschwerlichen Weg durch die Wüste auf sich genommen haben, um den Ort zu *sehen*, an dem Moses Gott *gesehen* hatte²⁶. Ganz offensichtlich geht es hier auch wieder um das Sehen des Ortes, an dem die Wahrscheinlichkeit einer Vision höher war als an anderen Orten.

Aus diesem Grund ließ Kaiser Konstantin über den wichtigsten Orten der historischen Epiphanien Christi im Heiligen Land Kirchen errichten. Die erste und letzte Epiphanie des Menschen Jesus sind in den Bauten der Geburts- und Grabeskirche commemoriert. Die Grabeskirche inszenierte mit der Ädikula über dem leeren Grab die wesentliche Problematik der christlichen Religion, nämlich die Absenz von Bildern Gottes. Aber genau dieser Akt der architektonischen Rahmung schuf das ersehnte Bild. Im leeren Grab materialisierte sich die Abwesenheit des unsichtbaren Gottes. Das Grab konnte nun als Abkürzung auf den Pilgerampullen wiedergegeben werden (**Abb. 2**). Konstantins Eleona-Kirche machte die Höhle sichtbar, in der Christus seinen Aposteln erklärte, wie er bei der zweiten Wiederkunft erscheinen werde (sog. synoptische Apokalypse bei Mt 24,4-36; Mk 13,5-37; Lk 21,8-36); der Iambomon, der Altar an der Stelle der Himmelfahrt, markierte den Ort der zukünftigen Erscheinung Christi. Hier würde er genauso wiederkommen, wie er die Welt verlassen hatte. Schließlich ließ Konstantin auch bei der Eiche in Mamre eine Kirche errichten; an dem Ort also, an dem Abraham eine Theophanie erfuhr – Gott war ihm in Form dreier Männer erschienen, die er bewirtete. Der Zweck all dieser Bauten war die Sichtbarmachung der Orte historischer oder zukünftiger Theophanien.

Schon Egeria hatte dem Sinai, dem zentralen Ort der biblischen Gottesschau, besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Zu diesem Ort war es ihr wichtig zu erwähnen, dass auf dem Gipfel Moses die Gesetze gegeben wurden und die göttliche

Erscheinung herabstieg (*ubi descendit maiestas Dei*)²⁷. Der Gipfel des Sinai und der Dornbusch, die beiden Orte der Mosaiken Gottesvisionen (Ex 3 und 33), sowie die Höhle im Berg Horeb, in der Elias mit Gott kommunizierte (1 Kg 19), waren der Inbegriff der Gottesschau. Hier hatten die Pilger die Gewissheit, dass Gott in einer Vision einst sichtbar war. Auf dieses Alleinstellungsmerkmal hob auch die justinianische Ausstattung des Katholikons des Klosters ab. Beide Ereignisse, bei denen Gott Moses erschien – die Erscheinung in Form des brennenden Busches und auf dem Gipfel des Sinai – sind auf der Stirnwand über der Apsis dargestellt (**Abb. 4**). Das zentrale Apsismosaik aktualisiert die beiden alttestamentarischen Berichte in Form der Transfiguration Christi, dem einzigen Theophaniebericht der Evangelien, bei dem sich Christus den Jüngern in seiner göttlichen Gestalt zeigte (Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-9; Lk 9, 28-36). Dieses Ereignis wird zwar seit dem 4. Jahrhundert mit dem Berg Tabor verbunden²⁸, was aber umso deutlicher das Interesse an Visionen am Sinai belegt. Die Ausrichtung der spätantiken Ausstattung des Klosters auf das visionäre Versprechen hin zeigt sich ebenfalls am bronzenen Moseskreuz²⁹. Dieses Vortragekreuz aus dem 6. Jahrhundert bildet auf den Kreuzarmen die beiden Visionen des Moses ab (**Abb. 5**). Die Inschrift, die die Kreuzarme füllt, zitiert hingegen den dritten, weniger bekannten Theophaniebericht am Sinai (Ex 19, 16-18). Diese Vision fand vor der Gesetzesübergabe statt und beschreibt die göttliche Erscheinung, deren Zeugen die Israeliten gleich nach der Ankunft am Berg wurden. Das Bronzekreuz ist damit Teil der theophanischen Inszenierung des Mosesbergs und seines Klosters. Schließlich hat sich eine Inschrift über der Eingangstür des Katholikons erhalten, die die Rede Gottes zu Moses am Dornbusch wiedergibt (Ex 3,14) mit dem bezeichnenden Zusatz von ἐν τῷ τοπιῷ (an diesem Ort). Die Erwartung der Pilger am Sinai war zwangsläufig durch die Möglichkeit einer Vision bestimmt.

