

Für Seelenheil und Lebensglück

Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln

Despoina Ariantzi · Ina Eichner (Hrsg.)



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

Byzanz zwischen Orient und Okzident | 10

Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz



Der Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz ist eine Forschungs Kooperation des
Römisch-Germanischen Zentralmuseums und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Für Seelenheil und Lebensglück

Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln

Despoina Ariantzi · Ina Eichner (Hrsg.)

Gutachter des Bandes: Alexander Beihammer, Arne Effenberger,
Ewald Kislinger, Andreas Külzer, Günter Pinzing, Andrerias Pülz,
Stephan Westphalen
Redaktion: Stefan Albrecht, Claudia Nickel (RGZM)
Übersetzung der Zusammenfassungen: Carola Murray-Seegert (Engl.),
Yves Gautier (Frz.)
Satz: Dieter Imhäuser, Hofheim a. T.
Umschlaggestaltung: Claudia Nickel (RGZM); Foto P. Pozzi, Museo e
Tesoro del Duomo di Monza

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-88467-299-0

© 2018 Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten
Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der
Entnahme von Abbildungen, der Funk- und Fernsehsendung, der
Wiedergabe auf fotomechanischem (Fotokopie, Mikrokopie) oder
ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungs-
anlagen, Ton- und Bildträgern bleiben, auch bei nur auszugsweiser
Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des
§ 54, Abs. 2, UrhG. werden durch die Verwertungsgesellschaft
Wort wahrgenommen.

Druck: Memminger MedienCentrum Druckerei und Verlags-AG
Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

9	Falko Daim Vorwort
11	Despoina Ariantzi · Ina Eichner Einleitung
Antike Wurzeln und Christianisierung von Heiligtümern The Origins and Christianisation of Ancient Sacred Sites	
21	Andreas Effland »Ich bin hierhergekommen und bitte die Götter darum, mir Gutes zu gewähren« – Abydos und osirianische Wallfahrtstraditionen
33	Vlastimil Drbal Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Haram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels und in frühislamischer Zeit
43	Martin Grünewald Heilpilgern in den Nordwest-Provinzen des Römischen Reiches – Grundlage christlichen Pilgerns im Mittelalter?
Pilgerziele und Heiligtümer im sakraltopographischen und landschaftlichen Kontext The Contextualisation of Pilgrim Destinations and Sacred Sites in their Natural Surroundings and Sacral Topography	
59	Axel Schuhmann Die Entwicklung der Sakraltopographie von Resafa/Sergiupolis und die Inszenierung des Ortes als Stätte des Sergiosmartyriums
73	Penelope Mougoyianni Pilgrimage and Greek Identity in Byzantine and Norman Southern Italy (9 th -12 th Century)
83	Angeliki Katsioti · Nikolaos Mastrochristos Aspects of Pilgrimage in the Eastern Mediterranean During the Early Byzantine Period. Archaeological Evidence from Rhodes
97	Maria Gerolymatou D'Artemis à saint Christodule. Le pèlerinage à Patmos (XII ^e -XV ^e siècles)
107	Paschalis Androudis The Pilgrimage near and within the Valley of Tempi in Thessaly during the Middle-Byzantine Period: Historical and Archaeological Data
119	Kostadin Sokolov Die Verehrung des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich anhand archäologischer Funde

- Alexander Beihammer
131 Pilgrimage and Relics in the Byzantine-Arab Borderland: the Hala Sultan Tekke in Cyprus
- Arne Effenberger
143 Konstantinopel als Pilgerziel
- Anna Jouravel
153 Antonij von Novgorod – schlechter Topograph oder »Reliquienpilger«? Über die Notwendigkeit der neuerlichen Lektüre eines vieldiskutierten Textes
- Andreas Külzer
163 Pilgerzentren im westlichen Kleinasien: Heilige, Orte und Wege
- Andreas Victor Walser
175 Germia – ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit
- Stefan Albrecht
187 Synaxar von Konstantinopel als Pilgerführer? – Hypothesen zur Rolle des Synaxars bei der Verehrung von heiligen Orten in Byzanz

Pilger unterwegs | The Pilgrims on their Way

- Peter Grossmann
201 Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā
- Wolfgang Spickermann
211 Die kirchliche Organisation des spätantiken Pilgerwesens
- Christian-Jürgen Gruber
221 Xenodocheia – eine Unterkunftsmöglichkeit für Pilger. Eine Untersuchung ihrer Verwaltung und Einbettung im byzantinischen Ägypten
- Despoina Ariantzi
231 Römische Aristokratinnen als Pilgerinnen und Stifterinnen im Heiligen Land (4.-5. Jahrhundert)
- Robert Schick
243 Who Came on Pilgrimage to Jerusalem in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison

Pilgerschaft zu lebenden Heiligen | Pilgrimage to Living Saints

- Georges Descœudres
261 Aspekte von Pilgerschaft bei den Wüstenvätern Unterägyptens
- Fadia Abou Sekeh
273 Syrische Eremiten und ihre Eremitagen als Pilgerziele
- Michel Kaplan
291 Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l'hagiographie byzantine jusqu'au XI^e siècle
- Vangelis Maladakis
303 Monastisches Pilgerwesen zum Athos im 10. und 11. Jahrhundert. Die sozioökonomischen Faktoren

Votivgaben, Pilgerandenken, Reliquien und Reliquiare | Votive Offerings, Pilgrimage Souvenirs, Relics and Reliquaries

Vicky A. Foskolou
315 »Reading« the Images on Pilgrim Mementoes (Eulogies): their Iconography as a Source for the Cult of Saints in the Early Byzantine Period

Sabrina Schäfer
327 Δέξαι εὐλογίαν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck

Armin F. Bergmeier
343 Behältnisse visueller Erfahrungen: die Pilgerampullen von Monza und Bobbio

Wirtschaftliche Aspekte des Pilgerwesens | Economic Aspects of Pilgrimage

Ewald Kislinger
359 Pilger und Panegyreis. Zwischen Kult und Kommerz

Max Ritter
367 Panegyric Markets in the Byzantine Empire and their Role in the Byzantine Pilgrimage Economy (5th-12th Centuries)

383 Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

385 Verwendete Siglen

Vorwort

Schon in der Antike gab es Wallfahrten, z. B. zum Artemision von Ephesos, einem der Sieben Weltwunder. Aber zu einer regelrechten Massenbewegung entwickelte sich das christliche Pilgern erst durch die Investitionen Kaiser Konstantins in Jerusalem, der am Ort des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi eine gewaltige Basilika und einen Rundbau, die Anastasis, errichten ließ. Jerusalem, vorher eine verwahrloste römische Garnison, erwachte zu neuer Blüte. Immer mehr Menschen kamen an die Schauplätze der Heilsgeschichte, hofften auf Hilfe im Lebenskampf; manche interessierten sich freilich auch für Land und Leute, Reiche gründeten Kirchen, investierten in Klöster, Herbergen und Altersheime. Gewerbetreibende und Reiseführer fanden hier lukrative Aufgaben. Asketen wiederum eiferten dem Heiligen Johannes dem Täufer nach und empfanden den Massenbetrieb als störend. Abseits, in Abū Mīnā (Ägypten), Qalat Seman (nahe Aleppo) und anderenorts, wurden gewaltige Pilgerzentren errichtet. Seinen Höhepunkt erreichte das christliche Pilgerwesen im 6. Jahrhundert zur Zeit Kaiser Justinians. Danach, mit der Ausbreitung des Islam im Nahen Osten, ging der Pilgerverkehr merklich zurück und kam mit den Kreuzrittern in einem neuen, kriegerischen Gewand wieder. All diese Erscheinungen rund um die Wallfahrten wären freilich ohne die Hoffnung der Pilger nicht vorstellbar, durch ihre beschwerlichen Reisen an die Stätten der Verehrung Segen zu erlangen, den man mit nach Hause nehmen konnte. Diese enge Verbindung zwischen Glauben, Animismus, Magie, Abenteuerlust, Geschäftssinn, politischen Strategien und der alltäglichen Praxis des Reisens macht den Reiz des Themas aus.

Das Römisch-Germanische Zentralmuseum hat sich schon im Vorfeld der großen Ausstellung in Bonn »Byzanz – Pracht und Alltag« (2010) mit dem Pilgerwesen als einem der herausragenden Phänomene der Spätantike und des Mittelalters auseinandergesetzt. 2013 gelang es, im Rahmen eines dreijährigen Forschungsprojekts »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln«, das über die Leibniz-Gemeinschaft aus den Mitteln des Paktes für Forschung und Innovation gefördert wurde, tiefer zu graben. Die Leitung, Koordination und Organisation des Projekts erfolgte zwei Jahre lang durch Frau Dr. Ina Eichner und von Anfang 2015 bis September 2016 durch Frau Dr. Despoina Ariantzi. Eine Forschergruppe aus DoktorandInnen, PostDoc-StipendiatInnen und wissenschaftlichen MitarbeiterInnen verband archäologische, am Material orientierte Grundlagen-

forschung mit kulturhistorischen, naturwissenschaftlichen und philologischen Methoden.

Gegen Ende des Projekts organisierte Frau Ariantzi ein internationales und interdisziplinäres Symposium »For the Sake of Salvation and Happiness. Byzantine Pilgrimage and its Origins«. Es fand vom 1. bis 4. Dezember 2015 in Mainz statt und eröffnete die Gelegenheit, die bisherigen Untersuchungsergebnisse der Einzelstudien zu reflektieren, in einem größeren Rahmen zu diskutieren und komplementär durch Beiträge weiterer Wissenschaftler zu ergänzen. Im vorliegenden Band werden die Erträge aus der Veranstaltung vorgelegt. Sämtliche Artikel wurden einem Peer-Review-Verfahren unterzogen. Wir bedanken uns herzlich bei allen GutachterInnen für ihre Hinweise und Kommentare.

Parallel zu den Forschungen entstanden einige Text- und Bilddatenbanken, die der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Begleitend zur Untersuchung der Sakraltopographie und der Vernetzung der Heiligtümer des Byzantinischen Reiches wurden GIS-Daten der Einzelprojekte erhoben und Analysen vorgenommen, mittels derer überregionale Kontexte sichtbar gemacht werden. Gleichzeitig wurde im Teilprojekt »Hagiographische Topographie und das Synaxar von Konstantinopel« eine Datenbank erstellt, die auf der Basis der im Synaxar genannten Lebensstationen der Heiligen eine Hagiographische Topographie des Byzantinischen Reiches zugänglich macht. Die Datenbank ermöglicht umfassende Abfragen aus verschiedenen Disziplinen zu hagiographischen Fragestellungen, namentlich zur Sakral- und Kulttopographie sowie zu Heiligenverehrung, Ritualorten und Erinnerungskultur. Ausgehend vom reichen Datenbestand des Synaxars soll die Datenbank perspektivisch um die bekannten Reliquienbestände im östlichen Mittelmeerraum erweitert werden. Ferner ist vorgesehen, in diese Datenbank die geographischen Informationen aller im RGZM vorhandenen bzw. bearbeiteten Objekte mit hagiographischem Hintergrund einzuspeisen; das System ist flexibel eingerichtet, sodass weitere Objektgruppen integriert werden können und neue Fragestellungen möglich werden. Karten und Datenbank werden nach Ablauf des Projekts über die Homepage des RGZM zugänglich sein.

Im Zuge des Forschungsprojekts entstanden nicht zuletzt computergestützte 3D-Rekonstruktionen von dem Pilgerzentrum in Abū Mīnā bei Alexandrien und der Grabeskirche in Jerusalem. 3D-Rekonstruktionen unterstützen einerseits die Fachdiskussion, dienen andererseits aber auch der Vermitt-

lung, indem sie Lebensbilder vorführen, die von WissenschaftlerInnen auf der Basis der verfügbaren Daten (Schriftzeugnisse, Bilder, archäologische Reste) entwickelt worden sind. Die beiden Rekonstruktionen wurden von Herrn Vladan Zdravkovic (Belgrad) durchgeführt. Herrn Prof. Peter Grossmann, dem langjährigen Ausgräber von Abū Mīnā, gebührt besonderer Dank für seine Unterstützung und konstruktive Kritik!

Die im Rahmen des Forschungsprojekts verwendete Fachliteratur zum Pilgerwesen wurde in einer Literaturlistenbank gesammelt, systematisch um weitere Titel ergänzt und von den IT-Experten des RGZM im Internet zugänglich gemacht. Die wissenschaftliche Betreuung der Datenbank erfolgte durch Frau Ariantzi. Sie soll in Zukunft – allerdings nicht flächendeckend – um wichtige neue bibliographische Angaben ergänzt werden.

Begleitend zum Projekt »Für Seelenheil und Lebensglück« fand im Wintersemester 2015/2016 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz die interdisziplinäre Ringvorlesung »Auf dem Weg zu heiligen Orten. Genese und Transformation des Pilgers seit der Klassischen Antike« statt. MitarbeiterInnen der Forschungsprojekte kamen ebenso zu Wort wie Professorinnen und Professoren des WissenschaftsCampus sowie Gastredner.

Das Projekt und seine Ergebnisse wurden in vier Beiträgen der Zeitschrift »Antike Welt« (Heft 3/2015) zum Titelthema »Pilgern zu Göttern und Heiligen« und in einem Artikel für die Zeitschrift »Damals« (Heft 3/2016) einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht.

Weiterhin wird das Pilgerwesen in der Großausstellung auf der Schallaburg »Byzanz und der Westen. 1000 vergessene Jahre« (März bis November 2018) eine Rolle spielen, brachten doch die Pilger auf ihren Reisen nicht nur mannigfaltige Informationen von West nach Ost und *vice versa*, sondern sie führten vor allem auf dem Rückweg Pilgerandenken, Berührungsreliquien und auch andere Waren aller Art mit in die Heimat.

Anfang Dezember 2017 fand in Jerusalem eine vom RGZM initiierte und in Zusammenarbeit mit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, der Israel Antiquities Authority und weiteren Partnern die Tagung »Pilgrimage to Jerusalem. Christians, Jews and Muslims« statt. Sie bildete gleichsam am wichtigsten Ziel der allermeisten Pilger einen letzten Höhepunkt des mehrjährigen Pilgerprojekts. Die Tagungsakten werden in der Reihe des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz: Byzanz zwischen Orient und Okzident erscheinen.

Ich bedanke mich bei allen Akteuren, die zum Gelingen des Forschungsprojekts »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln« und der Tagung »For the Sake of Salvation and Happiness. Byzantine Pilgrimage and its Origins« (Mainz 2015) beigetragen haben. Hoffentlich tragen unsere Forschungen und Ausstellungen dazu bei, Menschen der Vergangenheit, ihr Tun und Empfinden besser zu verstehen und über diesen Umweg auch ein differenzierteres Bild von uns selbst zu gewinnen.

Mainz, im Februar 2018
Falko Daim

Einleitung

Das byzantinische Reich hat sich in den mehr als 1100 Jahren seines Bestehens, von der Grundsteinlegung Konstantinopels 324 n. Chr. bis zu seiner Eroberung im Jahr 1453, sowohl in seinen territorialen Grenzen als auch politisch vielfach verändert. Dies hatte nicht nur Folgen für die Organisation, Verwaltung und Entwicklung von Städten und Dörfern, sondern auch für die religiösen Zentren – die Pilgerheiligtümer. Ihre Entwicklung in Relation zu und Abhängigkeit von der politischen Situation bzw. der Ausdehnung des Byzantinischen Reiches wurde bisher jedoch noch nicht übergreifend untersucht.

Pilgerzentren hatten im Mittelalter eine enorme religiöse, politische und wirtschaftliche Bedeutung. Das Pilgern, also das Aufsuchen eines solchen Ortes, gehört zu den Grundmustern der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt¹. Die Pilgerreise zu einem heiligen Ort ermöglichte ein unmittelbares »Begreifen« der Heilsgeschichte vor Ort, den persönlichen Kontakt mit den sterblichen Resten oder der materiellen Hinterlassenschaft heiliger Frauen und Männer. Darüber hinaus diente sie auch der spirituellen Einkehr und dazu, überirdische Hilfe im Lebenskampf zu finden.

Pilgerreisen werden heute in der christlichen Welt wieder in zunehmendem Maße unternommen. Auch im Mittelalter machten sich Gläubige auf den Weg – zu Fuß und über das Meer, zumeist in das Heilige Land und nach Konstantinopel – und nahmen erhebliche Strapazen auf sich. Die Quellenlage erlaubt keine Angabe über die genaue Anzahl der Pilger. Im Laufe der Jahrhunderte entstanden allerdings vor allem aus politischen, aber auch aus kirchenpolitischen und wirtschaftlichen Gründen lokale und einige überregionale Pilgerzentren mit geschickten Inszenierungen der verehrten Reliquien oder einer heiligen Person, wie z.B. beim Symeonheiligtum von Qalat Seman bei Aleppo.

Der Verlust des Heiligen Landes an die muslimischen Araber im 7. Jahrhundert führte dazu, dass neue und gut zugängliche Pilgerstätten innerhalb Kleinasiens bzw. innerhalb der Grenzen des verbliebenen Byzantinischen Reichs entstanden und die eingeschränkten Besuchsmöglichkeiten der Pilgerorte des Heiligen Landes auf diese Weise kompensierten. Vor allem die zahlreichen in den letzten Jahrzehnten

neu entdeckten Pilgerstätten können unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Quellen, kombiniert mit der Auswertung schriftlicher Quellen und naturwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden, hierüber Aufschluss geben.

Die Suche nach Seelenheil und Lebensglück als religiöses Motiv hat ihre Wurzeln bereits in vorchristlicher Zeit, denn »auch den Menschen der klassischen Antike war die Vorstellung selbstverständlich, dass die Götter die Macht besitzen, regulierend in ihren Lebenslauf einzugreifen...«². In der griechischen Welt zogen die großen Heiligtümer von Delphi, Epidauros, Eleusis oder Ephesos große Scharen von Pilgern an³. In Ägypten waren seit hellenistischer Zeit die Heiligtümer des Serapis in Alexandria und Memphis Anziehungspunkte für Pilger. Im Judentum findet sich die Tradition des Pilgerns zu heiligen Orten, vor allem zu dem als Wohnort Gottes betrachteten Berg Sinai oder zu dem unter König Solomon errichteten Tempel in Jerusalem⁴.

Im Islam spielt die Pilgerreise nach Mekka als eine seiner fünf Säulen noch heute eine zentrale Rolle. Mekka selbst war eine berühmte Pilgerstätte schon in vorislamischer Zeit. Die vorislamischen Araber unternahmen Pilgerreisen, vor allem nach Jerusalem als Wirkungsort Abrahams, aber auch zum Sinai, der als heiliger Berg schon vor Mohammed ein bedeutendes Kultzentrum war.

Ziel dieses Bandes ist es, sich dem Pilgerwesen, seiner Entwicklung und seinen vielfältigen Veränderungsprozessen auf der Grundlage einer historisch-kulturwissenschaftlichen Untersuchung als einem der bedeutendsten Phänomene der Antike und des Mittelalters zu nähern. Im Gegensatz zu den meist auf die Spätantike ausgerichteten Studien zu diesem Thema steht in diesem Band gerade die epochenübergreifende Untersuchung des Pilgerwesens im Byzantinischen Reich während der Gesamtzeit seines Bestehens bis zum Jahr 1453 im Mittelpunkt. Dabei sind bewusst auch die vorchristlichen Wurzeln des Phänomens »Pilgern« mit einbezogen. Dieses Buch behandelt die Thematik »Pilgerwesen« interdisziplinär aus Sicht der Archäologie, Byzantinistik, Kunstgeschichte, Geschichtswissenschaften, Epigraphik und historischen Geographie.

1 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 1: »Der Glaube an die Bevorzugung bestimmter Orte für das außerordentliche Wirken Gottes oder der Götter gehört zu den Grundtatsachen der Religion überhaupt«.

2 Külzer, *Peregrinatio graeca* 70.

3 Rutherford, *Pilgerschaft*.

4 Külzer, *Peregrinatio graeca* 70 f.

Folgende Fragen stehen daher im Zentrum der vorliegenden 29 Beiträge:

- Welchen Veränderungsprozessen und Entwicklungen ist das Pilgerwesen von seinen vorchristlichen Wurzeln an und in den verschiedenen Epochen des Byzantinischen Reiches unterworfen, und wie lassen sich diese im archäologischen, architektonischen und kunsthistorischen Befund der Pilgerheiligtümer nachweisen?
- Welche Veränderungen der Sakrallandschaft oder der Pilgerströme lassen sich archäologisch oder durch Auswertung der Schriftquellen nachweisen, und welche Auswirkungen haben politische, ökonomische und umwelthistorische Aspekte auf das Pilgerwesen?
- Welche regionalen Besonderheiten und Veränderungen spiegeln sich in den Pilgerheiligtümern, und wie verhalten sie sich zu denen der Hauptstadt Konstantinopel?

Veränderungsprozesse des Pilgerwesens, der Sakrallandschaft oder der Pilgerströme in den verschiedenen Epochen des Byzantinischen Reiches sind bisher noch nicht in einer übergreifenden Studie unter Heranziehung von archäologischen und schriftlichen Quellen untersucht worden. Vor allem die archäologischen Quellen waren bislang nur ungenügend ausgewertet worden, da in der wissenschaftlichen Forschung zu dem Thema ein besonderer Fokus auf der Auswertung schriftlicher Quellen zu beobachten ist. Da in den letzten Jahrzehnten außerordentlich viele neue Pilgerzentren ausgegraben und lokalisiert wurden, hat sich die Basis zur Untersuchung bestimmter Phänomene, die im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen stehen, deutlich vergrößert. Mit archäologischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden in Kombination mit einer Auswertung der schriftlichen Quellen können neue Erkenntnisse zu den Veränderungsprozessen an den Pilgerorten und in den Pilgerheiligtümern gewonnen werden.

Diese interdisziplinär angelegte Studie ermöglicht es, die materiellen Hinterlassenschaften, die Gegenstand der Archäologie und der archäologisch genutzten naturwissenschaftlichen Anwendungen (z. B. Geophysik, Geographische Informationssysteme) sind, mit den schriftlichen Quellen in Beziehung zu setzen. Die wissenschaftliche Basis zur Durchführung dieser interdisziplinären Forschung bilden sowohl archäologische Untersuchungen und Feldforschungen sowie auf archäologischen Ergebnissen aufbauende bzw. diese einbeziehende kunsthistorische, historische, epigraphische und religionswissenschaftliche Einzeluntersuchungen.

Für die Untersuchung der übergreifenden Frage nach den Veränderungsprozessen im Pilgerwesen sind sechs zentrale Themenkomplexe definiert, die die wesentlichen Aspekte des Pilgerwesens epochenübergreifend abdecken und bei denen archäologische und schriftliche Quellen verknüpfbar sind.

Antike Wurzeln und Christianisierung von Heiligtümern

Die Beiträge von Vlastimil Drbal, Martin Grünewald und Andreas Effland beschäftigen sich intensiv mit den Aspekten des nicht-christlichen Pilgerns in drei ganz unterschiedlichen Regionen. Sie beziehen dabei sowohl archäologische Befunde wie auch literarische Zeugnisse ein. **Andreas Effland** widmet sich den osirianischen Wallfahrtstraditionen in einer mythologisierten Sakrallandschaft Ägyptens: Umm el-Qa‘āb (Abydos). Der Ort wird zu einem der wichtigsten Kultzentren Ägyptens und im Laufe der Epochen auch von Pilgern aus anderen Regionen des Mittelmeerraumes aufgesucht. Der Kult ändert sich allerdings, wandelt sich in griechisch-römischer Zeit zu einem Orakelplatz und einem Ort des Heilpilgerns und der Inkubation, bis schließlich der Mönch Moses von Abydos im 6. Jahrhundert n. Chr. die Ausübung paganer Kulthandlungen beendet. Religiöse Praktiken finden jedoch, wie die Funde und koptische Prozessionen zeigen, bis in die Neuzeit statt. Effland zeigt einerseits die Veränderungen des Pilgerortes auf, zugleich aber auch die Kontinuität einer hier durchaus nicht immer gleichbleibenden kultischen Verehrung. Dabei werden archäologische Befunde (v. a. Fundobjekte aus den laufenden Grabungen) mit schriftlichen Zeugnissen in eine Beziehung zueinander gesetzt.

Das Weiterleben eines Kultplatzes und die dort stattfindende Verehrung – diesmal durch verschiedene Religionen – findet sich auch bei der von **Vlastimil Drbal** untersuchten islamischen und jüdischen Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempelberg. Ein und derselbe Ort kann für verschiedene Religionsangehörige sakrale Bedeutung haben – dies zeigt Drbal anschaulich anhand der ausgewerteten archäologischen Belege, die im Areal südlich des Haram in den letzten Jahrzehnten zutage kamen. Die jüdischen Pilger nutzten es in der Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. als Versammlungsort, bevor sie den Tempelberg betreten. In ummayyadischer Zeit hatten die jüdischen Pilger keinen Zutritt mehr zum Nordosthügel und suchten nun während der Pilgerfahrt nach Jerusalem zumindest noch den ehemaligen Versammlungsort südlich des Haram auf, während den muslimischen Pilgern dieser Zeit in diesem Areal nach Ausweis der großen dort errichteten Paläste u. a. ein Gästehaus (Palast II) zur Verfügung stand, von dem ausgehend sie den Tempelberg direkt betreten konnten. Auch in diesem Beitrag werden archäologische Quellen in Beziehung zur schriftlichen Überlieferung gesetzt und belegen, wie das Areal südlich des Tempelberges von zwei Religionen gleichzeitig genutzt wurde.

Der Beitrag von **Martin Grünewald** führt uns aus dem Mittelmeerraum hinaus und beleuchtet den Aspekt der vorchristlichen Suche nach Seelenheil und Lebensglück in den gallischen und germanischen Provinzen des Römischen Reiches. Hier stehen die Quellheiligtümer und Heilbäder, die in vielen Fällen als pagane Pilgerheiligtümer und Ziel religiös motivierter Reisen, z. T. über große Distanzen hinweg,

aufgefasst werden können, im Mittelpunkt, wobei vor allem die archäologischen Funde – z. B. Weihealtäre, Inschriften und Votive – ausgewertet werden. Der Artikel widmet sich darüber hinaus der Frage nach der Ortskontinuität dieser Pilgerorte bis ins christliche Mittelalter hinein, wobei Aachen und Luxeuil-les-Bains zwei der prominentesten Beispiele sind.

Die Beiträge zeigen, wie ältere, vorchristliche und nicht-christliche Traditionen im Zusammenhang mit einem verehrten Kultort bis ins Mittelalter und sogar in die Neuzeit hinein weiter wirken.

Pilgerziele und Heiligtümer im sakraltopographischen und landschaftlichen Kontext

Ein großer Themenkomplex des Tagungsbandes widmet sich den Pilgerzielen und Heiligtümern in ihrem sakraltopographischen und landschaftlichen Kontext sowie den Transformationsprozessen, denen die Sakrallandschaft des Byzantinischen Reiches unterworfen war. Die Veränderungen und Entwicklungen in der Organisation der Kultorte und die Frage nach den umwelthistorischen und politischen Einflüssen auf das Pilgerwesen lassen sich vor allem über größere geographische Räume nachvollziehen. In den letzten Jahrzehnten wurden zahlreiche neue Pilgerzentren lokalisiert und archäologisch untersucht. Sie haben vielfältige neue Erkenntnisse zu Veränderungsprozessen an den Pilgerorten und in den Pilgerheilig-tümern erbracht.

Der Beitrag von **Axel Schuhmann** setzt sich mit der Entwicklung der Sakraltopographie des Pilgerortes Sergiupolis/ Resafa auseinander. Der in der Passio beschriebene letzte Weg des Sergios bis zum Ort seines Martyriums in Resafa passiert Orte, die in Beziehung zum Heiligen gesetzt und später offenbar als *loca sancta* auf der Reiseroute der Pilger, z. B. des Pilgers von Piacenza, liegen, bevor das eigentliche Pilgerziel, Sergiupolis selbst, erreicht war. In Sergiupolis wurde eine bewusst konstruierte Sakraltopographie geschaffen, die einerseits den Sergioskult, zusätzlich aber möglicherweise auch die Verehrung von Kreuzesreliquien förderte, um größere Pilgerscharen anzuziehen und damit auch zum wirtschaftlichen Aufschwung des Pilgerortes beizutragen. Erfolgreiches Vorbild für eine derartige Konstruktion eines mit mehreren Kult-Schwerpunkten und Erinnerungsorten ausgestatteten Pilgerortes im Zentrum eines mit zusätzlichen *loca sancta* versehenen Umlandes, könnte Jerusalem gewesen sein, das mit einem ähnlichen Konzept der Verknüpfung von Leidensorten Christi eine Ansammlung von Erinnerungsorten schuf, die zum Anziehungspunkt von Pilgern wurden. Wirtschaftliche Aspekte, aber auch politische Interessen und Einflussnahme lokaler Eliten oder des Kaiserhauses sowie die Grenzsicherung dürften dabei wichtige Antriebskräfte für den Ausbau der Sakraltopographie gewesen sein.

In **Penelope Mougoyiannis** Beitrag stehen die Pilgerheilig-tümer Süditaliens im Mittelpunkt, die auf der Grundlage der hagiographischen Quellen untersucht werden. Hier

spielt vor allem eine Rolle, dass diese Region aufgrund der byzantinischen Herrschaft des 9.-11. Jahrhunderts sowie der anschließenden normannischen Herrschaft des 11.-12. Jahrhunderts religiös und demographisch nicht homogen war und die griechische, die lombardische und die normannische Volksgruppe nebeneinander existierten. Die Pilgerheilig-tümer der Region sind dabei ein Spiegel der politischen, kulturellen und religiösen Identität der Bevölkerung. Im 9.-12. Jahrhundert erfolgte die Gründung zahlreicher byzantinischer Klöster durch lokal berühmte Mönche, die zu Lebzeiten oder nach ihrem Tod verehrt wurden und deren Klöster zu lokalen Pilgerzentren v. a. für die griechische Volksgruppe wurden. Mit dem Pilgerheilig-tum des Erzengels Michael in Gargano verbindet sich hingegen vor allem die kulturelle und religiöse Identität der langobardischen Bevölkerung dieser Region, während byzantinische Pilger dieses Heilig-tum nur äußerst selten aufsuchten. Das Hauptpilgerziel in der byzantinischen Periode Süditaliens, v. a. im 10. Jahrhundert, war jedoch – neben Konstantinopel und Jerusalem – Rom. Erst seit der normannischen Herrschaft und in der Folge des Ersten Kreuzzugs stieg die Zahl der Pilgerreisen nach Jerusalem, die ihren Ausgang von den Häfen Süditaliens nahmen, wieder an. Der Beitrag zeigt, wie sich politische Einflüsse und der landschaftliche Kontext der zahlreichen süditalienischen Häfen auf die Entwicklung von Pilgerheilig-tümern auswirkten.

Aggeliki Katsioti und **Nikolaos Mastrochristos** beweisen auf der Basis archäologischer Funde, die mit der Pilgerfahrt verbunden sind, die bedeutsame Rolle der Insel Rhodos als kommerzielles Zentrum und Pilgerstation zwischen dem Heiligen Land und Kleinasien. Die Insel selbst ist in der frühen byzantinischen Zeit zu keinem Pilgerziel geworden. Die Ausgrabungsdaten von Rhodos aus dem 6. und 7. Jahrhundert machen klar, dass der Handel und die damit verbundene Aktivität der Pilgerfahrt vor allem auf bestimmte Ziele fokussiert waren. Vermutlich war der Hafen von Alexandria für die meisten Schiffe der Ausgangspunkt der Reise, deren Endstation die Hauptstadt Konstantinopel war. Zwischenstationen, wie Rhodos und Ephesos, profitierten stark von solchen Reisen, und es ist kein Zufall, dass die auf Rhodos gefundenen Wallfahrtsobjekte entweder in Alexandria oder in Kleinasien entstanden sind. Die bekanntesten Pilgerobjekte sind die Pilgerflaschen, die als Eulogien bekannt sind. In Rhodos wurden bisher nur wenige ägyptische Flaschen gefunden, während die sogenannten kleinasiatischen Ampullentypen häufiger vorkommen.

Maria Gerolymatou präsentiert die Geschichte der Insel Patmos als Pilgerort. In der Antike war dort ein Ort der Anbetung für die Göttin Artemis und zweifellos auch für Apollo. Während der christlichen Ära wurde Patmos mit dem Apostel Johannes assoziiert. Die Entscheidung des hl. Christodoulos, dort ein Kloster zu gründen, trug zur Erneuerung des Interesses an dieser kleinen Insel bei. Die Entwicklung einer Legende vom hl. Christodoulos war unbedingt notwendig, um die Wurzeln der Stiftung zu sichern. Nach seinem Tod im Jahre 1093 haben seine Nachfolger versucht, den Kult des Grün-

ders durch Überführung seiner Reliquien zu fördern. Zu einer Zeit, als die Reliquien eine große Bedeutung erlangten und die Mobilität der Menschen durch die Pilgerfahrt ins Heilige Land beträchtlich zunahm, nahm auch der Ruf des Gründers des Patmos-Klosters zu. Ab dem 13. Jahrhundert nahm die Erinnerung an den hl. Christodoulos ab. Seine Anbetung konnte sich nicht ausbreiten und blieb von lokaler Bedeutung.

Der Artikel von **Paschalis Androudīs** liefert neue archäologische Daten über die Pilgerfahrt um und innerhalb des Tals von Tempi in Thessalien während der mittelbyzantinischen Zeit. Ausgrabungen in der Nähe der Ruinen einer frühchristlichen Siedlung und eines Friedhofs brachten Reste eines bedeutenden mittelbyzantinischen Komplexes ans Licht: eine Kirche und ein Gasthaus in Hani Kokkonas sowie eine alte Dreiapsiden-Kirche des hl. Georgios in Pyrgetos mit einer byzantinischen Inschrift im Zusammenhang mit Pilgerschaft in der Südwand des Narthex. Aus der Untersuchung ergibt sich auch, dass die Hauptstraße durch Thessalien und Mazedonien im 9.-10. Jahrhundert besondere Bedeutung für Pilger gewann, da sie anstelle der Via Egnatia benutzt wurde.

Der Kult des hl. Demetrios von Thessaloniki hat im mittelalterlichen Bulgarien nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht eine sehr prominente Rolle gespielt, wie aus dem Beitrag von **Kostadin Sokolov** hervorgeht. Der hl. Demetrios wurde nicht nur zur Legitimation des bulgarisch-walachischen Aufstandes und der daraus resultierenden Gründung des Zweiten Bulgarischen Reiches, sondern auch zur Inanspruchnahme der bulgarischen Vormachtstellung auf dem Balkan nach 1230 instrumentalisiert. Archäologische Befunde (Demetrios-Eulogien: Ampullen, Koutrouvia, Medaillons) in mehreren Städten und Festungen des Zweiten Bulgarischen Reiches erweisen sich als wichtiger Beleg für bulgarische Pilger nach Thessaloniki im 13. und 14. Jahrhundert. Dies könnte laut dem Autor ein Indiz dafür sein, dass das alte Pilgerziel Thessaloniki dank seiner kirchenpolitischen und handelswirtschaftlichen Bedeutung auf dem Balkan in spätbyzantinischer Zeit eine erneute Blüte erfuhr und dass ein gewisser Teil der auswärtigen Pilger in dieser Zeit aus dem Zweiten Bulgarischen Reich kam.

Alexander Beihammer liefert uns einen wichtigen Beitrag über die bis zum heutigen Tag bedeutendste muslimische Wallfahrtsstätte auf Zypern aus der osmanischen Zeit, die Hala Sultan Tekke. Der Autor erläutert, wie die Hala Sultan, eine Begleiterin des Propheten Muhammad, und ihr Grab ein Schwerpunkt für religiöse und politische Ambitionen in den byzantinisch-muslimischen Grenzgebieten wurde. Die Entwicklung des neuen Kultes in diesem Bereich ist im Rahmen der expansionistischen Ambitionen der frühen muslimischen Eliten zu erklären, wie auch aus dem Vergleich mit anderen Orten der muslimischen Verehrung, nämlich dem Grab von Abū Ayyūb al-al-Ansārī in Konstantinopel und der Umayyaden-Moschee, ersichtlich ist.

Die Pilgerheiligtümer von Konstantinopel und Kleinasien stehen im Mittelpunkt von vier Beiträgen: Die Entwicklung Konstantinopels als Pilgerziel wird von **Arne Effenberger**

untersucht. Mit dem Ausbau der innerstädtischen Reliquientopographie festigt und inszeniert die Stadt ihren Anspruch als religiöses Zentrum des Reiches, denn obwohl der Hauptstadt die Sakraltopographie fehlte, die Jerusalem aufzuweisen hatte, obwohl weder Apostel noch Märtyrer der Verfolgungszeit hier das Martyrium erlitten, entwickelte sich die Stadt im Laufe des 1. Jahrtausends dennoch zu einem der wichtigsten Pilgerziele der christlichen Welt. Dies geschah mit Hilfe der Ansammlung kostbarer Reliquien und mit dem Ausbau einer innerstädtischen Reliquientopographie. Der Ruhm dieser Reliquienschatze und ihr Verehrungsort wird in der Zeit vor dem Vierten Kreuzzug durch zwei schriftliche Quellen, ein lateinisch abgefasstes Itinerar (sog. Anonymos Mercati, ca. Mitte 11. Jh.) und einen Bericht des späteren Erzbischofs Antonij von Novgorod (nach 1211 abgefasst) überliefert. In paläologischer Zeit, nach der Restitution der Reliquienbestände, stehen diese erneut im Zentrum des Interesses von Pilgern, worüber zahlreiche Berichte Aufschluss geben.

Der mittlerweile in neun Handschriften überlieferte Bericht des späteren Erzbischofs Antonij von Novgorod, der die Reliquien in den Heiligtümern Konstantinopels in seinem als Buch »der Pilger« bezeichneten Text beschreibt, steht auch im Mittelpunkt des Beitrags von **Anna Jouravel**. Antonij von Novgorod wurde in der älteren Forschung vorgeworfen, in seinem Bericht die Topographie der Stadt durcheinander gebracht zu haben. Jouravel zeigt nun anhand von drei Textausschnitten, wie die scheinbar konfuse Vorgehensweise des Autors zustande gekommen sein könnte: Seine Intention dürfte eine Bestandsaufnahme und genaue Lokalisierung der in den Kirchen Konstantinopels aufbewahrten Reliquien gewesen sein und nicht eine topographisch korrekte Reihenfolge der Sakralbauten.

Andreas Külzer gibt einen neuen und aktualisierten Überblick über die bedeutendsten Pilgerheiligtümer im westlichen Kleinasien von der spätantik/frühbyzantinischen Zeit bis in die spätbyzantinische Epoche und bezieht dabei schriftliche Quellen und neueste archäologische Untersuchungen ein. In den letzten Jahren wurden zahlreiche Pilgerorte neu entdeckt, zugleich wurden bereits bekannte Orte im Hinblick auf das Pilgerwesen intensiver archäologisch erforscht. Daraus entsteht ein differenziertes Bild der Pilgerzentren, der Reisewege und -bedingungen und der religiösen Motivation. Das Pilgerwesen stellt als Gesamtphänomen einen wichtigen Bestandteil der spätantiken bis spätbyzantinischen Lebenswelt – bis letztlich in die Neuzeit – dar.

Der Entstehung und Entwicklung von Germia in Anatolien als Kultort des Erzengels Michael geht **Andreas Victor Walser** nach. Neben prominenten Pilgern wie Theodor von Sykeon oder Kaiser Justinian I. zog Germia auch einfache Pilger aus weit entfernten Regionen an, wie einige Grabinschriften nahelegen. Anziehungspunkt für die Pilger waren wohl die Heilquellen in der Nähe der Stadt, deren Heilkraft durch den Erzengel Michael bewirkt war. Auch an anderen Orten, an denen eine Verehrung des Erzengels Michael bezeugt ist, wie in Chonai, Pythia Therma in Bithynien oder

Daphne bei Antiocheia, finden sich Heilquellen. Da sich in der Bibel jedoch keine Referenz für den Erzengel Michael als Heiler findet, können möglicherweise antike pagane oder auch jüdische Traditionen als Wurzel für die Entstehung des Erzengelkultes in Germia infrage kommen. Die jüngsten archäologischen und bauhistorischen Forschungen in Germia bilden jedenfalls zusammen mit den schriftlichen Quellen die Basis für die neuen Erkenntnisse zu diesem wichtigen überregionalen Pilgerort.

Stefan Albrecht bringt neues Licht in die Erforschung der Synaxare, die bisher mehr oder weniger jeweils nur als liturgisches Buch rezipiert wurden. Der Autor zeigt weitere Funktionen von Synaxaren auf: Sie sollten neben ihrer zweifellos liturgischen Funktion mit dazu beitragen, die Pilgerreise zu den Heiligen in Byzanz zu fördern; sie sollten auch als bequem zugängliche Handbücher der Heiligen genutzt werden. Vor allem aber waren sie Mittel der Kultpropaganda. Durch sie wurde der Kult aller bekannten Heiligen des Reiches propagiert und auch das Interesse an weniger bekannten Heiligen geweckt. Mittels des Synaxars setzte sich der Kaiser für den Kult der Heiligen ein und appellierte an die Rezipienten, sie ebenfalls zu verehren, was eine Pilgerreise einschließt.

Pilger unterwegs

Bei allen Untersuchungen zum Pilgerwesen werden die Pilgerreise, oft auch die Unterbringung von Pilgern in Herbergen thematisiert. Die Gastfreundschaft ist ein zentrales Moment der Pilgerreise. Sie zeigt sich durch die Beherbergung von Christen durch Christen (Spickermann), durch den von Pilgerinnen initiierten Aufbau einer karitativen Infrastruktur am Pilgerort (Ariantzi), durch die freundliche Aufnahme von Pilgern bei den syrischen Asketen und den Wüstenvätern Ägyptens (Abou Sekeh und Descoedres) und wird baulich gefasst in der Architektur von Herbergen oder Hospizen an den Pilgerorten (Grossmann, Schick). Die Finanzierung, vor allem Abgaben und Zuwendungen einiger ägyptischer Xenodochien geht aus Papyrus-Quittungen hervor (Gruber).