Es wird deutlich, warum die spätantiken Pilger die Beschwerden der Reise auf sich nahmen, ihre Ressourcen opferten und ihre Sicherheit gefährdeten. Sie wollten die Orte der historischen Gotteserscheinungen sehen und die Möglichkeit haben, auch selbst eine solche Erscheinung zu erfahren. Ähnlich verhält es sich mit den Verehrungsorten von verstorbenen Heiligen, die ebenfalls den Besuchern in Form von Visionen erschienen. Hagiographische Schriften bewahren eine endlose Fülle von Beispielen der Epiphanien Heiliger. So erschien Thekla ihren Besuchern im Wachen und im Traum in der Kirche, aber auch anderswo im Bereich des Heiligtums. Von einer Grotte heißt es, dass sie sich dort besonders gern aufhielt, weil sie die Ruhe und die Einsamkeit dort schätzte³⁰. Pilgerfahrten dienten der Erfahrung göttlicher Präsenz, manchmal sogar in Form einer veritablen theophani-

25 Ἐλεγεν ἐν ἑαυτῷ· Ἐξέρχομαι ἰδεῖν τὸν Θεὸν ἐν τοῖς μοναχοῖς τοῖς ἰδιόζουσι, ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ κατασικεῖ ὁ Θεός. Vita Paulus ep. et Ioannes presb. 3 (Papadopoulos-Kerameus 370).

26 [...] ἀλώμεθα κατὰ τήνδε τὴν ἐρημον, ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει τὸν τῶν ἀπάντων ἐπιθυμοῦντες προσκυνῆσαι θεὸν ἐν ᾧ Μωϋσῆ τῷ θεράποντι τὴν οικείαν ἐπιφάνειαν ποιησάμενος ἔδωκε τῆς νομοθεσίας τὰς πλάκας. Theod. hist. rel. 6, 8 (Canivet 356).

27 Egeria, Itin. 3, 2.

28 Der erste Beleg hierfür findet sich bei Kyr. Hier. catech. 12, 16 (PG 744B).

29 Inschrifttext in Weitzmann/Ševčenko, Cross: 391-392.

30 z. B. Mir. Tecl. 7, 24-26; 33, 39-41; 36, 24-25.



Abb. 5 Mosaische Theophanien, Moseskreuz, Katharinenkloster, Sinai. – (Foto A. Bergmeier).

schen Vision. Damit ist nicht nur das Sehen der Heiligen Orte eine wichtige Funktion von Pilgerfahrten, die wir ergänzen müssen, sondern konkreter sogar das Erleben einer göttlichen Vision.

Pilgerfahrten sind somit Teil eines größeren kulturellen Phänomens in der Spätantike, das ich als Visionserwartung beschreiben möchte³¹. Es lässt sich in der Spätantike eine erhebliche Steigerung des Interesses an göttlichen Visionen feststellen. Sowohl Text- als auch Bildquellen belegen dies. Die Menschen der Spätantike lebten im Zustand permanenter Visionserwartung, einer Kulturtechnik, die mittels Vorstellungen, Bildern und der Gestaltung von Sakralräumen die visuelle Annäherung an das Göttliche suchte. Schon die Antike kannte Visionen als Erscheinungsform der Götter, sie nahmen jedoch einen deutlich geringeren Stellenwert hinter den Statuen als Medium der Präsenzerfahrung ein. Erst die Relativierung bzw. Ablehnung des Statuenglaubens durch pagane Philosophen und christliche Theologen³² und die Unsichtbarkeit des christlichen Gottes, der nicht dargestellt werden durfte, führten dazu, dass Visionen enorm an Bedeutung gewannen. Mit ihrer Hilfe war es möglich, das Darstellungsverbot zu umgehen. Im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts

31 Siehe hierzu ausführlich Bergmeier, Visionserwartung.

32 Bremmer, Agency 14, Anm. 85. Siehe hierzu auch die Quellenübersicht bei Geffcken, Bilderstreit und Cox Miller, Imagination 6-7.



Abb. 6 Theophanie, Holztür von S. Sabina, Rom. – (Foto A. Bergmeier).

bildeten sich darum Visualisierungsmodi heraus, die die Bilder Christi ins Gewand ephemerer, immaterieller Visionen hüllten.