Als eines der bedeutendsten und größten Pilgerheiligtümer des byzantinischen Reiches kann Abū Mīnā in Ägypten gelten. **Peter Grossmann** behandelt die Unterkünfte der Pilger, die er in drei Kategorien einteilt, denen auch jeweils bestimmte Unterkunftsgebäude im Bereich des Heiligtums zugewiesen werden können. So gab es die Pilger, die nur zum Festtag des Heiligen anreisten und in verschiedenen Peristylbauten nördlich des Pilgerhofes übernachten konnten, daneben aber diejenigen Pilger, die sich durch Inkubation Heilung von einer Krankheit erhofften und wahrscheinlich im sog. Hemizyklum untergebracht waren. Eine dritte Gruppe bestand offenbar aus reichen Alexandrinern, die sich Villen im Umkreis errichteten und dort die tägliche Beschäftigung (Weinanbau, Betrieb einer Mühle) mit dem Totengedenken verbunden haben, da sich unter den Kapellen in den Villen meist die Grablegen der Familienangehörigen befanden, die

hier *ad sanctos* bestattet waren. In dem Beitrag wird auf die älteren Traditionen des Heilschlafes bereits in der vorchristlichen Zeit, wie z. B. die Heilungszentren des Asklepios, der Isis und des Serapis verwiesen, die Peristylbauten ähneln darüber hinaus den Gästehäusern in paganen Heiligtümern wie Epidauros und Olympia. Manche der Unterkunftsbauten in Abū Mīnā besitzen eine ähnliche Raumaufteilung bei den Unterkünften wie in den Eremitagen der Kellia.

Der Beitrag von **Wolfgang Spickermann** widmet sich vor allem den karitativen Aufgaben der Kirchenadministration, worunter auch der Bau und die Verwaltung der Xenodochien fielen, die entlang der Pilgerwege entstanden. Ergänzend zum Beitrag von Peter Grossmann über die Pilgerherbergen in Abū Mīnā stehen hier nicht die baulichen Überreste im Mittelpunkt, sondern deren kirchliche Verwaltung und die Institutionalisierung der Gastfreundschaft. Bischöfe oder reiche Laien stellten dabei ihre finanziellen Ressourcen zur Verfügung und stifteten Herbergen – Xenodochien – für den immer größer werdenden Strom der Reisenden, die zu den Pilgerstätten unterwegs waren. Die Kirche übernahm die Verwaltung dieser Einrichtungen und verknüpfte Gastfreundschaft und Christentum miteinander. Auch im Umfeld von Klöstern finden sich Herbergen. Oftmals beteiligten sich die Gäste als Gegenleistung für ihre Unterbringung an den Arbeitsabläufen des Klosterlebens.

Christian-Jürgen Gruber beleuchtet aus papyrologischer Sicht die Finanzierung der ägyptischen Xenodochien für Pilger und Kranke. Die Xenodochien verfügten über Landbesitz, wodurch eine Steuerpflicht entstand, die der Verwalter des Xenodochions zu entrichten hatte. Einnahmen der Xenodochieia lassen sich durch Zuwendungen an Weizen und Wein durch die Inhaber großer Anwesen, u. a. die Apionen, eine der bedeutendsten und reichsten christlichen Familien des spätantiken Ägypten, belegen.

Das Pilgerwesen startete als elitäre Angelegenheit der reichen Grundbesitzer der senatorischen Oberschicht (Pilger von Bordeaux oder Egeria). **Despoina Ariantzi** beschäftigt sich mit dem Phänomen des Pilgerns ins Heilige Land prominenter, reicher und zu einer asketischen Lebensweise neigender Witwen bzw. Jungfrauen im 4. und 5. Jahrhundert, die aus stadtrömischem, adeligem Umfeld stammten. Dieser Artikel setzt sich zum Ziel, den Einfluss, welchen Helena als Leitfigur auf die Entwicklung des frühen Pilgerwesens im Heiligen Land ausübte, zu untersuchen. Wie der Name Helenas sind auch die Namen dieser Frauen mit ihren Bauprojekten verbunden. Ihr Ruf wurde im ganzen Reich verbreitet und viele von ihnen sind wie die Kaiserin heiliggesprochen worden. Diese Frauen haben es geschafft, mit Unterstützung von ihren geistlichen Lehrern ein kleines Imperium von Klöstern, Herbergen und Armenhäusern im Heiligen Land zu gründen bzw. zu leiten. Der Beitrag durchleuchtet zudem die Motive ihrer umfangreichen Bautätigkeit und die Rolle der Geistlichen dabei.

Robert Schick erstellt eine Studie über Pilger, die verschiedenen Religionen angehörten und während der Mamlukenzeit und der Osmanischen Periode nach Jerusalem ka-

men, und führt einen interreligiösen Vergleich durch. Zu den Christen gehörten Katholiken und Protestanten aus Westeuropa, Orthodoxe aus Byzanz und Osteuropa und verschiedene Gruppen von Georgiern, Armeniern, Syrern, Kopten, Äthiopiern und Nestorianern mit örtlichen Wohngemeinschaften. Jüdische Pilger sind schwerer zu dokumentieren. Muslimische Pilger wurden von einer umfangreichen Infrastruktur von Hospizen unterstützt, die von den Herrschern errichtet wurden.

Lebende Heilige als Pilgerziele

Vier Beiträge setzen sich mit der Pilgerschaft zu lebenden Heiligen auseinander: Fadia Abou Sekeh und Georges Descoedres stellen dabei die verehrten Asketen in Unterägypten und in Syrien in den Mittelpunkt und beleuchten das Phänomen auf der Grundlage archäologischer Untersuchungen, während sich Michel Kaplan dem Thema auf der Basis der hagiographischen Quellen widmet. Vangelis Maladakis schließlich untersucht den Berg Athos als ein berühmtes Mönchspilgerzentrum der mittelbyzantinischen Zeit.

Im Mittelpunkt des Beitrags von **Georges Descoedres** stehen die Mönche in Unterägypten. Sie waren in die Organisation von Heiligtümern eingebunden, sind aber auch als Pilger unterwegs gewesen, was z. B. archäologisch durch Menasampullen oder Pilgerampullen aus anderen Heiligtümern belegt werden kann, die in Kellia gefunden wurden. Sie waren darüber hinaus auch selbst Ziel von Pilgerreisen. Parallelen dazu finden sich bei den syrischen Eremiten, die ebenfalls Ziel von Pilgerreisenden waren und im Beitrag von Fadia Abou Sekeh (s. u.) untersucht werden. Vor allem ab dem 6. Jahrhundert setzte in den Mönchssiedlungen Unterägyptens ein Paradigmenwechsel ein, da die ursprünglich allein lebenden Asketen in Kellia, Nitria, Sketis, Pherme etc. nun größere Behausungen bewohnten, die für zwei Mönche, Altvater und Schüler, bestimmt waren. Seit dieser Zeit finden sich in den Eremitagen auch große Empfangsräume, die eine Zunahme der Pilger bezeugen, welche diese Mönche aufsuchten und verehrten und die sie um Fürbitte und Vermittlung baten. In der Mönchssiedlung Pherme findet sich sogar ein in mehreren Etappen vergrößerter Raumkomplex mit einem zweigeteilten Apsidenraum, der im Apsisbereich von Descoedres überzeugend als Gedächtnisstätte für einige Mönche, deren Namen auf der Apsiswand stehen, und deren Reliquien möglicherweise in dem Raum verehrt wurden, gedeutet wird. Diese Gedächtnisstätte erfuhr großen Zulauf vor allem durch Mönche, die als Pilger den Ort aufsuchten und sich in Inschriften verewigten.

Ebenfalls in den Themenbereich der Verehrung von lebenden Heiligen, diesmal der syrischen Eremiten, fällt die Untersuchung von **Fadia Abou Sekeh**, in der einige bislang unbekannte Felseremitagen, die vor Beginn des syrischen Bürgerkrieges archäologisch untersucht worden sind, erstmals vorgestellt werden. Vor allem das Kloster von Ġazal, das die Autorin aufgrund einer Textquelle mit dem Kloster Deir Zaġal,

das auf das 6. Jahrhundert n. Chr. zurückgeht, identifizieren kann, weist viele Merkmale auf (Oratorium mit Zugang von außen, Baptisterium, Felsraum als Rückzugsort eines Eremiten, Besuchergraffiti), die belegen, dass es sich hier um einen viel besuchten Pilgerort in der Wüste handelte, an dem ein uns heute unbekannter Asket von christlichen Arabern aufgesucht und verehrt wurde.

Michel Kaplan widmet sich der Frage, worin die Anziehungskraft der lebenden Heiligen im Gegensatz zu Reliquien oder Ikonen oder heiligen Orten liegt. Dabei zeigt er, wie die Hagiographen mit verschiedenen Mitteln, z. B. der Zuschreibung einer besonderen Beliebtheit bei breiten Schichten der Bevölkerung oder der Erwähnung von häufig wiederholten Pilgerreisen die besondere Heiligkeit ihres »Helden« hervorgehoben haben. Im Unterschied zu den Reliquien oder Ikonen waren die lebenden Heiligen zur Interaktion fähig, konnten antworten und sofort oder zeitversetzt handeln, wodurch die Pilger sich auch immer eines seelischen, geistigen oder körperlichen Nutzens sicher sein konnten.

Der Beitrag von **Vangelis Maladakis** wirft einen Blick auf die sozioökonomischen Faktoren, die den Athos in ein berühmtes Mönchspilgerzentrum in der mittelbyzantinischen Zeit verwandelten. Die Anziehungskraft bzw. Berühmtheit von lebenden Heiligen, die direkte Verbindungen zu den Eliten des Reiches hatten, einerseits und die politische und wirtschaftliche Unterstützung vom Kaiserhof durch Privilegien andererseits führten zur Etablierung des Athos als monastisches Pilgerzentrum. Die byzantinischen Kaiser hatten wahrscheinlich die Absicht, durch die Organisation eines großen monastischen Zentrums dort ihren Einfluss auf den südlichen Balkan zu verstärken.

Wie die Beiträge zeigen, stammen die lebenden Heiligen immer aus dem monastischen Milieu, und ihre Zahl und ihr Beliebtheitsgrad steigt nach der arabischen Eroberung Palästinas noch weiter an. Sie werden zu neuen Pilgerzielen, die – anders als im Heiligen Land – weniger anstrengend bzw. gefährlich und kostengünstig zu erreichen waren. Mitunter wurden sie für politische Zwecke von den Eliten bzw. von den Kaisern instrumentalisiert.

Votivgaben, Pilgerandenken, Reliquien und Reliquiare

Pilger wollten das Andenken an die Pilgerreise zu einem heiligen Ort bzw. Heiligtum oder zum Grab eines Heiligen für immer bewahren und deshalb einen greifbaren Beweis dieses Segens mit sich nach Hause nehmen. Die Pilgerandenken enthielten geheiligte Substanzen, die sog. Eulogien. Die Substanzen (Öl, Salböl, Weihwasser oder Erde und Stein von heiligen Stätten) galten als Träger göttlicher Kraft, von der sich Pilger Schutz und Heilung erhofften. Zum Transport dieser geweihten Substanzen wurden kleine Ampullen aus billigem Material, gewöhnlich Ton oder Blei, verwendet. In der Forschung werden inzwischen nicht nur die geheiligten

Substanzen, sondern häufig auch ihre Behälter bzw. Transportobjekte (Ampullen, Flaschen, Medaillons) als Eulogien bezeichnet. Charakteristische Beispiele dafür sind die Tonampullen aus dem Heiligtum des Menas in Ägypten. Die Ampullen und andere Tonobjekte, wie Tonstatuetten in Frauen- oder Tiergestalt, die ebenfalls für die Pilger wahrscheinlich als Votivgaben bestimmt waren, wurden in den Werkstätten des Wallfahrtsortes in großen Mengen hergestellt. Ampullen gehören zu den am weitesten verbreiteten Pilgerandenken der Spätantike, sind gewöhnlich mit Darstellungen der verehrten Heiligen bzw. der heiligen Orten dekoriert und tragen Inschriften. Sowohl die Inschriften als auch die Bildthemen, mit denen die Ampullen geschmückt waren, lassen keinen Zweifel an ihrer Verwendung und Herkunft⁵.

In diesem Zusammenhang zeigt **Vicky Foskolou** in ihrem Beitrag, wie uns die Untersuchung der skizzenhaften Darstellungen auf den Pilgerandenken, neben archäologischen Beweisen und Textquellen, fundierte Informationen über den Kult der Heiligen und die Topographie ihrer Schreine und allgemeiner von religiösen Praktiken anbieten können. In der Regel erinnern die Darstellungen, die die Pilgerandenken schmücken, durch topographische Bezüge an den heiligen Ort, von dem sie kamen, oft mit einem hohen Maß an Genauigkeit.

Im Rahmen der Untersuchung der Pilgerandenken beschäftigt sich **Sabrina Schäfer** mit dem frühbyzantinischen Isidor-Bronzestempel in Baltimore MD. Die Analyse des ikonographischen Typus und der Inschrift spricht eindeutig für eine Verwendung als *eulogia*-Brotstempel, die einen festtagsgebundenen Gebrauch implizieren dürfte. Eine Reihe von Indizien legt nahe, dass der Stempel eine *eulogia* war und einem Geistlichen geschenkt wurde. Der Donator könnte den Stempel genutzt haben, um seine Propaganda für den Heiligen und dessen Kultstätte (Grabmemorie auf Chios) in eine ferne Gemeinde hineinzutragen.

Armin Bergmeier untersucht die Pilgerandenken aus einem anderen Blickwinkel. Er befasst sich mit der engen Verbindung zwischen Pilgerobjekten und Pilgererfahrung. Der Autor erschließt auf der Basis der Schriftquellen einerseits und andererseits der theophanischen Ikonographie der berühmten Heiligland-Ampullen, die heute in den Kirchenschätzen von Monza und Bobbio aufbewahrt werden, dass die Pilgerandenken die Wiederholung des Erlebnisses fernab des heiligen Ortes ermöglichen sollten.

Wirtschaftliche Aspekte des Pilgerwesens

Die Pilgerreise trug zur Stärkung der wirtschaftlichen Lage sowohl des Pilgerorts als auch des jeweiligen Pilgerzentrums

bei. Pilger benötigten Transportmittel, wenn der Weg zum Pilgerziel weit weg und dieses nicht zu Fuß erreichbar war, und eine öffentliche oder private Infrastruktur am Pilgerort, die den Pilgern eine Unterkunft bzw. Bäder und Essensmöglichkeiten anbieten konnte. Pilger kauften die oben erwähnten Pilgerandenken (Eulogien), deren Herstellung und Vermarktung unter der Kontrolle des jeweiligen Pilgerheiligtums war. Der Gewinn aus dem Verkauf solcher Erinnerungsobjekte war selbstverständlich von der Zahl der Pilger abhängig, die sich während des *panegyris*-Marktes enorm steigerte. Händler reisten aus der Umgebung, aber auch von weither an, um vor allem an den berühmten *panegyreis* des Reiches teilzunehmen und größeren Profit zu haben.

Zwei Artikel in diesem Band befassen sich mit der *panegyris*, ihrer Organisation und wirtschaftlichen Rolle. **Ewald Kislinger** untersucht die enge Verbindung zwischen einer *panegyris* und dem dort stattfindenden kommerziellen Markt. Schon in der Antike wurde das religiöse Fest an Kultorten häufig mit einem Markt verbunden. Der Autor erläutert den falschen Eindruck, dass das Christentum das antik-heidnische Konzept einfach übernommen habe und erforscht die Entwicklung bzw. den Veränderungsprozess der *panegyreis*-Märkte in der byzantinischen Zeit. **Max Ritter** beschäftigt sich ebenfalls mit den *panegyreis*-Märkten, vor allem mit denen in Thessaloniki und Euchaita, und setzt sich besonders mit dem wirtschaftlichen Kontext in Bezug auf Besteuerung und Marktarten auseinander. Beide Autoren kommen zu demselben Ergebnis über die ökonomische Bedeutung der *panegyreis*-Märkte sowohl für das byzantinische Handelssystem als auch für die Intensivierung des Pilgerverkehrs und die Steigerung der Einnahmen der byzantinischen Kirche.

Die in diesem Band vorgelegten Fallstudien zeigen, dass sich die Sakraltopographie des byzantinischen Reiches ständig veränderte und unterschiedlichen Einflüssen ausgesetzt war. Zahlreiche Pilgerstätten entstanden zu verschiedenen Zeiten auf dem wechselnd großen Territorium. Viele von ihnen leben bis heute fort, andere erlebten einen Niedergang, und wieder andere erfuhren ein wechselhaftes Schicksal auf der Beliebtheitskala.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die epochenübergreifende Untersuchung des Pilgerwesens als eines der bedeutendsten Phänomene der Antike und des Mittelalters durch die zahlreichen neuen archäologischen Ergebnisse und Neufunde sowie die stetig voranschreitende Untersuchung der schriftlichen Quellen unsere Kenntnis der religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Verfassung der Spätantike und des Mittelalters erheblich differenziert und zu einem umfassenderen und facettenreicheren Verständnis der Entwicklung des Pilgerwesens geführt haben.

⁵ Foskolou, Reise 12-33. – Foskolou, Blessing.

Bibliographie

- Kötting, Peregrinatio religiosa: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster/Westf. 1950).
- Külzer, Peregrinatio graeca: A. Külzer, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Studien und Texte zur Byzantinistik 2 (Frankfurt a. M. 1994).
- Rutherford, Pilgerschaft: DNP 9, 2000, 1014-1019 s. v. Pilgerschaft. Griechische Welt (I. C. Rutherford).
- Foskolou, Reise: V. Foskolou, Eine Reise zu den Wallfahrtsstätten des östlichen Mittelmeerraums: »Souvenirs«, Bräuche und Mentalität des Wallfahrtswesens. In: Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture 2/2, 2007, 1-33.
- Foskolou, Blessing: V. Foskolou, Blessing for sale? On the production and distribution of pilgrim mementoes in Byzantium. BZ 105, 2012, 53-84.

Antike Wurzeln und Christianisierung
von Heiligtümern

The Origins and Christianisation
of Ancient Sacred Sites

»Ich bin hierhergekommen und bitte die Götter darum, mir Gutes zu gewähren« Abydos und osirianische Wallfahrtstraditionen

»Welche Pilgerschaft könnte besser gerechtfertigt sein als eine zu dem Grab, wo jener lag, dessen irdischer Tod uns unsterbliches und ewiges Leben gebracht hat, zu dem Grab, wo – wenn man so sagen darf – der besiegte Tod und zugleich das Leben, das gesiegt hat, begraben wurden?«

Petrarca, Heiliges Grab 2

Es ist natürlich nicht möglich, auf wenigen Seiten die annähernd 6000 Jahre währende und nahezu kontinuierliche Kultgeschichte von Abydos¹ im Detail nachzuzeichnen; vielmehr soll im Folgenden – wenigstens in Auszügen – versucht werden, einen kurzgefassten Überblick zu geben über einen der interessantesten Aspekte dieses Ortes: die osirianischen Wallfahrtstraditionen².

Eine mythologisierte Sakrallandschaft

Abydos birgt eine große Anzahl unterschiedlicher archäologischer Stätten, große und kleine Sakralanlagen, Nekropolen und Siedlungen. Die frühdynastische königliche Nekropole, heute bekannt unter dem modernen arabischen Namen Umm el-Qa'āb, die »Mutter der Keramikschälchen«, ist lediglich ein Teil des großen sakralen Raumes von Abydos, allerdings ein außerordentlich wichtiger. Umm el-Qa'āb, im Zentrum der abydenischen Kultlandschaft gelegen, setzt die religiösen Ideen, die sakralen, performativen Handlungen und die einzelnen Monumente von Abydos miteinander in Beziehung. Der Beginn dieser hier am Platz verorteten Mytheme und religiösen Vorstellungen scheint sich in weit vorhistorischer Zeit zu verlieren.

In etwa 1 km Entfernung von Umm el-Qa'āb durchbricht ein Wadi das felsige Hochplateau in der Süd-West-Ecke der Bucht von Abydos. Es umfließt das Nekropolenareal und mündet im Fruchtbereich, in der Nähe des Kom es-Sultan, wo sich auch der große, heute weitgehend zerstörte Tempel für Osiris-Chontamenti befindet³ (Abb. 1-2).

Die besonderen Umstände, die dazu führten, dass vor etwa 5800 Jahren auf einer flachen Erhebung in der Niederwüste erste Gräber angelegt wurden, sind uns bis heute nicht genau bekannt⁴. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte entwickelte sich genau an diesem Platz aus einem Elitefriedhof der Naqada-Zeit die Nekropole der ersten gesamtägyptischen Könige⁵. Und auch die Begräbnisstätte der mythischen Götterdynastie wurde hier verortet. Eines der wichtigsten Kultzentren Ägyptens wurde etabliert: eine Götternekropole mit dem Grab des mythischen Königs und Gottes Osiris im Zentrum⁶.

Umm el-Qa'āb entwickelte sich von Nord nach Süd und besteht eigentlich aus drei Bereichen. Der Friedhof U im Norden birgt etwa 650 Gräber aus prädynastischer Zeit, die sich von einfachen Grubengräbern der frühen Naqada I-Zeit gegen Ende seiner Belegungsphase zu einem elitären Grabfeld mit elaborierten Anlagen spätprädynastischer Herrscher entwickelte (ca. 3800-3150 v. Chr.). In der Mitte gelegen ist

1 Die Forschungen zu Abydos erfolgen im Kontext des Projektes »Osiriskult in Abydos« unter der Leitung von Ute Effland. Das Projekt ist beteiligt an mehreren Forschungsclustern des Deutschen Archäologischen Instituts: Cluster 4: Heiligtümer: Kulttopographie und Kommunikationsformen im sakralen Kontext und Cluster 6: »Connecting Cultures«. Formen, Wege und Räume kultureller Interaktion: Arbeitsgruppe 4, Kontinuität und Diskontinuität. Lokale Traditionen und römische Herrschaft im Wandel. Im Fokus des Projektes stehen Untersuchungen zur Sakrallandschaft und zum Ritualverlauf der Handlungen im Kontext des Osiriskultes in Abydos, insbesondere in Umm el-Qa'āb, vom ausgehenden Alten Reich bis in die Spätantike; siehe u. a. Effland/Effland, Unterwelt. – Effland/Budka/Effland, Osiriskult 19-91.