Diese Bilder haben sich in allen Medien erhalten; besonders häufig sind sie in den Apsiden von Kirchen, beispielsweise in der kleinen Kirche Hosios David in Thessaloniki. Das Apsismosaik zeigt Christus umgeben von einer Lichtmandorla, die von den vier Wesen des Tetramorph getragen wird. Beide Bildelemente verweisen auf den theophanischen Charakter des Bildes. Das Tetramorph stammt aus der Thronvision des Hesekiel (1 und 10) und ist in dieser visionären Rolle Teil des Visionsberichts von Kapitel 4, 7 der Offenbarung des Johannes. Aus diesem Bericht ist auch der Regenbogen, auf dem Christus sitzt und der in Offb 4, 3 den Thron umgibt, entnommen. Ebenso ist die Wasserfülle am unteren Rand der Darstellung wahrscheinlich mit dem gläsernen Meer aus Offb 4, 6 zu erklären. Ferner sind links und rechts von Christus zwei Propheten abgebildet: Sie erfahren die zentrale Vision auf ihre je eigene Art und Weise – durch die ekstatische Schau und durch die Lektüre der Heiligen Schrift³³. Dieses Bildmotiv, als dessen früheste Vertreter die Theophanie-Tafel der

33 Siehe hierzu Bergmeier, Anleitungen 197-198. – Abb. in Bergmeier, Visionserwartung Tf. 6 und in Bergmeier, Anleitungen Abb. 10.

Abb. 7 Himmelfahrt, Reliquiar aus dem Schatz der Kapelle Sancta Sanctorum, Vatikanische Museen. – (Foto A. Bergmeier).



Holztür von S. Sabina (**Abb. 6**) und die Darstellung auf der Perivoli-Lampe³⁴ anzusehen sind, sollte nicht mit den Bildern der oftmals als »östliche« Himmelfahrt bezeichneten Darstellungstypen verwechselt werden. Reine Himmelfahrtsdarstellungen dieses Typs sind erst vom Ende des 6. Jahrhunderts an erhalten. Hierzu gehören die Objekte des Heiligen Landes: die Pilgerampullen von Bobbio und Monza und das Reliquienkästchen aus dem Schatz der Sancta Sanctorum Kapelle, das sich heute in den Vatikanischen Museen befindet (**Abb. 7**).

Es soll im Folgenden dargelegt werden, dass die Pilgerampullen das Interesse an theophanischen Visionen und die Visiönerwartung der Spätantike teilten. Dass die Ampullen tatsächlich eine Wesenseigenschaft mit der Pilgerfahrt verband, hat bereits Cynthia Hahn in einem Artikel dargelegt. Grabar und Vikan haben ihnen lediglich eine Schutzfunktion zugesprochen. Dies würde bedeuten, dass die Ampullen mit dem eigentlichen Zweck der Reise wenig gemein hatten. Hahn schlug vor, die Pilgerampullen als authentifizierte »Simulacra« des Erlebnisses vor Ort aufzufassen³⁵. Sie sieht in ihnen Abbilder des Pilgererlebnisses, die durch den Aufdruck des Namens des Heiligen oder seines Bildes authentifiziert wurden. Dies belegt sie unter anderem mit einer Passage im Itinerarium des Pilgers von Piacenza. Dieser beschreibt die Aktivität der Pilger, wenn das Kreuzesholz in der Grabeskirche von den Diakonen

herausgebracht wird: Die Pilger halten Fläschchen mit Öl an das Holz. Sodann müssen sie die Flaschen sofort schließen, damit das Öl nicht heraussprudelt³⁶. Hahn argumentiert, dass diese Geschichte die spätantike Vorstellung illustriert, dass das Erlebnis vor Ort in der Pilgerampulle eingeschlossen wird, das später im Geiste wiederholt werden konnte³⁷.

An dieser Stelle möchte ich noch einen Schritt weitergehen und die Bedeutung der Gottesvisionen für die Pilgerampullen von Monza und Bobbio herausstellen. Auch sie sollten in der Heimat die Erfahrung bei den *loca sancta* wiedererlebbar machen. Ihre Bilder und Inschriften weisen jedoch darauf hin, dass ein ganz bestimmter Aspekt der Pilgerreise, die Erfahrung der göttlichen Präsenz, womöglich sogar eines konkreten theophanischen Erlebnisses, konserviert werden sollte. Hans Ulrich Gumbrecht hat ausgeführt, dass, im Gegensatz zum neuzeitlichen Verständnis von Hinweiszeichen, Objekte und Bilder in Antike und Mittelalter mit dem, was sie zeigten, identisch waren und so das Abwesende vergegenwärtigten konnten³⁸. Die Heiliglandampullen stellten einen direkten visuellen Bezug zu den Orten der Erscheinung Christi her, denn ihr primäres Anliegen ist die narrative Beschreibung der biblischen Ereignisse an den heiligen Orten (Kreuzigung, Magierhuldigung). Darüber hinaus weisen einige der Ampullen direkt auf die Göttlichkeit Christi hin. Nicht nur dem