2 Als »Klassiker« der Forschung zum ägyptischen Pilgerwesen gilt weiterhin Yoyotte, Pèlerinages 19-74. In den vergangenen Jahren hat indes wieder eine inten-

sivere Auseinandersetzung mit dem Thema »Pilger« und »Wallfahrt« in Ägypten eingesetzt. Zeugnis davon geben eine Reihe neuerer Publikationen, siehe z. B. Elsner/Rutherford, Introduction 1-38. – Frankfurter, Pilgrimage & Holy Space. – Rutherford, Egyptian Pilgrimage 131-150. – Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 171-189. – Rutherford, Travel and Pilgrimage 701-716. – Simón, Religious Pilgrimage 227-240 – Volokhine, Déplacements pieux 51-97. – Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund siehe zusammenfassend z. B. Winter, Wallfahrt 1279-1281.

3 Effland, Zeitenwende 22-27.

4 Hartung, Friedhof U 175-192. – Hartmann, Keramik.

5 Dreyer, Friedhof B 193-196. – Dreyer, Königsgräber 197-210. – Engel, Royal tombs 30-41.

6 Effland/Effland, Unterwelt 8-15. – Effland, Ritualaspekte 205-206.

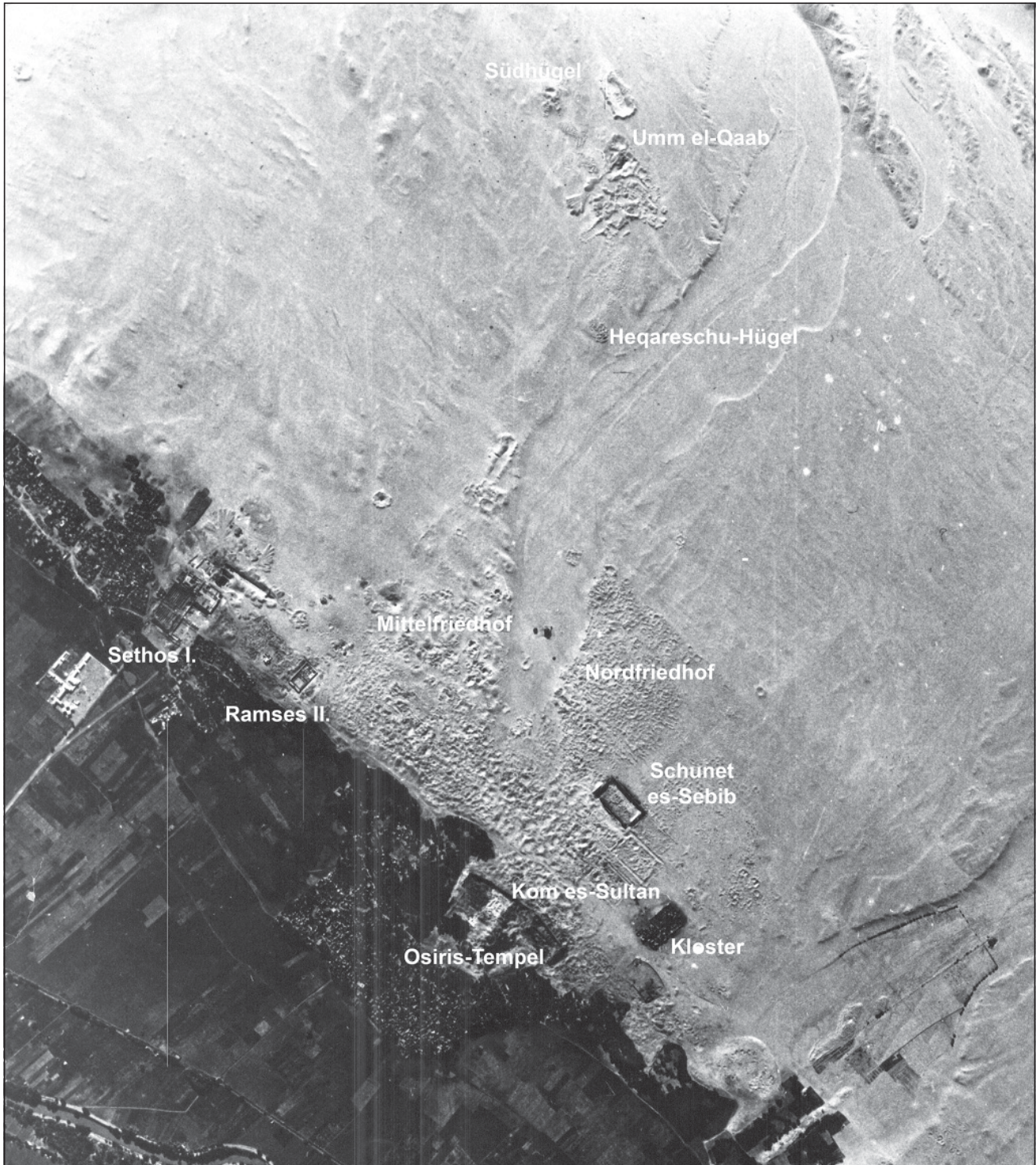


Abb. 1 Luftbild des zentralen Areals von Abydos. – (DAI Kairo, bearbeitet A. Effland).

der Friedhof B mit den letzten vordynastischen Herrschern (ca. 3150-3050 v. Chr.). Im Süden befindet sich der größte Bereich, die Grabkomplexe von sechs Königen und einer Königin der 1. sowie zwei Königen der 2. Dynastie⁷ (Abb. 3).

Ganz im Nordosten des Konzessionsgebietes liegt – an den Friedhof U angrenzend – noch der sogenannte Heqareschu-Hügel, mit Opferplatz und Kultstelle, die vermutlich bereits seit dem späten Alten Reich und bis in die Spätzeit hinein genutzt wurden⁸. Im Süden befindet sich der sogenannte

7 Engel, Royal tombs 37-40. – Effland, Zeitenwende 22-24.

8 Effland, Grab des Gottes 321-322.

Südhügel, ein sakrosankter Bereich, der ebenfalls im Zentrum von Prozessionen stand und überdeckt und umlagert ist mit zahlloser Opfer- und Ritualkeramik⁹.

Das Wadi selbst besaß eine besondere funeräre Bedeutung: Es galt als ein Eingang in die Unterwelt¹⁰.

Jedes einzelne königliche Grab bildet darüber hinaus nur eine Hälfte des jeweiligen gesamten und eigentlich zusammengehörenden funerären Komplexes. Den zweiten Teil bilden die sogenannten Talbezirke in der Nähe des Überganges vom Wüstenbereich ins Fruchmland¹¹. Vom Fruchmland aus betrachtet, bildete das Trockental des Wadis einen natürlich geformten Weg, der in Richtung Umm el-Qa'āb führt, um dann weiter ansteigend die Felswand des Hochplateaus am westlichen Horizont zu durchbrechen. Grab und Talbezirk sind durch das vom Hochplateau herabführende Wadi miteinander verbunden. Es ist der gleiche Weg, der noch Jahrhunderte später auch als Prozessionsweg während der Feierlichkeiten für den Gott Osiris genutzt wurde, deren Ziel die Überwindung des Todes des Gottes waren. Es handelt sich um die Grenzregion zwischen Diesseits und Jenseits.

Die Ideen, die Vorstellungen, die religiösen Bilder um den insbesondere ab der 5. Dynastie an Bedeutung gewinnenden Gott Osiris wurden hier verortet, der Kult wurde mit der realen Landschaft verbunden. Der Mythos um Osiris wurde verortet. Die Episoden und Plätze des Mythos wurden in der sakralisierten Landschaft gesucht und in sie hineinprojiziert. Die Bucht von Abydos ist eine mythologisierte Landschaft¹². Das Grab des Gottes und mythischen Königs Osiris wurde in der Mitte der Nekropole der realen ersten Könige Ägyptens lokalisiert. Die Begräbnisrituale der fröhndynastischen Könige sind der Ursprung der Rituale für den aufkommenden Osiris-kult am Platz¹³.

Der Osirismythos übte direkten Einfluss auf die ägyptische Königsideologie und den Königskult aus. Der reale, legitime König wurde an die ehemals herrschende Göttergeneration angebunden, das väterliche Amt an den legitimierten Erben weitergegeben¹⁴.

Die Verehrung des Osiris ist indes auch untrennbar verbunden mit der individuellen Hoffnung, an der jenseitigen Wiederauferstehung des verstorbenen Gottes teilhaben zu können. Dies begründet die zahllosen Dokumente und Relikte von Privatpersonen, die sich mittels Stele oder Kapelle an den Prozessionsachsen angliederten, vom Alten Reich bis in die römische Zeit¹⁵.

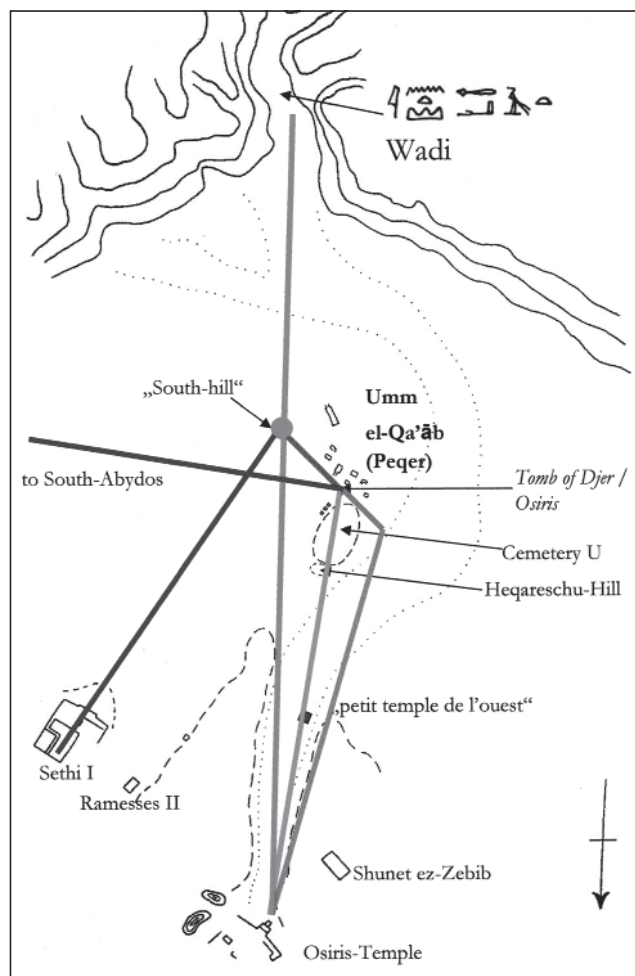


Abb. 2 Sakrallandschaft von Abydos mit den wichtigsten Prozessions- und Kult-routen. – (U. Effland / A. Effland).

Aspekte osirianischer Wallfahrtstraditionen im Mittleren Reich

Die Sakrallandschaft von Abydos weist ein ganzes Arrangement von verschiedenen Prozessionsrouten auf. Meist bildet dabei der Bereich des Osiris-Chontamenti-Tempels den Ausgangsort. Nahe dem Osiris-Tempel erheben sich die Flanken des Trockentales zu beiden Seiten der Prozessionsstraße wie eine Tribüne. Die Jenseitsperspektive sorgte dafür, dass zahlreiche Personen auch dauerhaft an dem regenerativen Kultgeschehen teilhaben wollten, und so wurden diese Flanken

9 Efland/Effland, Unterwelt 93-97. – Efland, Late Antique Abydos 195-198. 203 Abb. 2 Pl. 6-7.

10 Efland/Effland, Mittler zwischen den Welten 13-19. – Efland/Effland, Unterwelt 10-12. Efland/Effland, Scherben 28-33. – Hartung Friedhof U 190.

11 O'Connor, Abydos 136-181.

12 Man mag an dieser Stelle an den Palästina-besuch von Helena, der Mutter Kaiser Konstantins, im Jahre 326 erinnern, in deren Folge die eigentlichen *terrae sanctae* erschaffen wurden, der Mythos damit verortet wurde; siehe dazu z. B. Lehner, Fernbergers Fahrt 151. – Zur Bautätigkeit Konstantins in Palästina siehe u. a. Eusebius von Caesarea, Vita Constantini 3, 25-47. – Zur Verbindung zwischen mythologisch narrativem Element und Sakrallandschaft siehe z. B. Smith, Sacred Space 1-37.

13 Efland, Grab des Gottes 324-329.

14 Efland, Grab des Gottes 325-326. – Efland/Effland, Unterwelt 14-15.

15 Efland, Late Antique Abydos 195-198. – Efland/Effland, Osiris-kult 2014/15, 30-35. – Efland, Ritualaspekte 204-205. – Efland/Effland, Unterwelt 15-97 und 120-129. – O'Connor, Abydos 70-135. – Die Vergewenwärtigung der Heilsgeschichte, der Wunsch einen direkten Kontakt zur heiligen Stätte, dem Grab des Erlösers, zu haben, möglicherweise ein Votiv zu hinterlassen oder sogar am Platze begraben zu werden um sich am Tage der Auferstehung der Unterstützung der oder des Heiligen zu versichern, kann als wichtiges Motiv auch einer christlichen *peregrinatio religiosa* angesehen werden; siehe z. B. Donner, Pilgerfahrt 20.

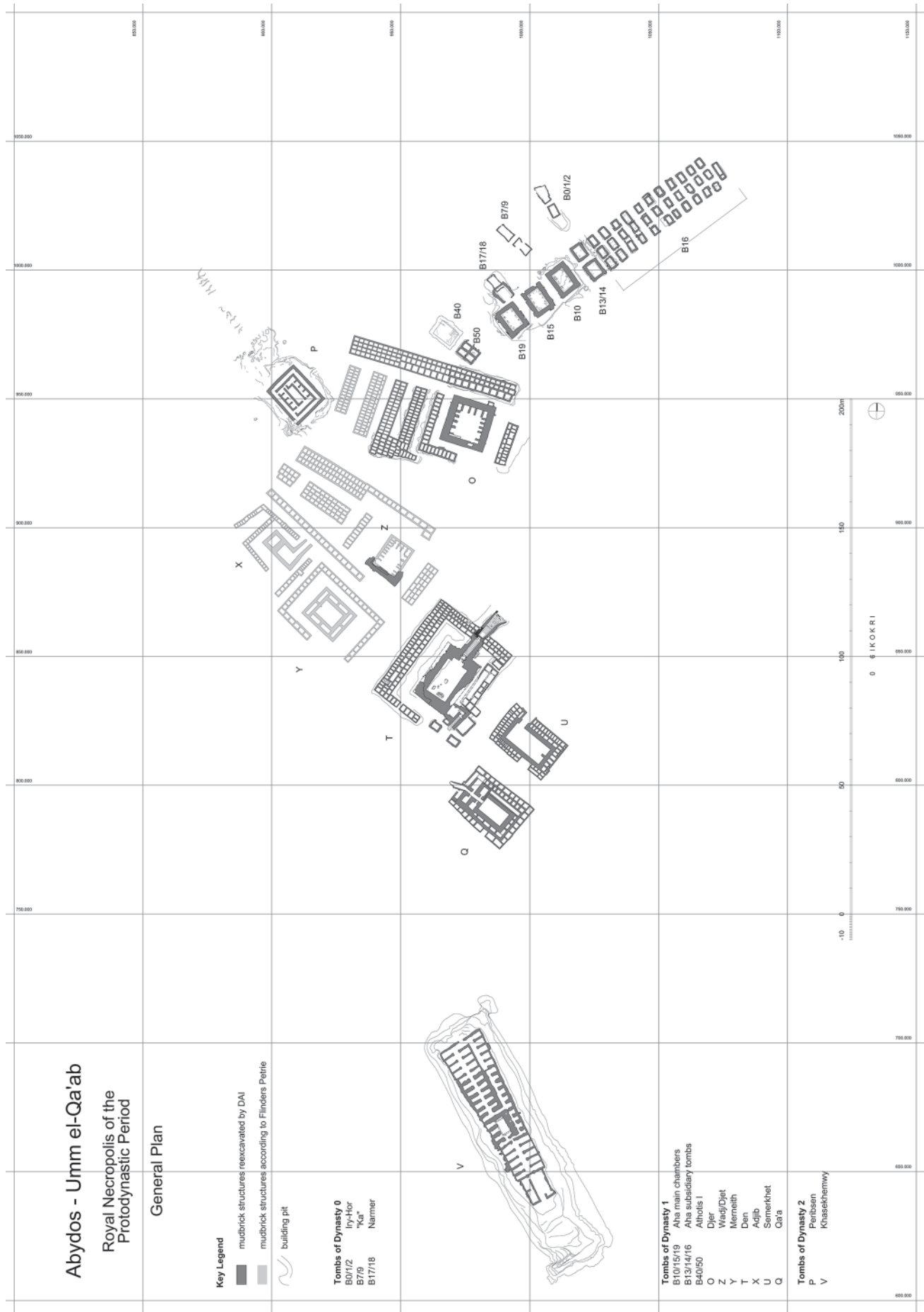


Abb. 3 Karte von Umm el-Qa'ab. – (DAI Kairo, M. Sählhoff).

im Laufe der Zeit dicht bebaut mit Gräbern und Kenotaphen; Hunderte von Stelen wurden besonders am Nord- und Mittelfriedhof aufgestellt. Auf diese Art wurden die privaten Stifter immerwährende Teilnehmer der heiligen Prozession und gesellten sich zu dem anwesenden, lebenden Publikum¹⁶.

Beteiligt an der eigentlichen Prozessionsfahrt war neben dem Kultbild des Osiris in seiner Barke, priesterliche Ritualleiter und im Idealfalle der König selbst oder ein Stellvertreter.

Die konkrete Beteiligung der großen Menge der Gläubigen beschränkte sich hingegen in erster Linie auf das Schauen des vorbeigetragenen Kultbildes in seiner Barke. Den Prozessionsweg zu betreten war Ihnen in dieser Zeit bei Todesstrafe nicht gestattet. Auch durften sie den Gott nicht weiter als bis zum westlichen Ende des Nord- und Mittelfriedhofes begleiten¹⁷ (Abb. 1).

Zahllose Kapellen und Kenotaphe wurden errichtet¹⁸. Die jährlichen Prozessionen zogen eine große Menge Gläubiger an¹⁹. Neben Personen aus dem lokalen und regionalen Bereich sind aber auch zahlreiche auswärtige Festteilnehmer bekannt. Oft ist explizit von einer königlichen Order die Rede, aufgrund derer sich Personen unterwegs befinden. Da ist z. B. der Kanzler Semti; ein königlicher Auftrag ließ ihn vom nördlichen Delta bis in den Süden des Landes nach Elephantine reisen. Auf der Rückfahrt jedoch stoppt er in Abydos, lässt eine Stele errichten und hofft – so der eingravierte Text –, bei den osirianischen Prozessionen im Gefolge des Gottes agieren zu dürfen (Stele London BM 574)²⁰. Es handelt sich nicht um eine reine Pilgerfahrt, sondern um eine »pilgrimage by passing«²¹. Dafür sind mehrere Belege aus dem Mittleren Reich bekannt: Iqu-djed berichtet auf seiner Stele (Berlin 1199) z. B., wie er aus Theben kommend auf seinem Weg in die Oasen in Abydos Halt machte und eine Kapelle anlegte²².

Auch eine »pilgrimage by proxy« ist bekannt²³. Der Höfling Nebipusesostris arbeitet in der königlichen Residenz im Norden des Landes bei Dahschur. Als am Hofe auch abydenische Priester erscheinen, um ein königliches Jubiläumfest zu feiern, gibt er ihnen eine Stele (London BM 101) zur Aufstellung in Abydos mit. Auf ihr können wir wie ein Kolophon lesen: »Diese Stele fuhr südwärts mit dem obersten Vorlesepriester Ibi«²⁴.

Zwar kommt wohl ein nicht geringer Anteil der Festteilnehmer aus der Region, aber Abydos war schon zu diesem Zeitpunkt kein rein regionales Wallfahrtsziel. Andere Personen sind bekannt, die aus Achmim, Tod, Theben, Hermopolis, Memphis, Dendara, Heliopolis, Qau el Kebir, Kusae, aus dem Fayum und Elephantine stammen, praktisch aus ganz Ägypten²⁵ (Abb. 8).



Abb. 4 Kleines Votivblech aus Kupfer mit Osiris-Darstellungen. – (DAI Kairo, Foto F. Barthel). – M. 2:1.



Abb. 5 Osirisfigurengruppe. – (DAI Kairo, Foto F. Barthel). – M. 2:1.

Die Spätzeit: Ionier, Karer, Phöniker und Arabier in Abydos

Das Neue Reich – für das ebenfalls zahlreiche Beispiele bezüglich osirianisch motivierter Wallfahrten nach Abydos vorhanden sind²⁶ – überspringend, soll im Folgenden die Spätzeit ab dem 6. vorchristlichen Jahrhundert im Fokus stehen. Der Osiriskult hatte sich in dieser Zeit über ganz Ägypten als

16 Effland/Effland, Ritual Landscape 127-158. – Effland/Effland, Unterwelt 15-17 und 97 mit Abb. 6.

17 Effland/Effland, Unterwelt 15-17.

18 Effland/Effland, Unterwelt 17 Abb. 12a. – O'Connor, Abydos 92-96. – Smith, Sacred Space 49-59.

19 Marée, Abydos 188-194. – Yamamoto, Abydos 250-253.

20 Lichtheim, Autobiographies 96-98 Nr. 41. – Landgráfová, My Good Name 182-184 Nr. 53.

21 Smith, Sacred Space 49-51.

22 Lichtheim, Autobiographies 93-94 Nr. 39. – Landgráfová, My Good Name 128-129 Nr. 41.

23 Dazu siehe Lichtheim, Autobiographies 101-102.

24 Lichtheim, Autobiographies 122-124 Nr. 56. – Landgráfová, My Good Name 216-218 Nr. 65.

25 Lichtheim, Autobiographies 65-66. 84-85. 101-102.

26 Zu Abydos während des Neuen Reiches siehe Effland/Effland, Unterwelt 21-55. – O'Connor, Abydos 104-119.

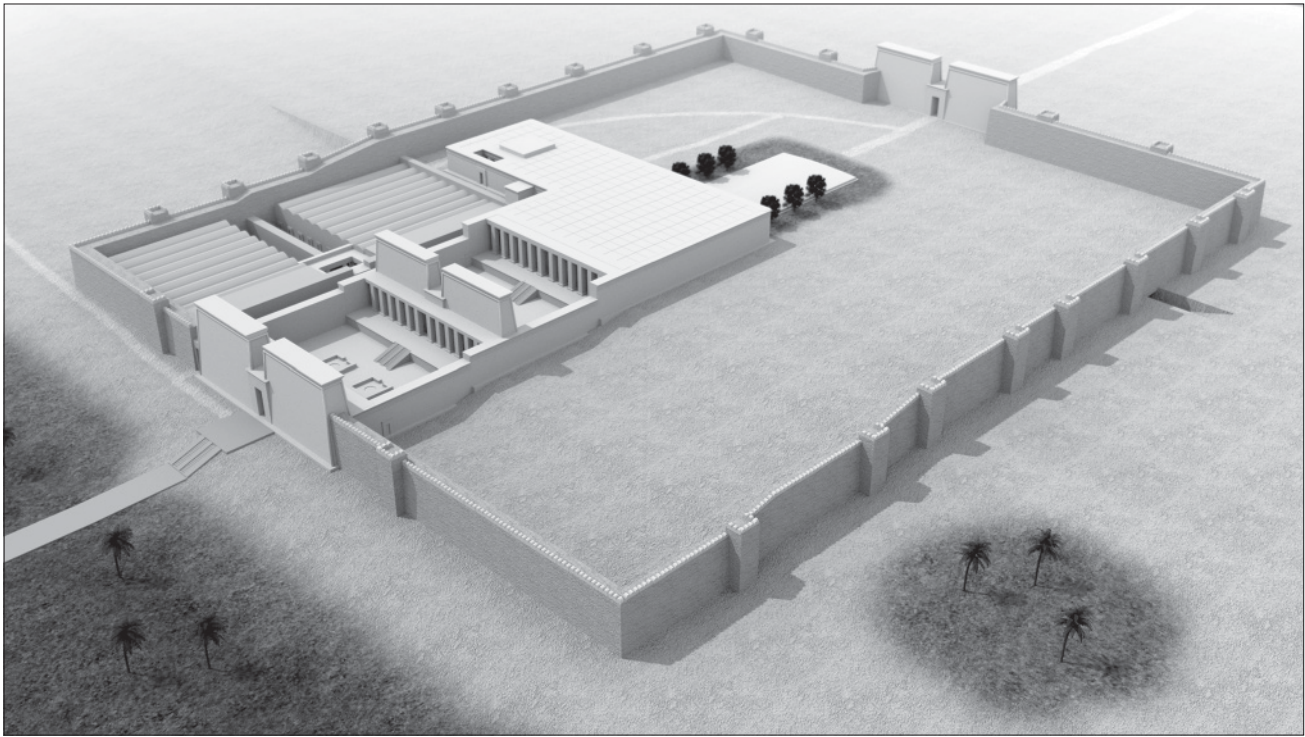


Abb. 6 Virtuelle Rekonstruktion des Tempels Sethos I. – (Graphik J. P. Graeff).

zentrales Element ausgebreitet. In Umm el-Qa'āb finden wir zahlreiche Votive aus dieser Epoche, wie Votivbleche oder auch kleine Osirisfiguren²⁷ (Abb. 4-5).

Der Tempel Sethos I. aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. war über einen sehr langen Zeitraum in kultischer Funktion in Gebrauch und über performative Bewegungsrituale mit Umm el-Qa'āb verbunden²⁸ (Abb. 6). Graffiti an den Wänden des Tempels und des Osireions künden von religiös motivierten Besuchern aus verschiedenen Jahrhunderten. Ägyptische, hieratische Graffiti stammen aus dem 10.-6. Jahrhundert²⁹. Auch ägyptisch demotische Graffiti lassen sich hier finden aus der späten Perser-, der Ptolemäer- und der frühen Römerzeit, dem 4.-1. Jahrhundert v. Chr.³⁰ Ein besonderes Interesse verdienen allerdings auch die nicht Ägyptisch geschriebenen Graffiti.

In der Spätzeit, in einer Zeit, in der Ägypten intensiv in den Handel des Mittelmeerraumes eingebunden war, insbesondere Beziehungen zur Levante, Kleinasien und der Ägäis pflegte³¹, besuchten auch viele Nichtägypter den berühmten Kultplatz des Osiris und hinterließen der Nachwelt einige erstaunliche Zeugnisse³². Diesen Zeugnissen zufolge war der Besuch durchaus religiös motiviert, da sich jedoch bei diesen frühen Graffiti zunächst kaum eine präzisere Datierung fin-

det, die sich in den religiösen Kalender um die bedeutenden Osirisfeste einhängen lassen, ist es schwer zu beurteilen, ob es sich um Wallfahrer zu bestimmten Prozessionen oder Anlässen handelt oder ein »pilgrimage by passing« vorliegt.

Bereits aus dem späten 6. bis frühen 5. Jahrhundert v. Chr. stammen einige archaische griechische Inschriften im Sethos-Tempel. Namentlich finden sich so Timarchos aus Daphnai im östlichen Nildelta (ca. 500-450 v. Chr.)³³, Chariandros aus Memphis (ca. 450 v. Chr.)³⁴, oder Kaikos aus dem kleinasiatischen Magnesia (6. Jahrhundert v. Chr.)³⁵. Auch Athener besuchten Abydos³⁶. Zahlreiche Kreter verewigten sich im Heiligtum, wie Onasandros aus Kydonia³⁷. Auch Graffiti in kyprischer Silbenschrift (bis ca. 200 v. Chr.) sind vorhanden, z. B. von Stasioikos und Onasimios aus Salamis³⁸, Timothemis aus Soloi³⁹, Onasas aus Paphos⁴⁰. Es handelt sich bei ihnen, den Beischriften zufolge, in erster Linie um Söldner und Kaufleute.

Aus der Zeit zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert v. Chr. stammen insgesamt etwa 70 phönikische Graffiti in Abydos. Die Aussagen dieser Graffiti sind relativ formelhaft, der Einleitung »Ich bin [...]« folgt üblicherweise nur noch der Personenname und gelegentlich eine Herkunftsangabe, manchmal auch der ausgeübte Beruf. So finden sich neben Schiffern,

27 Effland, Funde 131-150. – Effland, Gottesgrab 6-17.

28 Effland/Effland, Unterwelt 93-97. – Effland/Effland, Kultbild und Naos 9 Abb. 5.

29 Siehe z. B. Adderley, Personal Religion 157-160. Effland/Effland, Unterwelt 61; 124.

30 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 174-180.

31 Siehe z. B. Agut-Labordère, Approche cartographique 219-234. – Agut-Labordère, Mercenaires 293-306.

32 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 171-172.

33 Perdrizet, Graffites 109 Nr. 614.

34 Perdrizet, Graffites 98 Nr. 536.

35 Perdrizet, Graffites 78 Nr. 427.

36 Pasek, Epikoroï 68-72.

37 Perdrizet, Graffites 75 Nr. 405. – Pasek, Epikoroï 38-43.

38 Perdrizet, Graffites 77 Nr. 426; 97 Nr. 531. – Pasek, Epikoroï 44-63. 92-101.

39 Masson, Inscriptions 358-359 Nr. 378; 359 mit Abb. 121.

40 Masson, Inscriptions 371 Nr. 416.

Dattelpflanzern oder Dattelhändlern auch der Paukenspieler Pausire und 'Abdreschep der Dolmetscher, Pa'al'ubaste aus Tyros, der in Heliopolis wohnt oder Magon aus Memphis⁴¹.

Neben den phönikischen gibt es auch mindestens 34 karische Inschriften vom Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts⁴².

Auch einige aramäische Graffiti finden sich in Abydos. Diese Graffiti sind meist formelhaft und lauten »Gesegnet sei [Person X] vor Osiris«⁴³. Geradezu phantastisch mutet daher der Text eines Papyrus an, der heute in Madrid aufbewahrt wird. Das Schriftstück enthält einen eindeutigen Hinweis auf den religiös motivierten Besuch zweier Brüder in Abydos im Jahre 417 v. Chr.: »Abdba'al, der Sidonier, Sohn des Abdse-deq, kam mit seinem Bruder Azarba'al nach Abydos in Ägypten vor Osiris, den großen Gott«⁴⁴. Die Authentizität des Papyrus ist allerdings nicht gänzlich sicher⁴⁵.

In diesem Kontext nicht minder interessant ist ein vor wenigen Jahren in Umm el-Qa'ab gemachter Fund, eine sogenannte Gesichtspere aus Glas⁴⁶ (Abb. 7). Solche Gesichtspere sind phönizischen oder punischen Ursprungs; das neuaufgefundene Köpfchen datiert in die Spät- oder frühe Ptolemäerzeit. Es ist überaus wahrscheinlich, dass einer jener Wallfahrer, der ein phönikisches oder aramäisches Graffito im Tempel Sethos I. angebracht hat, nach seinem Besuch des Sakrallbaues auch den heiligsten Platz des Osiriskultes, das Gottesgrab, aufsuchte und die Gesichtspere dort als Votivgabe hinterließ⁴⁷.



Abb. 7 Gesichtspere aus buntem Glas. – (DAI Kairo, Foto F. Barthel).

Die griechisch-römische Zeit: das Orakel

Es war vermutlich die Beteiligung eines Teils des Klerus des abydenischen Osiris-Tempels an einem insgesamt 20 Jahre währenden Aufstand gegen die regierenden Ptolemäer, die etwa 200/199 v. Chr. zu einem dramatischen Wandel in der Nutzung der Sakrallandschaft und dem allgemeinen Kultgeschehen führte. Resultat der Rebellion war für Abydos die sanktionierte Sperrung der direkten Prozessionsverbindung dieses alten Heiligtums mit dem Gottesgrab⁴⁸.

Die Lage von Abydos am Eingang zur Unterwelt begünstigte jedoch eine als zarte Blüte bereits in der frühen Ptolemäerzeit gestartete neue religiöse Funktion. Abydos wurde zu einem bedeutenden, überregionalen Orakelplatz. Ort der Orakelhandlungen wurden das Osirisgrab von Umm el-Qa'ab und der alte Tempel Sethos I. Abydos entwickelte sich zu einem Ort des Heilpilgerns und der Inkubation⁴⁹.

Am Tempel finden sich hunderte griechische und wenige lateinische Graffiti, die auch von diesem Orakelgeschehen und der Heilserwartung zeugen⁵⁰: »Ich, Spartakos, Sohn des Phaidros, kam nach Abydos. Heile mich, Osiris«⁵¹. »Ich, Demetrios, Sohn des Theon, bin hierher gekommen und bitte die Götter darum, mir Gutes zu gewähren«⁵². »Ich, derselbe, bin hier und bitte die Götter, meinen Körper, solange ich lebe, frei von Kranksein zu lassen«⁵³.

Andere kamen für die berühmten abydenischen Traum-Orakel. »Ich, Achilleus, komme um einen Traum zu sehen, der mir Weisung gibt in der Angelegenheit, wegen deren ich bete«⁵⁴. »Ich, Heraklas, Sohn des Haryotes (erbitte) wiederum deutliche (Traumgesichte)«⁵⁵. »Hier habe ich gelegen und wahrhaft Träume gesehen, ich, der Priester Harpokras aus dem heiligen Caesarea-Panias, der Sohn des Priesters Kopreas, bei dem alles-kündenden Besas, und ich danke ihm sehr«⁵⁶.

41 Siehe zusammenfassend Vittmann, Ägypten 62-65.

42 Vittmann, Ägypten 162-163. – Masson, Carian Inscriptions 98-101. – Adiego, Carian Language 79-95.

43 Porten/Yardeni, Textbook 271-277 (D22.9-27).

44 Siehe zusammenfassend Vittmann, Ägypten 115. – Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 178.

45 Effland, Grab des Gottes 329, mit Anm. 73.

46 Effland, Funde 143, Tf. 31a.

47 Effland/Effland, Unterwelt 124-125.

48 Effland/Effland, Unterwelt 110-119.

49 Effland/Effland, Unterwelt 126-129. – Effland/Budka/Effland, Osiriskult 85-91.

50 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 179-180.

51 Perdrizet, Graffites 72 Nr. 377. – Siehe u. a. auch Perdrizet, Graffites 74 Nr. 390; 76 Nr. 414. – Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 179.

52 Perdrizet, Graffites 113 Nr. 630. – Merkelbach, Traumtexte 20.

53 Perdrizet, Graffites 113 Nr. 631. – Merkelbach, Traumtexte 21.

54 Perdrizet, Graffites 44 Nr. 238. – Merkelbach, Traumtexte 21.

55 Perdrizet, Graffites 49 Nr. 274. – Merkelbach, Traumtexte 21.

56 Perdrizet, Graffites 94 Nr. 528. – Merkelbach, Traumtexte 22.

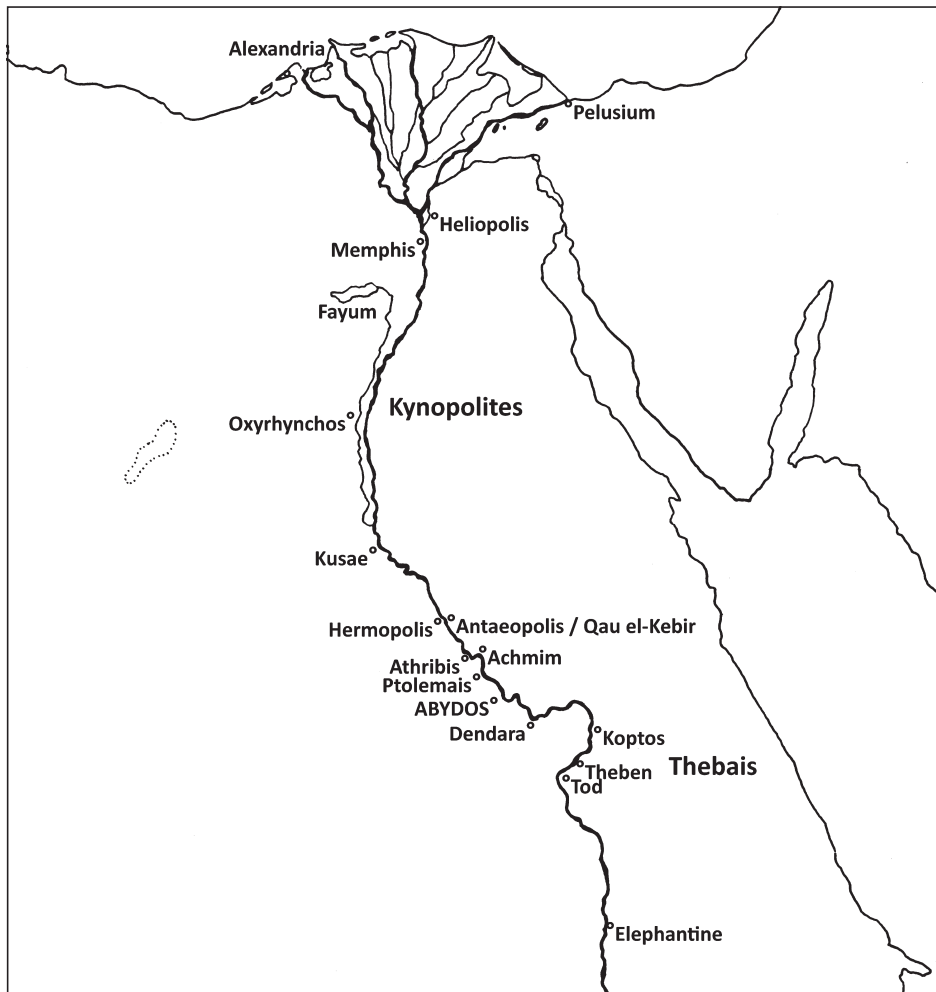


Abb. 8 Karte Ägyptens mit im Beitrag erwähnten Orten und Regionen. – (U. Effland / A. Effland).

Einige Besuche sind sogar präzise datiert. Da ist z. B. Philokles aus dem griechischen Troizen, der am 5. August 199 v. Chr. sagte: »Philokles, Sohn des Hierokles, aus Troizen kam hierher, um zu Sarapis zu beten, während der Belagerung von Abydos. Jahr 5, Payni 28«⁵⁷.

Dazu zählen auch einige Graffiti des Demetrios, Sohn des Theon, der ein häufiger Besucher des heiligen Platzes war. Er kam am 28. und 29. Payni des 11. Jahres des Kaisers Antoninus Pius (25. und 26. Oktober 147)⁵⁸, sowie im Monat Choiak, dem aufgrund der in diesem Zeitfenster stattfindenden Auferstehungsrituale für osirianische Festlichkeiten so besonderen Termin, des 5. Jahres der Caesares Marcus Aurelius und Lucius Verus (November-Dezember 164)⁵⁹, sowie im Payni des 20. Jahres derselben Herrscher (Mai-Juni 180)⁶⁰. Einige Graffiti lassen sich aufgrund der Datierungen ebenfalls mit spezifischen Feierlichkeiten oder Ritualterminen im religiösen Kalender abgleichen, wie das Herbeikommen zum Neumond (*noumenia*)⁶¹.

Nur wenige lateinisch verfasste Graffiti finden sich in diesem Areal. Im Tempel Sethos I. verewigte sich z.B. Lucius Pelenius⁶².

Das Einzugsgebiet der Besucher ist relativ groß. Die Pilger kommen aus Griechenland; Thrakien, Kleinasien und der Levante⁶³, einige aus Italien⁶⁴, und natürlich aus Ägypten, wie Ptolemais, Athribis, dem Kynopolites, Oxyrhynchos, der Thebais, Qusae, Antaeopolis, Koptos, Alexandria, Pelusium⁶⁵ (Abb. 8).

Tatsächlich konnten während der Grabungen auch noch Funde aus dieser Zeit in Umm el-Qa'ab geborgen werden, doch scheint sich mittlerweile einiges in den Ritualhandlungen vor Ort gewandelt zu haben. Es finden offensichtlich nicht mehr die großen, staatlich gelenkten und initiierten Festprozessionen statt, in deren Folge dort Unmengen gleichartiger Ritualrelikte und Votive zu liegen kamen. Bei den Funden handelt es sich nun um Balsamarien, Terra Sigillata, und Fundstücke, die man eher einer privaten Weihung zuschrei-

57 Perdrizet, Graffites 7 Nr. 32 und 32bis. – Effland/Effland, Unterwelt 116.

58 Perdrizet, Graffites 113-114 Nr. 630-632.

59 Perdrizet, Graffites 46 Nr. 253.

60 Perdrizet, Graffites 42 Nr. 222. – Demetrios ist keineswegs der Einzige, der Abydos mehrfach aufsucht, siehe dazu Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 179-180. – Zu Abydos in römischer Zeit siehe Effland, Aspekte in Vorb.

61 Perdrizet, Graffites 10 Nr. 53-54; 101 Nr. 567 und Nr. 568.

62 Perdrizet, Graffites 103 Nr. 569. – Weitere »lateinische« Namen finden sich lediglich in griechisch verfassten Graffiti, siehe Perdrizet, Graffites 121.

63 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 181-182.

64 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 186-187.

65 Rutherford, Pilgrimage in greco-roman Egypt 181-182.

ben möchte, Einzelfunde wie Schmuck, Ringe, Ohrgehänge, Münzen, fragmentierte Reliefgefäße⁶⁶.

Die Spätantike: das Ende des Orakels im 6. Jahrhundert

Die nächsten Jahrhunderte sahen Abydos wieder in voller Blüte. Das abydenische Orakel war mittlerweile im gesamten östlichen Mittelmeerraum berühmt. Die osirianischen Kulthandlungen in Abydos führten im 4. und 5. Jahrhundert bei paganen Philosophen und christlichen Kirchenvätern zu hitzigen Kontroversen, an denen u. a. Porphyrios, Iamblichos, Eusebius, Augustinus, Firmicus Maternus und Athanasius von Alexandria beteiligt waren⁶⁷.