34 Byzantinisches Museum Phthiotis, Inv.Nr. ΦΚ 168 (13). Abbildung in Kat. New York 2011, 157 Nr. 127 (G. Kakavas).

35 Hahn, *Souvenirs* 91

36 Donner, *Pilgerfahrt* 20.

37 Hahn, *Souvenirs* 91. Hahn benutzt daher den Begriff des Souvenirs, der die Erinnerung betont, für die Ampullen.

38 Gumbrecht, *Presence* 28-32.

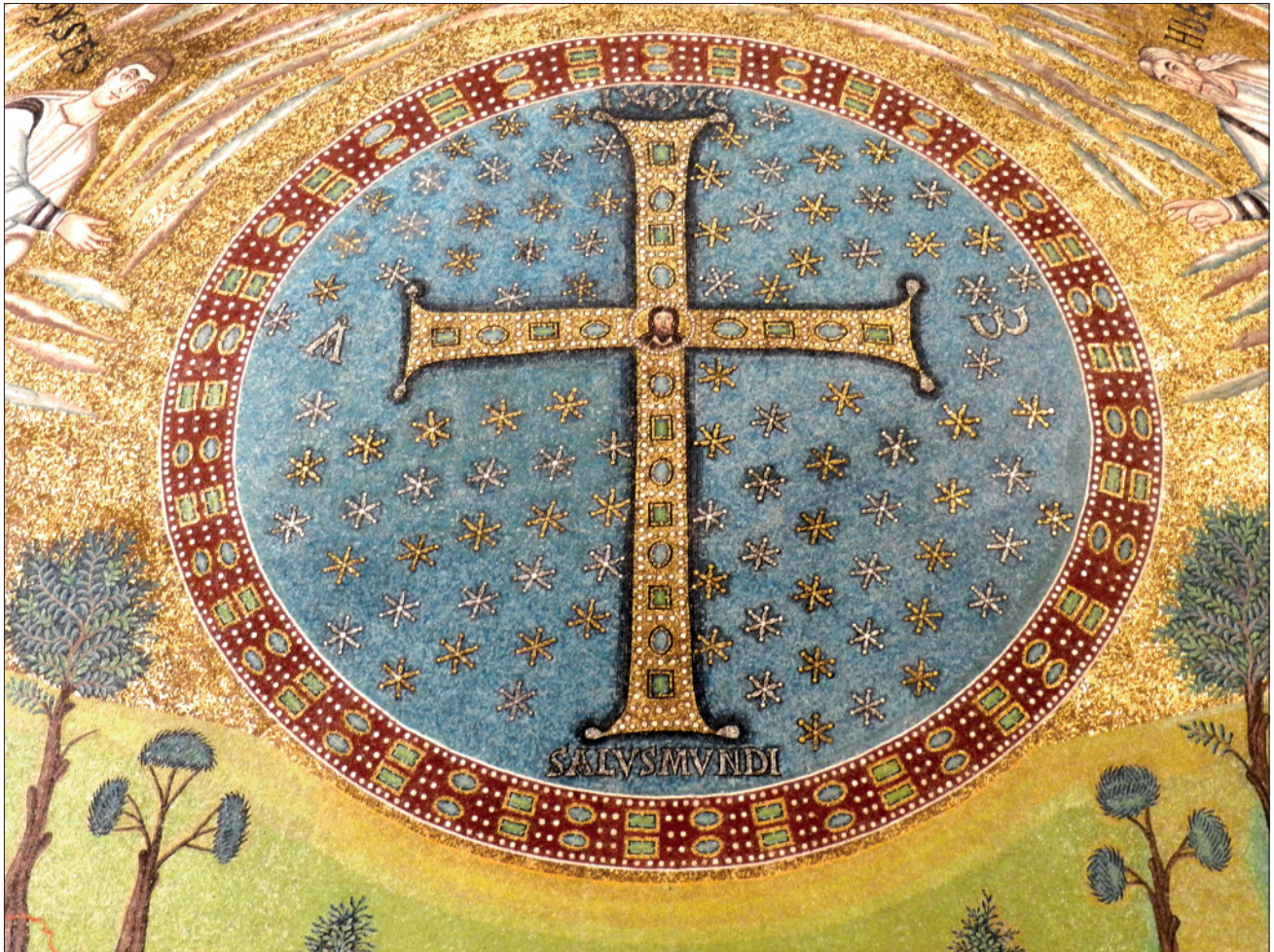


Abb. 8 Theophanie, Apsismosaik, Sant'Apollinare in Classe, Ravenna. – (Foto A. Bergmeier).

historischen Jesus, sondern dem christlichen Gott konnte man auf der Pilgerfahrt ins Heilige Land nahekommen. Dies war darum so erstrebenswert, weil der christliche Gott unsichtbar war und sich nicht in Statuen oder anderen Objekten materialisierte. Auch darum kam den *loca sancta*, von denen Konstantin einige architektonisch rahmen ließ, eine so große Bedeutung für die spätantike Religiosität zu.

Trotz des Fokus auf die biblischen Berichte des Lebens Jesu ist auffällig, dass viele der Darstellungen Erscheinungen Christi *nach* seinem Tod und seiner Auferstehung illustrieren (zweifelder Thomas, Himmelfahrt), also den bereits göttlichen Christus zeigen. Die Bilder der Kreuzesanbetung sind wenig spezifisch und wurden oft als Abbildungen der realen Begegnung der Pilger mit der Kreuzreliquie gedeutet³⁹. Es fällt allerdings auf, dass etwa die Darstellung auf Bobbio 1 (Abb. 3) einer in der Spätantike weit verbreiteten theophanischen Ikonographie folgt, die das Kreuz umringt von Sternen zeigt (bspw. Apsismosaik Sant'Apollinare in Classe (Abb. 8)

und Gewölbe des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna) und so eine gegenwärtige, nicht endzeitliche Vision Christi visualisiert. Auf der Ampulle wird die Erscheinung noch von zwei Engeln flankiert, die den göttlichen Charakter der Vision betonen. Schriftquellen belegen diese präsentische Interpretation der spätantiken Bilder von Kreuzeserscheinungen⁴⁰; ebenso operieren die materiellen Ampullen mit der präsentischen Bedeutung, indem sie visuell auf die Präsenz des Kreuzesholzes in Jerusalem verweisen. Auch die Bilder des leeren Grabes und der Magierhuldigung visualisieren neben dem historischen Ereignis die *göttliche* Natur Christi⁴¹. Sie bezeugen diese in visueller Form. Schließlich zeigt eine Darstellung auf Bobbio 2 (Abb. 9) unter anderem eine Ikonographie, die zu einer wichtigen Gruppe theophanischer Motive gezählt werden kann. Hier ist die Verehrung des Kreuzes dargestellt und darüber ein »Christ en Majesté«, Christus in einer sternensüßsamen Mandorla, die von zwei Engeln getragen wird. Die Himmelfahrt scheint hiermit nicht

39 Vgl. dagegen Krause, Pilgerampullen 34.

40 z. B. die Beschreibung der Lichterscheinung über dem Himmel von Jerusalem durch Kyrill von Jerusalem (Kyr. epist. 290-291). Ausführlich hierzu Bergmeier, Visionserwartung Kapitel 3, 1.

41 Zur Wiedererkennbarkeit der Grabädikula und den verschiedenen Darstellungstypen, siehe Engemann, Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut 22-25.

Abb. 9 Kreuz- und Christusvision, Ampulle 2, Museum der Abtei San Colombano, Bobbio. – (Foto A. Bergmeier).



Abb. 10 Der ungläubige Thomas, Ampulle 9v, Schatzammer der Kathedrale, Monza. – (© Museo e Tesoro del Duomo di Monza, Foto P. Pozzi).



Abb. 11 Emmanuel-Ikone, Katharinenkloster, Sinai (Mit freundlicher Genehmigung des Katharinenklosters, Sinai, Ägypten. – (Foto Sinai Icon Archive, Department of Art and Archaeology, Princeton University).

gemeint zu sein, sondern vielmehr das Theophanemotiv, wie es sich in Hosios David oder auf der Holztür von S. Sabina (Abb. 6) erhalten hat. Diese Betonung der Göttlichkeit Christi und der theophanischen Vision wird ebenfalls in den Inschriften deutlich.

Die Rückseite der Ampulle 9 aus Monza (Abb. 10) zeigt den stehenden Christus im Kreise der Apostelversammlung. Darüber stehen die Worte Ο Κ[υρι]ΟC ΜΟΥ ΚΑΙ Ο ΘΕΟC ΜΟΥ (»mein Herr und mein Gott«)⁴². Dieser Ausspruch des

zweifelnden Thomas (Joh 20, 28), der hier zusammen mit den anderen Aposteln dargestellt ist, kann keinem konkreten *locus sanctus* zugeordnet werden⁴³. Sie illustriert jedoch etwas, das auch der spätantike Pilger erfahren wollte, nämlich die Göttlichkeit seines *kyrios*. Ebenfalls auf die Göttlichkeit Christi hebt eine weitere, deutlich häufigere Inschrift ab: ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΜΕΘΗΜΩΝ Ο ΘΕΟC (»Emmanuel. Gott ist mit uns«). Sicherlich ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen, dass es sich hierbei auch um ein Schutzversprechen

42 Ampulle 10 in Bobbio zeigt diese Szene ebenfalls, allerdings fehlt der größte Teil der Inschrift, die sich hier zwischen Christus und Thomas befindet.