Aber wer ging zum Orakel von Abydos – in dieser Zeit? Aus Inschriften am Sethos-Tempel und von antiken Autoren ist bekannt, dass der Ort insbesondere im 4. Jahrhundert gut besucht wurde, so z. B. von Simplicius, Sohn des Philippus, dem ehemaligen Präfekten und römischen Konsul des Jahres 348, Parnasius aus Patrai in Griechenland, ebenfalls Präfekt von Ägypten, dem Poeten Andronicus aus Konstantinopel, der *Consularis Phoenices* des Jahres 361, dem Philosophen Demetrius Cythras aus Alexandria⁶⁸. Aber auch eine große Sportlergruppe reiste an, der Sieger isolympischer Agone Anubion, der Sieger in isopythischen Spielen Aspidas, der *Paradoxos Demetrios*. Sie alle bedankten sich in Wort und Bild bei der Orakelgottheit⁶⁹. Eine Inschrift scheint zu belegen, dass auch Personen, die bereits mit der neuen Religion der Christen Kontakt hatten, diese pagane Kultstätte aufsuchten, da auch ein *Proskynema* eines Athleten namens Johannes erwähnt ist: »Für den Herrn Besas, dieses Zeichen der Verehrung des Johannes. Sieg und Orakelspruch gegeben vom Traumgeber und Herrn, Gott und Orakelgeber Bes«⁷⁰. Die Orakelsuchenden kamen nach Ausweis der Quellen aus dem gesamten Ostmittelmeerraum, insbesondere Antiochia, Alexandria und Konstantinopel⁷¹.

In Folge eines staatsgefährdenden Skandals ordnete Kaiser Constantius II. 359 n. Chr. persönlich die Schließung des Orakels an⁷². Doch schon unter seinem Nachfolger, Kaiser Julian, kam es vermutlich auch in Abydos zu einer paganen Renaissance⁷³.

In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts kam es jedoch zu massiven christlichen Übergriffen. Anhänger des Klostergründers Schenute von Atripe zerstörten mit Gewalt zahlrei-

che alte Kultstätten auch in Abydos⁷⁴. Kurz vor seinem Tod prophezeite Schenute die Geburt eines Mannes, der »den Opfern der Heiden in Abydos ein Ende bereiten und ihre Tempel zerstören« würde⁷⁵. Und dieser Mann erschien schon bald in Gestalt des Moses von Abydos. Er lebte und wirkte in der Mitte des 5. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts. Seiner Vita können wir wichtige Informationen entnehmen. An zwei präzisen Orten in Abydos sah sich Moses genötigt Exorzismen durchzuführen; zum einen am Sethos-Tempel. Anlass war, dass ein böser Dämon im Tempel war, der Bes genannt wurde! Er kam aus dem Tempel heraus, sprang vom Dach herunter und richtete viel Unheil unter den örtlichen Christen an. Eine gebetsreiche Nachtwache beendete jedoch den Spuk. Der zweite Ort war der »Hügel von Abydos«, womit wahrscheinlich Umm el-Qa'āb gemeint ist. Hierbei kam die lokale heidnische Priesterschaft durch Moses Wirken zu Tode und »bis auf den heutigen Tag begab sich kein Mensch mehr auf den Hügel von Abydos um zu opfern«⁷⁶. All dies scheint sich, der Vita des Moses folgend, um das Jahr 536 ereignet zu haben⁷⁷. Von einer gewissen Historizität dieser Ereignisse zeugt ein in Umm el-Qa'āb aufgefundenes Ostrakon, das wohl tatsächlich in das 6. Jahrhundert datiert werden kann und Apa Moses nennt⁷⁸.

Vom Mittelalter bis in die Moderne: Abydos und kein Ende

Die Funde aus den Grabungen in Umm el-Qa'āb gehen zeitlich über die Spätantike noch hinaus, auch Objekte aus der Fatimidenzeit, der Mamlukenzeit und der osmanischen Zeit konnten in den letzten Jahren geborgen werden⁷⁹. Man kann nur drüber spekulieren, ob diese mit den noch rezent durchgeführten Fertilitätsriten am Ort in Zusammenhang stehen⁸⁰.

Auf eine besondere Wallfahrt, die von der Variation einer weit zurückreichenden Tradition zeugt, soll noch in Kürze eingegangen werden. Bis zu dem Zeitpunkt, da Archäologen den Ort Umm el-Qa'āb mit dem Osiris-Grab heimsuchten, fanden jährliche Prozessionen statt, allerdings von den koptischen Christen. Ausgehend vom Kloster Deir Sitta Damiana, durchschritt die Prozession das altheilige osirianische Prozessionswadi (**Abb. 1-2**). Dies geschah am Karfreitag⁸¹. Dieser Termin scheint – angesichts der langen Tradition der Auferstehungshoffnung am Ort der osirianischen Wallfahrten – durchaus plausibel gewählt. Ein weiteres Motiv dieser

66 Effland, Funde 131-150.

67 Effland, Late Antique Abydos 196-201. – Effland, Ritualaspekte 211-222.

68 Effland, Ritualaspekte 222.

69 Effland, Athleten 121-141.

70 Perdrizet, Graffites 93 und 95 Nr. 524. – Effland, Athleten 131 und 139 mit Abb. 4. – Zu möglichen christlichen Athleten in der Spätantike siehe auch die Statue des Schwerathleten Ioannes in Rom, oder den Silberlöffel des Athleten Paulus (4.-5. Jahrhundert), dazu siehe Lehmann, Gymnische Agone 181-182 und 194-195.

71 Effland, Ritualaspekte 222-223.

72 Zu der Passage bei Ammianus Marcellinus siehe z. B. Effland, Ritualaspekte 222-223.

73 Effland, Ritualaspekte 223-225.

74 Effland, Late Antique Abydos 203. – Effland, Ende der Kulthandlungen 80-81.

75 Effland, Ende der Kulthandlungen 80-81.

76 Effland, Ende der Kulthandlungen 81-82. – Effland, Late Antique Abydos 203. – Effland, Ritualaspekte 225-226.

77 Effland, Ritualaspekte 225-226 mit den Anm. 18 und 19.

78 Ein weiteres beschriftetes Gefäß des Apa Moses wurde jüngst bei den amerikanischen Grabungen in Abydos-Süd entdeckt; siehe Wegner/Cahail, Funerary Equipment 133-134 mit Abb. 7. – Effland, Apa Moses Anm. 9.

79 Effland, Schatzsucher 71-81.

80 Effland/Effland, Unterwelt 131-139.

81 Effland, Ritualaspekte 226. – Effland, Apa Moses.

Karfreitagsprozession könnte – im Hinblick auf den altheiligen Eingang in die Unterwelt – auch eine Reminiszenz an den Abstieg Christi in die Unterwelt bilden⁸². Dass ein nicht geringer Teil des koptischen Klosters dem Apa Moses geweiht ist, dem

Bezwinger der paganen abydenischen Kulte, und dass die Prozession ausgerechnet dem alten osirianischen Weg folgt, mag wie eine leise Ironie klingen⁸³.

Literatur

Adderley, Personal Religion: N. J. Adderley, Personal Religion in the Libyan Period in Egypt (Saarbrücken 2015).

Adiego, Carian Language: I. J. Adiego, The Carian Language. Handbuch der Orientalistik I.86 (Leiden, Boston 2007).

Agut-Labordère, Approche cartographique: D. Agut-Labordère, Approche cartographique des relations des pharaons saïtes (664-526) et indépendants (404-342) avec les cités grecques. In: L. Capdretrey / J. Zurbach (Hrsg.), Mobilités grecques: mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique (Bordeaux 2012).

Mercenaires: D. Agut-Labordère, Plus que des mercenaires! L'intégration des hommes de guerre grecs au service de la monarchie saïte. Pallas 89, 2012, 293-306.

Böcher/Felmy, Höllenfahrt: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ III (2000) 1855-1860 s.v. Höllenfahrt Jesu Christi (O. Böcher / K. C. Felmy).

Brodersen, Aetheria: Aetheria/Egeria. Reise ins Heilige Land. Hrsg. und übers. von K. Brodersen. Sammlung Tusculum (Berlin, Boston 2016).

Donner, Pilgerfahrt: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4. bis 7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002).

Dreyer, Friedhof B: G. Dreyer, Friedhof B: Vom König zum Gott – Die Anfänge monumentaler Architektur. In: G. Dreyer / D. Polz (Hrsg.), Begegnung mit der Vergangenheit – 100 Jahre in Ägypten: Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007 (Mainz 2007) 193-196.

Königsgräber: G. Dreyer, Königsgräber ab Djer: Wege zur Auferstehung. In: G. Dreyer / D. Polz (Hrsg.), Begegnung mit der Vergangenheit – 100 Jahre in Ägypten: Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007 (Mainz 2007) 197-210.

Effland, Apa Moses: A. Effland, Apa Moses and his fellow brethren: Christian finds from Umm el-Qa'ab. In: E. O'Connell (Hrsg.), Late Antique Abydos, in Vorb.

Aspekte: A. Effland, Aspekte des Einflusses der frühen Phase einer »Romanisierung« Ägyptens auf den abydenischen Osiriskult und die Königsideologie, in Vorb.

Athleten: A. Effland, Der Besuch erfolgreicher Athleten beim Orakel des Bes in Abydos. In: A. Gutsfeld / S. Lehmann (Hrsg.), Der gymnische Agon in der Spätantike. Pietas 6 (Gutenberg 2013) 121-142.

Ende der Kulthandlungen: A. Effland, »Bis auf den heutigen Tag begab sich kein Mensch mehr auf den Hügel von Abydos um zu opfern«

– Zum Ende der Kulthandlungen in Umm el-Qa'ab. In: I. Gerlach / D. Raue (Hrsg.), Forschungscluster 4. Sanktuar und Ritual – Heilige Plätze im archäologischen Befund. Menschen – Kulturen – Traditionen. Studien aus den Forschungsclustern des Deutschen Archäologischen Instituts 10 (Berlin 2013) 75-82.

Late Antique Abydos: A. Effland, »You will open up the ways in the underworld of the god«: Aspects of Roman and Late Antique Abydos. In: E. R. O'Connell (Hrsg.), Egypt in the First Millennium AD. Perspectives from New Fieldwork, British Museum Publications on Egypt and Sudan 2 (Leuven 2014) 193-205.

Ritualaspekte: A. Effland, »... Die Sonnenbarke anzuhalten und die Glieder des Osiris zu verstreuen für Typhon ...« – Theologische und theurgische Ausdeutung solar-osirianischer Ritualaspekte in Abydos. In: A. Pries (Hrsg.), Die Variation der Tradition. Modalitäten der Ritualadaption im Alten Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums vom 25.-28. November 2012 in Heidelberg. Orientalia Lovaniensia Analecta 240 (Leuven 2016) 201-226.

Zeitenwende: A. Effland, Abydos – Von der Frühzeit bis zur Zeitenwende. Archäologie in Ägypten. Magazin des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 2, 2014, 22-27.

Effland, Funde: U. Effland, Funde aus dem Mittleren Reich bis zur Mamlukenzeit aus Umm el-Qaab. MDAIK 62, 2006, 131-150.

Gottesgrab: U. Effland, Das Gottesgrab. Der Gott Osiris in Umm el-Qaab/Abydos. Sokar 16, 2008, 6-17.

Grab des Gottes: U. Effland, Das Grab des Gottes Osiris in Umm el-Qaab/Abydos. In: I. Gerlach / D. Raue (Hrsg.), Forschungscluster 4. Sanktuar und Ritual – Heilige Plätze im archäologischen Befund. Menschen – Kulturen – Traditionen. Studien aus den Forschungsclustern des Deutschen Archäologischen Instituts 10 (Berlin 2013) 321-330.

Schatzsucher: U. Effland, »Grabe im Zentrum des erstbesten Grabes ...« – Mittelalterliche Schatzsucher in Abydos. In: E.-M. Engel / V. Müller / U. Hartung (Hrsg.), Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer. Menes 5 (Wiesbaden 2008).

Effland/Effland, Kultbild und Naos: U. Effland / A. Effland, »Und dann kam Osiris aus der Unterwelt« – Kultbild und Naos des Osiris vom »Gottesgrab« in Abydos. Sokar 34, 2017, 6-23.

Mittler zwischen den Welten: U. Effland / A. Effland, Osiris. Mittler zwischen den Welten. epos – Spektrum der Wissenschaft 6.09, 2009, 13-19.

82 Felber, Unterweltsfahrt 810-811. – Böcher/Felmy, Höllenfahrt 1855-1860.

83 Ein anderes Beispiel einer langwährenden Kulttradition bietet eine Passage der Peregrinatio Egeriae (8.3) aus dem frühen 5. Jahrhundert. Aus altägyptischen Quellen ist bekannt, dass es in Saft el-Henne einen Baumkult gegeben hat, siehe z. B. Schumacher, Sopdu 172-173. 175. 181-183. Als Egeria den Ort

besucht, berichtet sie: »Außerdem ist dort auch eine Sykomore, die noch von den Patriarchen gesetzt sein soll; denn sie ist schon sehr alt und daher klein, aber trägt doch noch bis heute Früchte. Wen immer eine Unpäßlichkeit befallen hat, die gehen dorthin und nehmen sich Zweige und es nützt ihnen wohl« (Donner, Pilgerfahrt 99). – Siehe dazu jetzt auch Brodersen, Aetheria 115.

- Osiriskult 2014/15: U. Effland / A. Effland. Untersuchungen zum Osiriskult in Abydos vom Alten Reich bis in die Spätantike: Die Arbeiten der Jahre 2014 und 2015. e-Forschungsberichte des Deutschen Archäologischen Instituts 3.16, 2016, 30-35.
- Ritual Landscape: U. Effland / A. Effland, »Ritual Landscape« und »Sacred Space« – Überlegungen zu Kultausrichtung und Prozessionsachsen in Abydos. In: M. K. Lahn / M.-G. Schröter (Hrsg.), Raumdimensionen im Altertum. *MOSAIKjournal* 1, 2010, 127-158.
- Scherben: U. Effland / A. Effland, Scherben auf dem Weg ins Jenseits. In: *Monumente der Menschheit – Symbole des Glaubens und der Macht. Spektrum der Wissenschaft, Archäologie – Geschichte – Kultur* 2.17, 2017, 28-33.
- Unterwelt: U. Effland / A. Effland, Abydos. Tor zur ägyptischen Unterwelt. *Zaberns Bildbände zur Archäologie – Sonderbände der Antiken Welt* (Darmstadt, Mainz 2013).
- Effland/Budka/Effland, Osiriskult: U. Effland / J. Budka / A. Effland, Studien zum Osiriskult in Umm el-Qaab/Abydos – Ein Vorbericht. *MDAIK* 66, 2010, 19-91.
- Elsner/Rutherford, Introduction: J. Elsner / I. C. Rutherford, Introduction. In: J. Elsner / I. C. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 1-38.
- Engel, Royal tombs: E. M. Engel, The royal tombs at Umm el-Qa'ab. *Archéo-Nil* 18, 2008, 30-41.
- Eusebius von Caesarea, Vita Constantini: Eusebius von Caesarea, Über das Leben Konstantins. Übersetzt von H. Schneider. *Fontes Christiani* 83 (Turnhout 2007).
- Felber, Unterweltsfahrt: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ VIII (2005) 810-811 s. v. Unterweltsfahrt (A. Felber).
- Frankfurter, Pilgrimage & Holy Space: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt. Religions in the Graeco-Roman World* 134 (Leiden u. a. 1998).
- Hartmann, Keramik: R. Hartmann, Die Keramik der älteren und mittleren Naqadakultur aus dem prädynastischen Friedhof U in Abydos. *Umm el-Qaab IV. Archäologische Veröffentlichungen* 98 (Wiesbaden 2016).
- Hartung, Friedhof U: U. Hartung, Der Friedhof U in Umm el-Qaab und die funeräre Landschaft von Abydos in prädynastischer Zeit. *MDAIK* 70/71, 2014/2015, Gedenkschrift für Werner Kaiser, 2016, 175-192.
- Landgráfová, My Good Name: R. Landgráfová, It is My Good Name that You Should Remember: *Egyptian Biographical Texts on Middle Kingdom Stelae* (Prag 2011).
- Lehmann, Gymnische Agone: S. Lehmann, Gymnische Agone in der Spätantike. Kampf- und Siegerdarstellungen bis zum Ausgang der Antike. In: A. Gutsfeld / S. Lehmann (Hrsg.), *Der gymnische Agon in der Spätantike. Pietas* 6 (Gutenberg 2013) 177-231.
- Lehner, Fernbergers Fahrt: M. Lehner, Georg Christoph Fernbergers Fahrt auf den Sinai, ins Heilige Land, nach Babylon, Persien und Indien (1588-1593). Eine Kulturgeschichte des Reisens in der Frühen Neuzeit 1 (Bozen 2008).
- Lichtheim, Autobiographies: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology. Orbis Biblicus et Orientalis* 84 (Freiburg 1988).
- Marée, Abydos: M. Marée, Abydos et le culte d'Osiris. In: *Sésostri III: Pharaon de légende* (Lille 2014) 188-194.
- Masson, Carian Inscriptions: O. Masson, *Carian Inscriptions from North Saqqāra and Buhen* (London 1978).
- Inscriptions: O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques. Recueil critique et commenté* (Paris 1961).
- Merkelbach, Traumtexte: R. Merkelbach, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* 5: Traumtexte. *Papyrologica Coloniensis* 17, 5 (Wiesbaden 2001).
- O'Connor, Abydos: D. O'Connor, *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris* (London 2009).
- Pasek, Epikoroï: S. Pasek, *Epikoroï. Die hellenistischen Söldner zu Abydos* (München 2014).
- Perdrizet, Graffites: P. Perdrizet / G. Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos* (Nancy, Paris u. a. 1919).
- Petrarca, Heiliges Grab: F. Petrarca, *Reisebuch zum Heiligen Grab – Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iesu Christi* (Stuttgart 1999).
- Porten/Yardeni, Textbook: B. Porten / A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt* 4. *Ostraca and Assorted Inscriptions* (Jerusalem 1999).
- Rutherford, Egyptian Pilgrimage: I. C. Rutherford, Down-Stream to the Cat-Goddess: Herodotus on Egyptian Pilgrimage. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 131-150.
- Pilgrimage in greco-roman Egypt: I. C. Rutherford, *Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos*. In: R. Matthews / C. Roemer (Hrsg.), *Ancient Perspectives on Egypt* (London 2003) 171-189.
- Travel and pilgrimage: I. C. Rutherford, *Travel and pilgrimage*. In: C. Riggs (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 701-716.
- Simón, Religious Pilgrimage: F. M. Simón, From Thessalos of Tralles to Nica-goras of Athens: religious pilgrimage to Egypt in the Roman Empire. In: F. M. Simón / F. P. Polo / J. R. Rodríguez (Hrsg.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo* (Barcelona 2010) 227-240.
- Smith, Sacred Space: M. Smith, *Religion, Culture, and Sacred Space* (New York 2008).
- Vittmann, Ägypten: G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (Mainz 2003).
- Volokhine, Déplacements pieux: Y. Volokhine, *Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques cultuelles*. In: *Frankfurter, Pilgrimage & Holy Space* 51-97.
- Wegner/Cahail, Funerary Equipment: J. Wegner / K. Cahail, *Royal Funerary Equipment of a King Sobekhotep at South Abydos: Evidence for the Tombs of Sobekhotep IV and Neferhotep?* *Journal of the American Research Center in Egypt* 51, 2015, 123-164.
- Winter, Wallfahrt: Religion in Geschichte und Gegenwart⁴ VIII (2005) 1279-1281 s. v. Wallfahrt/Wallfahrtsorte, I. Religionsgeschichtlich (F. Winter).
- Yamamoto, Abydos: K. Yamamoto, *Abydos and Osiris: The Terrace of the Great God*. In: A. Oppenheim / Do. Arnold / Di. Arnold / K. Yamamoto (Hrsg.), *Ancient Egypt Transformed: The Middle Kingdom* (New Haven, London 2015) 250-253.
- Yoyotte, Pèlerinages: J. Yoyotte, *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*. In: *Sources orientales* 3. *Les pèlerinages* (Paris 1960) 19-74.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

»Ich bin hierher gekommen und bitte die Götter darum, mir Gutes zu gewähren« – Abydos und osirianische Wallfahrtstraditionen

In Umm el-Qa'āb (Abydos) entwickelte sich aus einem Elitefriedhof der Naqada-Zeit und der anschließenden Nekropole der spätvor- und fröhdynastischen Herrscher Ägyptens der wichtigste osirianische Kultplatz, denn auch die Begräbnisstätte der mythischen Götterdynastie wurde hier verortet mit dem Grab des mythischen Königs und Gottes Osiris im Zentrum. In diesem Zusammenhang – als Areal des Osirisgrabes – stand Umm el-Qa'āb in engem kultischen Bezug zu den anderen sakralen Stätten der Umgebung. Der daraus erwachsene und nahezu kontinuierlich durchgeführte Osirkult reichte – mit Höhepunkten während des Mittleren Reiches (um 1800 v. Chr.) der 19.-20. Dynastie (13.-12. Jahrhundert), der Libyerzeit (1000-800 v. Chr.) sowie in der 25. und 26. Dynastie (8.-6. Jahrhundert) – über die ptolemäisch-römische Zeit bis in die Spätantike. Die in dieser Zeitspanne niedergelegten, vielfältigen und zahlreichen Votivgaben und die am Ort verbliebenen osirianischen Ritual- und Kultrelikte sind sowohl bezüglich der Quantität als auch der Qualität außergewöhnlich. Der Artikel untersucht exemplarisch und diachron Aspekte der aus den Funden abzulesenden osirianischen Wallfahrtstradition in Abydos.