43 Vikan, *Byzantine Pilgrimage* 25.

handelt⁴⁴, wenn auch nicht in so direkter Form wie etwa auf dem Bronzeamulett aus Syrien⁴⁵. Die Emmanuel-Inschrift tritt bei unterschiedlichen Motiven auf: Sie zeigen viermal die Gottesmutter mit dem Christuskind, zweimal die Himmelfahrt und einmal die Kreuzigung⁴⁶. Sie scheint nicht auf ein bestimmtes Motiv festgelegt zu sein, was ihren universellen Charakter unterstreicht. Ähnlich wie die Inschrift auf den Thomas-Ampullen drückt die Emmanuel-Inschrift die Präsenz des Göttlichen aus.

Bilder des Christus-Emmanuel, wie sie die spätbyzantinische Kunst kennt, fehlen in der frühbyzantinischen Periode. Emmanuel als Inschrift von Bildern ist überaus selten. Ein prominentes Beispiel einer Ikone des Sinai aus dem 6. oder 7. Jahrhundert (**Abb. 11**) bestätigt allerdings unsere Vermutung, dass Emmanuel (Gott ist mit uns) auf die Göttlichkeit Christi und seine (immaterielle, visionäre) Präsenz anspielt. Die Ikone stellt einen zentralen thronenden Christus umgeben von einer Mandorla und den vier apokalyptischen Wesen dar. Seine Haare sind weiß gemäß der Beschreibung des Alten der Tage in den Theophanieberichten der Apokalypse (Offb 1, 14) und des Propheten Daniel (Dan 7, 9). Ebenso zitiert der Regenbogen, auf dem er thront, den theophanischen Bericht der Apokalypse (Offb 4, 3). Die Beischrift weist das Dargestellte als Theophanie aus und das Medium – in diesem Fall die Ikone – als Mittel der Präsenzerfahrung des Göttlichen. Diese Funktion teilt sie mit den Emmanuel-Inschriften auf den Pilgerampullen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass eine Pilgerfahrt ein überaus gefährliches Unterfangen war, über das sich die Teilnehmer durchaus bewusst waren. Egeria bestätigte, dass sie um die Gefahren wusste, als sie ihren Schwes-

tern in der Heimat versprach, einen Bericht von der Reise nach Ephesos zu schicken, falls sie denn die Reise überleben sollte⁴⁷. Um diese Gefahr auf sich zu nehmen, brauchte es einen guten Grund. Die Pilger mussten etwas erhalten, das woanders nicht oder nur sehr eingeschränkt erhältlich war. Dieses Begehren stellte für viele Pilger das Sehen der heiligen Orte und genauer noch die Erfahrung einer göttlichen Vision dar. Die Ampullen wiederum schlossen diese visionäre Erfahrung ein, und mithilfe der Bilder und Inschriften ließ sie sich zu einem späteren Zeitpunkt fern von den heiligen Orten wieder evozieren. Eine Quelle des späten 6. Jahrhunderts hat sich erhalten, die bestätigt, dass das Betrachten von Eulogia die Erinnerung an ein visuelles Erlebnis beleben sollte. In der Vita Symeons des Jüngeren wird von einem Dorfpriester namens Basileia berichtet, der den Heiligen aufsuchte, um seinen kranken Sohn heilen zu lassen. Als sich dieser auf dem Weg der Besserung befand, bat der Priester länger bei Symeon bleiben zu dürfen. Doch anstatt ihm diesen Wunsch zu gewähren, gab der Heilige ihm ein Gefäß mit seinem Staub darin und sagte: »Die Kraft Gottes wirkt überall. Nimm also die Eulogia aus meinem Staub, geh hinweg, und wenn du den Abdruck meines Bildes siehst, wirst du mich sehen«⁴⁸. Ebenso konnten die Heiliglandpilger lange nach der Pilgerfahrt noch die göttliche Vision sehen, wenn sie die Ampullen betrachteten. Womöglich wurde das visionäre Erlebnis in der örtlichen und zeitlichen Distanz sogar noch größer und eindrucksvoller. Und auch anderen, die sich nicht auf die Pilgerfahrt begeben hatten, war es mithilfe der Bilder, der Inschriften und dem Inhalt der Ampullen, die allesamt die göttliche Präsenz evozierten, möglich, eine Vision des Göttlichen zu erfahren.

Bibliographie

Quellen

Athan. ep. virg. 2: Athanasiana Syriaca II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie. Hrsg. von J. Lebon. Le Muséon 41, 1928, 169-216.

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

Hier. epist. 1: Sancti Eusebii Hieronymi epistulae 1. Hrsg. von I. Hilberg (Wien 1910).

Kyr. Hier. catech.: S. Cyrillus Hierosolymitanus, Catecheses. PG 33, 331-1058.

Kyr. epist.: E. Bihain, L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix. Byzantion 43, 1973, 264-296.

Mir. Thecl.: Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire. Hrsg. von G. Dagron (Bruxelles 1978).