»I have come hither and therefore beg the gods to grant me good things« – Abydos and Osirian Pilgrimage Traditions

In Umm el-Qa'āb (Abydos), an elite cemetery of the Naqada period and the subsequent necropolis of the late pre- and early dynastic rulers of Egypt developed into the most important site of the cult of Osiris, since the burial place of the mythical dynasty of the gods was located here with the tomb of the mythical king and god Osiris in the centre. In this context – as the site of the Osiris Tomb – Umm el-Qa'āb was in close cultic relationship to the other sacral sites in the area. The resulting and almost continuously practiced Osiris cult extended – with peaks during the Middle Kingdom (around 1800 BC), the 19th-20th Dynasty (13th-12th century), the Libyan period (1000-800 BC) and in the 25th and 26th dynasties (8th-6th centuries) – to the Ptolemaic-Roman period and into Late Antiquity. The many and varied votive offerings recorded during this period, as well as the relics of Osirian ritual and cult that remain on site, are extraordinary both in terms of quantity and quality. This article examines exemplary and diachronic aspects of the Osirian pilgrimage tradition in Abydos as revealed by the finds.

«Je suis venu ici pour demander aux dieux de m'accorder leur bienveillance» – Abydos et les traditions du pèlerinage osirien

A Umm el-Qa'āb (Abydos), la nécropole élitare de l'époque de Nagada et la nécropole voisine, prédynastique et des premières dynasties, ont donné naissance au plus important lieu de culte à Osiris, car c'est ici que fut localisé le site funéraire de la dynastie mythique des dieux avec la tombe du roi mythique et divin Osiris. En tant que site englobant la tombe d'Osiris, Umm el-Qa'āb présentait des liens culturels étroits avec d'autres sites sacrés dans les environs. Le culte à Osiris qui se développa fut observé pratiquement jusques dans l'Antiquité tardive en traversant les époques ptoléméenne et romaine – avec des points culminants au Moyen Empire (vers 1800 av. J.-C.), aux 19^e et 20^e dynasties (13^e-12^e siècles), à l'époque libyenne (1000-800 av. J.-C.) et aux 25^e et 26^e dynasties (8^e-6^e siècle). Les offrandes les plus diverses déposées durant toute cette période, ainsi que les vestiges rituel et culturels, sont exceptionnels tant par leur qualité que par leur quantité. Cet article analyse à titre d'exemple et de façon diachronique des aspects du pèlerinage osirien à Abydos révélés par les objets.

Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Ḥaram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels und in frühislamischer Zeit

Der Beginn der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem wird meistens mit der Reise der Kaisermutter Helena ins Heilige Land im Jahre 326 angesetzt. Binnen weniger Jahrzehnte wurde das römische Aelia Capitolina christianisiert und zum Ziel christlicher Pilger. Mit Jerusalem ist jedoch auch die jüdische und islamische Pilgerfahrt verbunden. Die Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. bedeutete das Ende der massenhaften jüdischen Pilgerfahrt, die insbesondere unter König Herodes ihren Höhepunkt erreichte. Auch in den nachfolgenden Jahrhunderten sind jedoch immer wieder einzelne jüdische Pilger belegt, die das Areal des Tempelberges mit den Ruinen des zerstörten Tempels aufsuchten. Die Eroberung Palästinas 638 durch die arabischen Umayyaden bedeutete auf der einen Seite die Lockerung des beschränkten Zugangs der Juden nach Jerusalem, die erneut in größeren Mengen in ihrer heiligen Stadt wohnten und dorthin pilgerten, auf der anderen Seite wurde nun Jerusalem auch zum Ziel muslimischer Pilger.

Im folgenden Beitrag soll Jerusalem aus der Sicht der jüdischen und islamischen Pilgerfahrt betrachtet werden. Dabei lassen wir die christliche Pilgerfahrt sozusagen im Hintergrund, die den Rahmen unserer Überlegungen bildet. Im Fokus unserer Betrachtungen steht das Areal südlich des Tempelberges bzw. des Ḥaram, das eine Schlüsselrolle sowohl für die jüdischen als auch für die muslimischen Pilger spielte¹. Denn hier versammelten sich die Pilger, bevor sie zum jüdischen Tempel bzw. zum Felsendom oder der al-Aqṣā-Moschee hinaufstiegen. Es soll dabei auf das wichtige Merkmal des Pilgerwesens hingewiesen werden, dass einige sakrale, für die Pilger bedeutende Bereiche ihre Heiligkeit auch dann behalten, wenn sie einer anderen religiösen Glaubensgemeinschaft dienen.

Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem erreichte im 1. Jahrhundert v. Chr. und im 1. Jahrhundert n. Chr., und insbesondere unter Herodes, ihren Höhepunkt. Auch wenn die von Flavius Josephus genannte Zahl von 2 700 000 Pilgern, die an den Opfermahlzeiten des Pessach des Jahres 66 n. Chr. teilgenommen haben sollen, sicherlich übertrieben ist, kann mit guten Gründen angenommen werden, dass das Pilgerwesen nach Jerusalem in dieser Zeit zu einem Massenphänomen wurde. Nehmen wir für die Einwohnerzahl Jerusalems in dieser Zeit etwa 60 000 bis 80 000 Einwohner an, kann die Anzahl der Pilger das doppelte, dreifache, max. vierfache gewesen sein (125 000-300 000 Pilger)².

Die jüdischen Pilger versammelten sich, bevor sie von hier zum Tempelberg hinaufstiegen, im Areal südlich des Tempelberges. Dies ist das wichtigste Ergebnis der oben erwähnten archäologischen Forschungen, denn bis in die 1970er Jahre waren die Forscher aufgrund der Existenz der vier großen Tore (das Barclay-Tor, Warren-Tor und die Tore oberhalb des Robinson- und Wilsons-Bogens) an der Westmauer der Ansicht, dass gerade hier, an der Westseite des Tempelberges, der Haupteingang lag³. Der südliche Haupteingang ist jedoch ganz verständlich, denn im Gebiet südlich von hier, auf dem Südosthügel, befand sich bis Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. das Zentrum der Stadt (ursprünglich die sog. Davidstadt). Erst das Anwachsen der Bevölkerung unter den Hasmonäern führte zur Ausweitung des Stadtgebiets gegen Westen und schloss nun (wieder) auch den Südwesthügel und das heutige jüdische Viertel ein. Obwohl Herodes bei seinem Umbau des Tempelberges einige Veränderungen hinsichtlich des Zugangs durchführte, änderte er nicht die Grundkonzeption mit dem Haupteingang vom Süden⁴.

Eine monumentale, 65,5 m breite Treppe (**Abb. 1**), deren 30 Stufen aus dem Fels gehauen waren, stellte den letzten,

1 Das Areal wurde nach 1967 von israelischen Archäologen (B. und E. Mazar, M. Ben-Dov, R. Reich, Y. Billig) vorzüglich ausgegraben. Vgl. Mazar, *First Season*. – Mazar, *Second and Third Seasons*. Nach durchgeführten Grabungen wurde hier das Jerusalem Archaeological Park & Davidson Centre errichtet. Zur schnellen Übersicht vgl. Reich/Avni/Winter, *Archaeological Park 4-45*. – Küchler, *Jerusalem 214-234*.

2 Levine, *Jerusalem 251*. – Mit der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem hängen viele Fragestellungen zusammen: der Ausbau des Tempelberges (insbesondere

des Tempels) und der Jerusalemer Aquädukte, die Frage nach der Bedeutung der Pilgerfahrt für die ökonomische Entwicklung Palästinas, die Problematik, inwieweit auch die in der Diaspora lebenden Juden an der Pilgerfahrt teilnahmen. All diese wichtigen Punkte werden in der vorbereiteten Pilgermonographie ausführlich behandelt. Vgl. Drbal, *Pilgerfahrt*.

3 Tsafir, *Pilgrimage 373*.

4 Tsafir, *Pilgrimage 373*.



Abb. 1 Monumentale Treppe als letzter, feierlicher Abschnitt des jüdischen Pilgerweges zum Tempelberg.

feierlichen Abschnitt des Pilgerweges dar. Darunter befand sich ein großer Vorplatz, wo sich die jüdischen Pilger versammelten, bevor sie den Tempelberg betraten. Im Areal wurden bis heute insgesamt 48 Ritualbäder (hebr. Mikwaot) gefunden, die mit der kultischen Reinheit der Pilger in Zusammenhang gebracht werden. Waren die Ritualbäder meistens nur von einer Seite zugänglich, ist auf die südöstlich des byzantinischen Hauses gelegene Mikwe hinzuweisen, die rechteckig ist und somit den Zugang von allen Seiten erlaubte (Abb. 2)⁵.

Den Eingang für die Pilger bildete das sog. Dreiertor. Seine Bogenöffnungen stammen aus der Umayyadenzeit und sind heute mit quadratischen Blöcken ausgefüllt; nur die unterste Steinlage stammt von der herodischen Toranlage. Als Ausgang diente den jüdischen Pilgern das sog. Zweiertor (auch »Tore Huldass« genannt und somit mit der Prophetin Hulda in Zusammenhang gebracht). Diese Organisation ermöglichte die einfache Zirkulation der Pilger⁶.

Vereinzelt lassen sich im Areal Spuren jüdischer Präsenz auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels belegen. Nahe der Südwestecke des Haram wurde ein ursprünglich aus zwei Stockwerken bestehendes byzantinisches Hofhaus freigelegt. In seinem Schutt wurden auf Architekturfragmenten mehrere Abbildungen des siebenarmigen Leuchters (Menora) gefunden, was darauf hinweisen könnte, dass das Haus zeitweise (vermutlich unter den Sassaniden, 614-628) als Synagoge diente⁷.

Unter dem Robinsonbogen wurde eine zweizeilige hebräische Inschrift gefunden (»Und ihr werdet sehen und freuen wird sich euer Herz | und ihre Gebeine (werden) wie Gras«), ein freies Zitat aus Jes 66, 14, dessen zweite Hälfte jedoch ins Negative gewandt wurde: Der Freude der Juden würde somit die Kraftlosigkeit ihrer Feinde entsprechen. B. Mazar verband die Inschrift mit dem Versuch des Wiederaufbaus des Tempels unter Kaiser Julian Apostata (361-363)⁸. Die Inschrift kann aber auch ein Zeugnis eines späteren jüdischen Pilgers

5 Reich/Avni/Winter, *Archaeological Park* 41. 146.

6 Tsafirir, *Pilgrimage* 373. – Ben-Dov, *Ancient Jerusalem* 112-113. 135-141. – Galor/Bloedhorn, *Archaeology of Jerusalem* 81-82.

7 Ben-Dov, *Ancient Jerusalem* 264-266. – Küchler, *Jerusalem* 219. 222. 390.

8 Mazar, *Second and Third Seasons* 23. – Mazar, *Berg des Herrn* 94.

Abb. 2 Das Arel südlich des Tempelberges: Im Vordergrund die Ritualbäder, im Hintergrund das sog. Dreiertor.



gewesen sein, der hier seiner Trauer und Hoffnung Ausdruck verlieh. So hält M. Ben-Dov auch eine Entstehung erst im 7. oder 8. Jahrhundert für möglich⁹. Sie ist nämlich mit einer anderen hebräischen Inschrift zu vergleichen, die sich vor dem Zweiertor befindet, in der ein jüdischer Pilger erwähnt wird: »Jeremiah, Sohn des Gedaljah, Sohn des Rabbi Josef«. Diese zweite Inschrift wird mit der dramatischen Episode der Jahre 438/439 in Verbindung gebracht, die in der Lebensbeschreibung des Bischofs Barsauma geschildert wird. Etwa 40 seiner Gefährten begegneten an der Südostecke des Harem »...Juden, die schwarze Kleider trugen und weinten; sie zerrissen ihre Kleider und bedeckten sich mit Staub. Sie waren, Männer und Frauen, ungefähr 103 000. Einer der Jünger des Barsauma riet den andern zur Flucht, weil der Zorn Gottes

auf die Juden fallen würde. Sie gingen weg und die Juden sahen in einer Vision die himmlischen Heerschaaren gegen sie hinaufsteigen und sie wurden gesteinigt, ohne dass man ausmachen konnte, woher die Steine kamen«¹⁰.

Der Kontext dieser Nachricht ist der Bericht, im Jahre 425 hätten die galiläischen Juden einen Brief an die Kaiserin Eudokia, die Frau des oströmischen Kaisers Theodosios II., geschrieben, worin sie baten, in den Ruinen des Tempels beten zu dürfen. Eudokia soll ihnen daraufhin nicht nur dies, sondern auch, sich in der Stadt erneut anzusiedeln, gestattet haben. Die jüdischen Führer hätten dann einen Brief geschrieben, in dem sie die Juden zur Wiederbesiedlung Jerusalems aufgefordert haben. Daraufhin soll die im Zitat erwähnte Anzahl von 103 000 jüdischen Pilgern nach Jerusalem ge-

⁹ Ben-Dov, Ancient Jerusalem 219. – Küchler, Jerusalem 224.

¹⁰ Zitat nach: Küchler, Jerusalem 231.

kommen sein. Die Vita Barsaumas wird in der Forschung als sehr unzuverlässig betrachtet, auch der Bericht zu den Juden in Jerusalem kann nicht als eine zuverlässige Quelle für jüdische Präsenz in Jerusalem und für jüdische Pilgerfahrt in die Stadt betrachtet werden¹¹. Die Nachricht weist trotz ihrer Unzuverlässigkeit darauf hin, dass die vereinzelt jüdischen Pilger (es handelte sich sicherlich nicht um große Mengen, die in der Vita Barsaumas erwähnt wurden) gerade hier, an der Südostecke des Haram vorbeizogen. Mit ihr ist nämlich der im Madrich Jeruschalajim, dem vor 950 entstandenen ersten jüdischen Jerusalem-Führer, erwähnte Name qeren ha-‘ofel («Horn des Ofel») gleichzusetzen. So wissen wir, dass der Weg der jüdischen Pilger in frühislamischer Zeit, auf die sich der Führer bezieht, entlang der Harammauer zum Ölberg führte. Dies ist in unserem Kontext umso interessanter, als nun das besprochene Areal auch mit islamischer Pilgerfahrt in Zusammenhang gebracht wird.

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber im Jahr 638 blieb der Tempelberg zunächst unbebaut¹², nur im südlichen Teil entstand ein vom christlichen Pilger Arkulf erwähntes Bethaus (lat. *orationis domus*), das als eine kleine Moschee gedeutet werden muss¹³. Dadurch wurde der Haram in einen südlichen, nur den Muslimen zugänglichen Teil und einen nördlichen um den heiligen Felsen, der allen Bewohnern offen war, geteilt¹⁴. Dank der toleranten Haltung des Kalifen ‘Umar gegenüber anderen Buchreligionen konnten die Juden nun in Jerusalem wieder frei wohnen; es kam auch zur Wiederbelebung der jüdischen Pilgerfahrten. In dieser Zeit lässt sich ein enger Kontakt der Juden mit den Überresten ihres Tempels annehmen. In der Tat berichten sowohl jüdische

als auch muslimische legendenhafte Quellen von der Hilfe der Juden bei der Räumung des ehemaligen Tempelplatzes. Während den Juden der Zugang zum ehemaligen Tempelplatz jedoch zunächst erlaubt war, wurden sie nach und nach aus dem Haram, der zur Moschee erklärt wurde, ausgeschlossen¹⁵. Zunächst wurde an Stelle des jüdischen Tempels der Felsendom¹⁶, wenige Jahre später im südlichen Teil des Haram die al-Aqṣā-Moschee errichtet.

Die auf das Jahr 72 der islamischen Zeitrechnung (d. h. 691/692) datierte Bauinschrift am Felsendom hatte Oleg Grabar zunächst als das Jahr der Fertigstellung unter ‘Abd al-Malik verstanden¹⁷. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich, denn dann würde die Errichtung des Baus in das Jahrzehnt der Bürgerkriege nach dem Tod von Mu‘āwiya (661-680) fallen. Dies führte den Forscher später dazu, den Baubeginn schon Anfang der 60er Jahre des 7. Jahrhunderts anzusetzen und die Herrschaft von Mu‘āwiya als die eigentliche Entstehungszeit zu betrachten. Nach einer längeren Bauzeit, als früher angenommen, wurde der Felsendom 691/692, wie es die Inschrift belegt, fertiggestellt¹⁸.

Die Deutung des Felsendoms¹⁹ stellt ein in der Wissenschaft oft behandeltes Problem dar. Frühere Forscher deuteten ihn (insbesondere wegen seiner Lage) als Siegesymbol des Islam gegenüber dem Judentum und indirekt auch gegenüber dem Christentum. Die neuere Forschung weist jedoch viel mehr darauf hin, dass der Felsendom in der jüdischen Tradition des Heiligen Felsens, des Zentrums der Welt, des Paradieses und des Ortes des Gerichts stand. Durch seine Errichtung wurde der Salomonische Tempel zu einer neuen erfüllten Wirklichkeit, d. h. es wurde der Dritte Tempel gebaut.

11 Vgl. hierzu die Ergebnisse der im September 2013 in Münster veranstalteten Konferenz, deren Ergebnisse in der schriftlichen Version noch nicht publiziert wurden. Vgl. insb. die Beiträge von Jan Willen Drijvers (Barsauma, Eudocia and the Temple Mount: Some Observations) und Gustav Stemmerger (Barsauma's Travel to the Holy Land and Jewish History). Vgl. die mündliche Version des Beitrags von J. W. Drijvers, Barsauma, Eudocia. Von älteren Arbeiten vgl. Nau, Deux épisodes.
12 Die Frage, ob das Gelände des Tempelberges nach der Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. in römischer und byzantinischer Zeit bebaut wurde, stellt eine wichtige wissenschaftliche Problematik, der wir uns hier leider nicht ausführlich widmen können. Es überwiegt die Meinung, dass der Tempelberg in dieser Zeit in Ruinen blieb. Vgl. Stemmerger, Juden und Christen 54. – Eliav, God's Mountain 125-150. In byzantinischer Zeit scheint die Unbebauung des Tempelberges die Madaba-Karte zu bestätigen, auf der der Tempelplatz keine Rolle spielt; möglicherweise stellt ihn die Nummer VII auf dem Plan oberhalb des Cardo Secundus dar. Vgl. auch Eutykhios, Annalenwerk 280. – Bei der Möglichkeit einer Bebauung des Tempelberges wird meistens auf ein Zitat bei Cassius Dio hingewiesen (Cass. Dio 69.12.1-3), in dem von einem heidnischen Jupiter-Tempel auf dem Tempelberg gesprochen wird. Das erwähnte Zitat von Cassius Dio befindet sich jedoch in einem Exzerpt des byzantinischen Schreibers Xiphilinus (11. Jahrhundert). Deshalb wird von einigen Forschern vermutet, dass Xiphilinus in Dios Werk seine eigene Perspektive projizierte und den Tempel in Zusammenhang mit der christlichen Grabeskirche brachte und das Zitat somit nicht als Hinweis auf einen paganen Tempel auf dem Tempelberg dienen kann. Vgl. Eliav, Hadrian's Actions. Vielmehr ist auf zwei von Bernard Flusin herausgegebenen Quellen (eine schon früher bekannte anonyme, nur in georgischer Fassung erhaltene Quelle und einen griechischen, bisher unbekanntem Text) hinzuweisen, in denen auf dem Tempelberg von einem Capitolium gesprochen wird. Vgl. Flusin, Esplanade du Temple. Gideon Avni erwähnt neue Sondagen im nördlichen Teil des Tempelplateaus, die Mauersegmente aus byzantinischer Periode freigelegt haben, was auf eine Bautätigkeit im 5. und 6. Jahrhundert hinweist. Vgl. Avni, Transition 132. Im Folgenden gehen wir zwar mit der Mehrheit der Forscher davon aus, dass der Tempelberg unbebaut blieb, was auch theologisch

als plausibel erscheint, die vielen Hinweise auf eine Bebauung sollten jedoch mit Aufmerksamkeit betrachtet werden.

13 Adamnanus, Drei Bücher über die heiligen Orte I, I, 14. – Vgl. Kretschmar, Festkalender 82.
14 Kaplony, Haram of Jerusalem 25-26.
15 Kückler, Jerusalem 390. Eine wichtige Quelle zur Situation auf dem Tempelberg unmittelbar nach der arabischen Eroberung der Stadt im Jahre 638 ist der armenische Historiker Sebeos, der in dieser Zeit Bauaktivität der Juden auf dem Tempelberg erwähnt. Er behauptet, die Juden hätten an der heiligsten Stelle einen Gebetsraum eingerichtet; die Araber nahmen jedoch den Ort selbst in Anspruch und die Juden mussten deshalb ihren Gebetsraum in ein nahegelegenes Haus verlegen. In Rache entweichten die Juden die neue Moschee, warfen jedoch den Verdacht auf die Christen. Der arabische Emir deckte die Verschwörung in letzter Minute auf und ließ zur Strafe viele Juden hinrichten. Möglicherweise ist jedoch diese Nachricht von Sebeos nicht mit der arabischen, sondern mit der persischen Okkupation von 614 in Verbindung zu bringen, worauf einige Details in seinem Bericht hinweisen. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24. – Ders., Church 281 (und Anm. 7).
16 Eine der wichtigsten und gleichzeitig schwierigsten Fragen ist der bauliche Zusammenhang des jüdischen Tempels mit dem Felsendom bzw. des Felsens mit dem Tempel. In der Forschung werden zwei unterschiedliche Meinungen vertreten: entweder markierte der Felsen den Ort des Brandopferaltars (der jüdische Tempel befand sich somit westlich des späteren Felsendoms); die runde Öffnung im Felsen und die darunterliegende Grotte wären demnach als Sickergrube des Brandopferaltars zu deuten. Vgl. Dalman, Heiliger Felsen 137-145. Für andere Forscher stellt der Felsen das Allerheiligste des jüdischen Tempels dar, der Felsendom wäre also direkt an der Stelle des jüdischen Heiligtums errichtet worden. Vgl. Schmidt, Heiliger Fels.
17 Grabar, Umayyad Dome of the Rock.
18 Grabar, Dome of the Rock 46-64.
19 Die traditionelle Bezeichnung »Felsendom« ist eher als falsch zu bezeichnen. Sein arabischer Name lautet Qubbat aṣ-Ṣaḡra («Kuppel des Felsens»). Vgl. Kückler, Jerusalem 188.