Paul. Nol. epist.: Paulinus von Nola. Epistulae 3. Hrsg. von M. Skeb. Fontes Christiani 25, 3 (Freiburg, Basel 1998).

Theod. Hist. rel.: Histoire des Moines de Syrie 1. Hrsg. von P. Canivet / A. Leroy-Molinghen. SC 234 (Paris 1977).

Vita Paulus ep. et Ioannes presb. (BHG 1476): Βίος και πολιτεία τῶν ὁσίων πατέρων Παύλου τοῦ ἐπισκόπου και Ἰωάννου πρεσβύτερου. Ed. A. Papadopoulos-Kérameus. Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5 (Petroropolis 1898) 368-383.

Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689): La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune. Hrsg. von P. v. d. Ven. 1 (Bruxelles 1962).

44 Krause, Pilgerampullen 11 bezeichnet die Inschrift als »apotropäisch«.

45 Bei der Nennung des Namens Emmanuel im Rahmen des Berichts der Geburt Christi bei Mt 1, 23 und dann noch einmal bei Mt 28, 20 geht es darum zu betonen, dass Christus mit seiner Ankunft in der Welt und auch nach seinem Tod dauerhaft göttlich und gegenwärtig ist.

46 Monza 1', 2', 3', 4', 6', 14' und Bobbio 14.

47 Egeria, Itin. 23, 10.

48 Πανταχῆ γὰρ ἐνεργῆς ὑπάρχει ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις. λαβὼν οὖν τῆς κόνεως μου τὴν εὐλογίαν, ἀπότρεχε και ἐν τῇ σφραγίδι τοῦ τύπου ἡμῶν βλέπων ἐκεῖνο βλέπεις ἡμᾶς. Vita Symeonis Stylitae iun. 231, 38-41.

Literatur

- Bergmeier, Anleitungen: A. Bergmeier, Anleitungen zum Sehen. Die Visionen und Theophanien in den Mosaiken von SS. Cosma e Damiano, Sant'Apollinare in Classe und Hosios David. Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 11, 2014, 187-238.
- Visionserwartung: A. Bergmeier, Visionserwartung. Visualisierung und Präsenzerfahrung des Göttlichen in der Spätantike (Wiesbaden 2017).
- Brakke, Athanasius: D. Brakke, Athanasius and the Politics of Asceticism (Oxford 1995).
- Bremmer, Agency: J. Bremmer, The Agency of Greek and Roman Statues. From Homer to Constantine. *Opuscula* 6, 2013, 7-21.
- Cox Miller, Imagination: P. Cox Miller, The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity (Philadelphia 2009).
- Donner, Pilgerfahrt: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert). Hrsg. von H. Donner (Stuttgart 2011).
- Engemann, Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut: J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn. *JbAC* 16, 1973, 5-27.
- Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen: Erstveröffentlichungen und Berichtigungen. *JbAC* 45, 2002, 153-169.
- Escher, Pilgerampullen: P. Escher, Pilgerampullen. In: S. Hodak / D. Korol / P. Maser (Hrsg.), Zeugnisse spätantiken und frühchristlichen Lebens im Römischen Reich (Oberhausen 2005) 73-85.
- Frank, Memory of the Eyes: G. Frank, The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity (Berkeley 2000).
- Geffcken, Bilderstreit: Der Bilderstreit des heidnischen Altertums. *Archiv für Religionswissenschaft* 19/4, 1919, 286-315.
- Grabar, Ampoules: A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio) (Paris 1958).
- Portails: A. Grabar, Deux portails sculptés paléochrétiens d'Égypte et d'Asie mineure, et les portails romains, *Cahiers archéologiques*. Fin de l'Antiquité et Moyen Âge 20, 1970, 15-28.
- Gumbrecht, Presence: H. U. Gumbrecht, Production of Presence: What Meaning cannot Convey (Stanford 2004).
- Hahn, Souvenirs: C. Hahn, Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana, Chicago 1990) 85-96.
- Kötzsche-Breitenbach, Pilgerampullen: L. Kötzsche-Breitenbach, Pilgerampullen aus dem Heiligen Land. In: E. Dassmann / K. Thraede (Hrsg.), *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*. Ergänzungsband *JbAC* 11 (Münster 1984) 229-246.
- Krause, Pilgerampullen: K. Krause, Darstellungen der Kreuzesverehrung auf palästinensischen Pilgerampullen. *Mitteilungen zur Spätantiken Archäologie und Byzantinischen Kunstgeschichte* 2, 2000, 9-51.
- Krueger, Reliquaries: D. Krueger, Liturgical Time and Holy Land Reliquaries in Early Byzantium. In: C. Hahn / H. Klein (Hrsg.), *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (Washington 2015) 111-132.
- Kat. New York 2011: A. Lazaridou (Hrsg.), *Transition to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd-7th Century AD* [Ausstellungskat.] (New York 2011).
- Mouterde, Objets: R. Mouterde, Objets magiques. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 25/6, 1942-1943, 105-128.
- Spier, Amulets: J. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, 1993, 25-62.
- Vikan, Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art (Washington 1982).
- Ampullae: G. Vikan, Ampullae, Pilgrimage. In: *ODB I* (1991) 81-82.
- Pilgrim's Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrim's Art. In: L. Safran (Hrsg.), *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium* (University Park PA 1998) 229-266.
- Early Byzantine Pilgrimage Art: G. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Revised edition (Washington 2010).
- Weitzmann, Loca Sancta: K. Weitzmann, Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine. *DOP* 28, 1974, 31-55.
- Weitzmann/Ševčenko, Cross: K. Weitzmann / I. Ševčenko, The Moses Cross at Sinai. *DOP* 17, 1963, 385-398.

Behältnisse visueller Erfahrungen: die Pilgerampullen von Monza und Bobbio

In der Forschung wird bislang angenommen, dass Pilgerandenken vor allem einen Zweck verfolgten: dem Träger Sicherheit zu spenden. Die Beweggründe für die eigentliche Pilgerreise (Heilungen, Seelenheil, spirituelle Anleitung) teilten sie damit nicht. In diesem Artikel wird hingegen dargelegt, dass zwischen Objekt und Pilgererfahrung sehr wohl eine enge Verbindung bestand. Beiden war das Interesse an der visuellen Erfahrbarkeit des Heiligen gemein. Darum wird in einem ersten Schritt aufgezeigt, dass die visuelle Annäherung an das Göttliche ein nicht zu vernachlässigendes Ziel von Pilgerfahrten war. Der christliche Gott war generell unsichtbar, aber das Aufsuchen der heiligen Orte versprach einen visuellen Zugang zum Unsichtbaren. In einem zweiten Schritt wird gezeigt, dass die Pilgerandenken die Wiederholung des Erlebnisses fernab des heiligen Ortes ermöglichen sollten. Besonders effektiv tun dies die berühmten Heiligland-Ampullen, die heute in den Kirchenschätzen von Monza und Bobbio aufbewahrt werden. Sie evozieren mit ihrem reichen Bildmaterial und den Emmanuel-Inschriften («Gott ist mit uns») die göttliche Präsenz und Visionen der historischen biblischen Ereignisse, die die spätantiken Pilger zu sehen hofften.

Repositories of Visual Experiences: the Pilgrim Flasks of Monza and Bobbio

Research has so far assumed that pilgrimage souvenirs have one main purpose: to provide security to the bearer. The motives for the pilgrimage proper (healing, salvation, spiritual guidance) remained concealed. In this article, however, it is argued that there was indeed a close connection between object and pilgrim experience. Both had in common the interest in the visual perceptibility of the saint. Therefore it is shown in a first step that the visual approach to the divine

was a non-negligible goal of pilgrimages. The Christian God was generally invisible, but visiting the sacred places promised visual access to the invisible. In a second step it is shown that the pilgrimage souvenirs were intended to make possible the reiteration of the experience, far from the sacred place. Particularly effective are the famous Holy Land ampullae that are kept today in the church treasures of Monza and Bobbio. With their rich imagery and Emmanuel inscriptions («God is with us»), they evoke the divine presence and visions of the historical biblical events that pilgrims of Late Antiquity hoped to see.

Des réceptacles d'expériences visuelles: les ampoules de pèlerins de Monza et Bobbio

Les chercheurs admettent généralement que les souvenirs de pèlerinage remplissaient surtout une fonction: protéger leurs détenteurs. Les motifs du pèlerinage (guérisons, salut de l'âme, guide spirituel) leur étaient étrangers. Cet article démontre qu'il existe bien un lien étroit entre l'objet et l'expérience du pèlerin. Tous deux partageaient un intérêt pour l'expérience visuelle du divin. C'est pourquoi nous montrons tout d'abord que le rapprochement visuel au divin n'était pas un but anodin des pèlerinages. Le Dieu chrétien était en général invisible, mais la visite de lieux saints procurait un accès visuel à l'invisible. Puis, nous montrons que les souvenirs de pèlerinage devaient permettre le renouvellement de l'expérience vécue bien loin du lieu saint. Les ampoules de Terre sainte, conservées aujourd'hui dans les trésors d'église de Monza et Bobbio, le démontrent bien. Avec leur riche répertoire imagé et les inscriptions d'Emmanuel («Dieu est avec nous»), elles évoquent la présence divine et les visions des événements bibliques historiques que les pèlerins de l'Antiquité tardive espéraient voir.