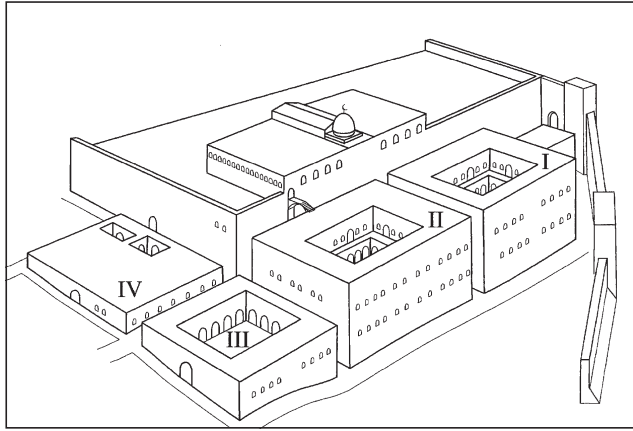


Abb. 3 Rekonstruktion der umayyadischen Paläste südlich des Tempelberges. – (Nach Küchler, Jerusalem, S. 218).

Es kann sowohl auf muslimische als auch christliche Quellen hingewiesen werden, die den Felsendom als eine Restitution des jüdischen Tempels verstanden²⁰. In der neueren Deutung O. Grabars wollte Mu'awiya den Felsendom in die Tradition der heiligen Orte des Judentums und des Christentums stellen. Der religiöse Aspekt wurde dem Felsendom erst unter al-Walid mit der Errichtung der al-Aqṣā-Moschee hinzugefügt²¹.

Die al-Aqṣā-Moschee entstand im Süden der Plattform an der Stelle des von Arkulf erwähnten Bethauses. Die zwei ältesten Phasen der später mehrmals umgebauten Moschee stammen vermutlich aus der Zeit der Kalifen 'Abd al-Malik (685-705) und seines Sohnes al-Walid I. (705-715)²².

Südlich und südwestlich des Tempelberges wurden unter den Kalifen 'Abd al-Malik und al-Walid insgesamt sechs große Gebäude errichtet, die oft als Paläste bezeichnet werden (**Abb. 3**). Diese Bauten stehen im engen architektonischen Zusammenhang mit dem Tempelberg: Sie wurden größtenteils aus wiederverwendeten Steinquadern und Säulen besonders der herodianischen Periode errichtet. Die äußere Westwand des prächtigen Gebäudes II scheint sogar eine Imitation der herodianischen Mauer gewesen zu sein²³. Von der herodianischen Tempelmauer (diese wurde in dieser Zeit bis zur heutigen Höhe hinaufgezogen) wurden die Gebäude nur durch eine schmale gepflasterte Strasse getrennt. Das Dach des Gebäudes II war über die schmale Strasse mit der al-Aqṣā-

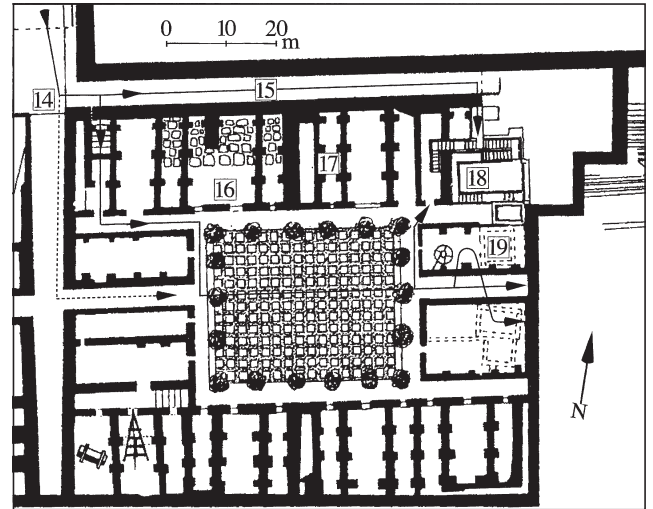


Abb. 4 Grundriss des Palastes II. – (Nach Küchler, Jerusalem 226).

Moschee durch eine Brücke verbunden. Somit entstand durch die (nach Mekka gerichtete) Südmauer ein direkter Zugang zur Moschee und zum Tempelplateau²⁴.

Die Funktion der Paläste konnte nicht mit Sicherheit geklärt werden. Eine Hypothese bringt die Gebäude III und IV mit Achmas in Verbindung – christlichen und jüdischen Ritualpriestern, die im Haram dienen: Das Gebäude IV – nach dem Fund eines Hypokaustums als ein Badehaus²⁵ identifiziert – wäre ihre Reinigungsstätte gewesen, bevor die Achmas zum Haram emporstiegen, um den heiligen Felsen zu salben. Das Gebäude III betrachten dann einige Wissenschaftler als ihre Wohnstätte. Hier und in seiner Umgebung wurden nämlich pharmazeutische Glasflaschen gefunden, in denen ihre Salben aufbewahrt wurden²⁶.

Die Lage unmittelbar am Tempelberg und die archäologisch nachgewiesene Existenz einer Brücke, die das Gebäude II (**Abb. 4-5**) mit dem Haram verband, deutet darauf hin, dass das prächtige Gebäude für prominente Gäste aus allen Teilen des Umayyaden-Reiches, darunter für die zahlreichen muslimischen Pilger, bestimmt war²⁷.

Die zunächst überraschende Entdeckung der umayyadischen Paläste in unmittelbarer Nähe des Tempelberges/des Haram von Jerusalem wurde durch die sog. Aphrodito-Papyri bestätigt. Die im ägyptischen Kom Ischqau, dem antiken Aphrodito[polis], ca. 11 km nordwestlich der heutigen Stadt

20 Behandelt in: Busse, Temple of Jerusalem 24. – Flusin, Esplanade du Temple.

21 Grabar, Dome of the Rock 46-64. – Vgl. auch Shani, Iconography 173-176.

22 Die literarischen und archäologischen Quellen zur ältesten Phase der al-Aqṣā-Moschee bieten leider kein einheitliches Bild. Der Bericht von al-Muqaddasi (985/86) datiert die al-Aqṣā-Moschee in die Herrschaft von 'Abd al-Malik. Ibn al-Aṭīr bringt jedoch 1232 diesen Bau erst mit al-Walid I. in Zusammenhang. Es kann somit sein, dass al-Muqaddasi fälschlicherweise eine Baunotiz, die sich ursprünglich auf den Felsendom bezog, auf die al-Aqṣā-Moschee übertrug; sie wäre dann, wie Ibn al-Aṭīr meinte, erst unter al-Walid I. entstanden. Oder, so die zweite Möglichkeit, wurde der von al-Muqaddasi erwähnte Bau schon nach wenigen Jahren unter al-Walid I. neu gestaltet. Zu diesen ersten zwei Phasen werden aus bauarchäologischer Sicht hypothetisch der Mihrāb der heutigen Moschee, die beiden Längsarkaden östlich der Vierung und die Ansätze weitere Längsarkaden bzw. die Vierungskuppel, die Querarkaden und die Versetzung der Portalwand zugeschrieben. Vgl. Hamilton, Aqsa Mosque. – Stern, Mosquée.

– Küchler, Jerusalem 178-181. Bauarbeiten unter al-Walid I. bezeugen darüber hinaus die Aphrodito-Papyri, die Materialtransporte und die Entsendung von Arbeitern aus Ägypten zum Bau der »Moschee von Jerusalem« erwähnen. Da der Felsendom zu dieser Zeit schon fertig war, konnte nur die al-Aqṣā-Moschee gemeint gewesen sein. Ausfühlich zu den Aphrodito-Papyri vgl. Bell, Aphrodito Papyri. – Küchler, Moschee.

23 B. Mazar, Berg des Herrn 242.

24 B. Mazar, Berg des Herrn 241-244. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9.

25 Diese größte Thermenanlage der frühislamischen Zeit entstand an der Stelle eines großen jüdischen Ritualbades und eines späteren römischen Bades mit Hypokaustanlage.

26 Raby, In Vitro Veritas 170-173. – Engle, Glassmaking 62-63. Andere Forscher (darunter M. Ben-Dov) betrachten das Gebäude II als die Residenz der Achmas. Vgl. Ben-Dov, Omayyad Structures 43.

27 B. Mazar, First Season 20. – B. Mazar, Berg des Herrn 244-245.



Abb. 5 Heutige Umgestaltung des Palastes II. In Hintergrund die Aqsa-Moschee.

Tahtā (Region Asyūt) gefundenen Papyri stammen aus den Jahren 698 bis 722. Sie wurden in arabischer, griechischer und koptischer Sprache geschrieben; die Jerusalem betreffenden Stellen befinden sich in den griechischen Papyri²⁸. In den Papyri werden Arbeitskräfte genannt, die zu Bauarbeiten nach Jerusalem geschickt wurden. In diesem Zusammenhang wird achtmal von Palastgebäuden gesprochen, davon viermal von einer αὐλή τοῦ Ἀμιραλουμνι. Mit einer einzigen Ausnahme wird diese αὐλή im Zusammenhang mit einer μασγίδα genannt, deshalb kann man sie mit dem größten der besprochenen Paläste (= Gebäude II) in Zusammenhang bringen. Die erwähnte μασγίδα kann somit als die al-Aqṣā-Moschee betrachtet werden²⁹. Die Aphrodito-Papyri bieten eine weitere Bestätigung für die Verbindung der besprochenen Palastbauten mit dem Ḥaram bzw. konkret mit der al-Aqṣā-Moschee.

Das Areal südlich des Tempelberges war in der Antike (bis 70 n. Chr.) vorrangig mit der jüdischen Pilgerfahrt verbunden, denn von hier stiegen die jüdischen Pilger zum Tempelberg empor. Nach einer langen Zwischenzeit von etwa sechs Jahrhunderten, in denen das Areal zwar weiterhin bebaut wurde, jedoch anderen Zwecken diente, spielte es eine prominente Rolle wieder unter den Umayyaden. Die an dieser Stelle gebauten prächtigen Gebäude standen in direktem Zusammenhang mit dem Ḥaram und den dort befindlichen Sakralbauten: der al-Aqṣā-Moschee und dem Felsendom. Nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber wurde die Stadt nach Mekka und Medina zu einem der wichtigsten Pilgerorte des Islam. Einige arabische Quellen behaupten sogar, ‘Abd al-Malik hätte den Felsendom errichten lassen, um ein umayyadisches Gegengewicht zur Pilgerfahrt nach Mekka zu

28 Ausgabe: Bell, Aphrodito Papyri. Deutsche Übersetzung der Texte, die sich auf Jerusalem beziehen: Kūchler, Moschee.

29 Kūchler, Aphrodito-Papyri 125-126. Deutsche Übersetzung der Jerusalem betreffenden Papyri 128-143. Elad, Medieval Jerusalem 26. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 6 (mit Hinweis, dass die Papyri den Felsendom nicht erwähnen). 8.

30 Diese Ereignisse hängen mit dem Krieg zwischen dem Kalifen ‘Abd al-Malik und seinem Rivalen und Gegenkalifen ‘Abdallāh b. az-Zubayr zusammen, der sich zeitweise Mekka bemächtigte. Die ausführlichste Nachricht über den Versuch,

die wichtigste muslimische Pilgerfahrt nach Jerusalem abzulenken, findet man im historischen Werk »Mir’āt az-zamān« des in Bagdad im 13. Jahrhundert lebenden Gelehrten Sibṭ b. al-Ġawzī. Ibn az-Zubayr soll ‘Abd al-Malik gehindert haben, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, was diesen veranlasste, als Ersatz für die Ka’ba den Felsendom zu bauen und auf diese Weise die muslimischen Pilger statt nach Mekka nach Jerusalem zu lenken. Die Problematik wird ausführlich behandelt in: Drbal, Pilgerfahrt (mit Hinweisen auf weiterführende Literatur).



Abb. 6 Der heutige Zustand des Hulda-Tores, das später durch einen Turmbau aus fatimidischer, kreuzfahrerzeitlicher und aijubidischer Periode zugedeckt wurde. Im Hintergrund wieder die Aqsa-Moschee.

schaffen und Jerusalem damit zur wichtigsten Pilgerstätte des Islams zu machen³⁰. Sibṭ b. al-Ġawzī erwähnt die im Felsendom vollzogene Rituale, die sonst nur in Mekka belegt sind: die siebenmalige Umkreisung (arab. ṭawāf) um den Felsen und die Feier des höchsten islamischen Opferfestes am Felsendom, das den Höhepunkt der Pilgerfahrt nach Jerusalem darstellte³¹.

Auf den Türsturz des Hulda-Tores (**Abb. 6**) wurde in umayyadischer Zeit ein reich verzierter Blendbogen appliziert, was diesen Eingang zum Ḥaram speziell auszeichnete. Er war nämlich nicht nur der Haupteingang, sondern wird auch als das Tor interpretiert, durch welches der Prophet Mohammed während seiner mystischen Nachtreise den Tempelplatz betrat³². Auch unter den Umayyaden wurde also das Plateau von hier betreten. Im Unterschied zur Zeit der massenhaften jüdischen Pilgerfahrt vor 70 n. Chr., als das Areal eine freie Stätte mit für die Pilger bestimmten Ritualbädern war, wurde es nun mit den erwähnten Prachtbauten bebaut. Auch wenn ihre Zweckbestimmung von den Forschern bis heute nicht

eindeutig festgelegt werden konnte, kann ihr enger Zusammenhang mit dem Ḥaram als sicher gelten. Somit ist meiner Ansicht nach eine zumindest teilweise Nutzung durch die vielen muslimischen Pilger, die nach Jerusalem kamen, als sehr wahrscheinlich zu betrachten. Vermutlich hatten jedoch diese Gebäude mehrere Funktionen.

Obwohl das Areal nun zum Zentrum der muslimischen Präsenz in Jerusalem gehörte, darf dies uns nicht zur Schlussfolgerung führen, es hätte jetzt statt den jüdischen nur den muslimischen Pilgern gedient. Denn aus dem Madrich Jeruschalajim wissen wir, dass es weiterhin (bzw. nun wieder) auch von jüdischen Pilgern betreten wurde. In diesem Zusammenhang kann auf die ins 6. und 7. Jahrhundert datierten hexagonalen Pilgerflaschen verwiesen werden, deren Auffindungsort zwar meistens unbekannt ist, die jedoch mit gutem Grund mit Jerusalem in Zusammenhang gebracht werden. Sie zeichnen sich durch dieselbe Glas- und Farbstruktur, die Intaglio-Technik und hohle Henkel aus, was darauf hinweist, dass sie in derselben Werkstatt hergestellt wurden³³. Die –

31 Elad, *History and Topography* 56-62.

32 Küchler, *Jerusalem* 232-233.

33 Barag, *Pilgrim Vessels* 62. – Raby, *In Vitro Veritas* 139. 158.

nicht eindeutig festlegbaren – Motive werden von Julian Raby nicht nur als jüdisch und christlich betrachtet, sondern auch mit den muslimischen Pilgern, konkret mit dem Bau des Felsendoms und der südlich und südwestlich des Tempelberges gelegenen Paläste in Verbindung gebracht³⁴.

Das noch vor 50 Jahren archäologisch kaum bekannte Areal hatte somit eine Schlüsselrolle, was das Betreten des Nordosthügels betraf, und zwar zu ganz unterschiedlichen Zeiten. Bezüglich der jüdischen Pilgerfahrt diente es nahezu ausschliesslich den jüdischen Pilgern. Seine Benutzung un-

ter den Umayyaden war vielschichtiger: Auf der einen Seite wurde es weiterhin von den jüdischen Pilgern betreten, jedoch nicht mehr als Versammlungstätte vor dem Betreten des Tempelberges, sondern als einer der Orte, die von den Juden (denen der Zugang zum Nordosthügel nun versperrt war) in Jerusalem während der Pilgerfahrt aufgesucht wurden. Die Existenz der in dieser Zeit errichteten Gebäude weist auf eine enge Verknüpfung mit dem Ḥaram hin, was eine Nutzung unter anderem durch die unzähligen muslimischen Pilger plausibel macht; ihre Funktion war jedoch sicher deutlich breiter.

Literatur

- Avni, Transition: G. Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine* (Oxford 2014).
- Bell, Aphrodito Papyri: H. I. Bell, *The Aphrodito Papyri* (London 1910).
- Barag, Pilgrim Vessels: D. Barag, *Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem*. *Journal of Glass Studies* 12, 1970, 35-63.
- Ben-Dov, Ancient Jerusalem: M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York 1985).
- Ben-Dov, Omayyad Structures: M. Ben-Dov, *The Omayyad Structures Near the Temple Mount*. In: B. Mazar / M. Ben-Dov, *The Excavations in the Old City of Jerusalem Near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970* (Jerusalem 1971) 37-44.
- Busse, Temple of Jerusalem: H. Busse, *The Temple of Jerusalem and its Restitution by 'Abd al-Malik b. Marwan*. *Jewish Art* 23-24, 1997-1998, 23-33.
- Dalman, Heiliger Felsen: G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der Heilige Felsen von Jerusalem* (Leipzig 1912).
- Drbal, Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.-8. Jahrhundert). *Paganen, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten. Byzanz zwischen Orient und Okzident* 10 (Mainz 2018).
- Drijvers, Barsauma, Eudocia: J. W. Drijvers, *Barsauma, Eudocia and the Temple Mount: Some Observations*. www.academia.edu/14487884/Barsauma_Eudocia_and_the_Temple_Mount_Some_Observations (4.6.2016).
- Elad, History and Topography: A. Elad, *The History and Topography of Jerusalem During the Early Islamic Period: The Historical Value of Faḍā'il al-Quds Literature: A Reconsideration*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14, 1991, 41-70.
- Elad, Medieval Jerusalem: A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden 1995).
- Eliav, God's Mountain: Y. Eliav, *the Temple Mount in Time, Place and Memory* (Baltimore MD 2005).
- Eliav, Hadrian's Action: Y. Eliav, *Hadrian's Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio and Xiphilini Manus*. *Jewish Studies Quarterly* 4, 1997, 125-144.
- Engle, Glassmaking: A. Engle, *1,000 Years of Glassmaking in Ancient Jerusalem* (Jerusalem 1984).
- Flusin, Esplanade du Temple: B. Flusin, *L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux recits byzantins*. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem I* (Oxford 1992) 17-31.
- Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem: K. Galor / H. Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans* (New Haven, London 2013).
- Grabar, Dome of the Rock: O. Grabar, *The Dome of the Rock* (London 2006).
- Grabar, Umayyad Dome of the Rock: O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*. *Ars Orientalis* 3, 1959, 33-62.
- Hamilton, Aqsa Mosque: R. W. Hamilton, *The Structural History of the Aqsa Mosque* (London 1949).
- Kaplony, Ḥaram of Jerusalem: A. Kaplony, *The Ḥaram of Jerusalem, 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power* (Stuttgart 2002).
- Kretschmar, Festkalender: G. Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altchristlicher Zeit*. In: H. Busse / G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altchristlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden 1987) 29-119.
- Küchler, Jerusalem: M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (Göttingen 2014).
- Moschee: M. Küchler, *Moschee und Kalifenpaläste nach den Aphrodito-Papyri*. *ZDPV* 107, 1991, 120-143.
- Levine, Jerusalem: L. I. Levine, *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 BCE-70 CE)* (Philadelphia 2002).
- Mazar, Berg des Herrn: B. Mazar, *Der Berg des Herrn: neue Ausgrabungen in Jerusalem* (Bergisch Gladbach 1979).
- First Season: B. Mazar, *Excavations in the Old City of Jerusalem. Preliminary Report of the First Season 1968* (Jerusalem 1969).
- Mazar, Second and Third Seasons: B. Mazar, *The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970*. In: M. Ben-Dov (Hrsg.), *The Omayyad Structures near the Temple Mount* (Jerusalem 1971).

34 Raby, *In Vitro Veritas* 170-183.

- Nau, Deux épisodes: F. Nau, Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438), d'après la vie de Baršauma le syrien. *Revue des études juives* 83, 1927, 184-202.
- Raby, In Vitro Veritas: J. Raby, In Vitro Veritas. Glass Pilgrim Vessels from 7th-Century Jerusalem. In: J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam* (Oxford 1999) 113-190.
- Reich/Avni/Winter, Archaeological Park: R. Reich / G. Avni / T. Winter, *The Jerusalem Archaeological Park* (Jerusalem 1999).
- Rosen-Ayalon, Islamic Monuments: M. Rosen-Ayalon, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf* (Jerusalem 1989).
- Schmidt, Heiliger Fels: H. Schmidt, *Der Heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie* (Tübingen 1933).
- Shani, Iconography: R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*. *JSAI* 23, 1999, 158-207.
- Stemberger, Juden und Christen: G. Stemberger, *Juden und Christen im »Heiligen Land«*. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987).
- Stern, Mosquée: H. Stern, *Recherches sur la Mosquée al-Aqṣā et sur ses mosaïques*. *Ars Orientalis* 5 (1963) 27-47.
- Tsafir, Pilgrimage: Y. Tsafir, *Jewish Pilgrimage in the Roman and Byzantine Periods*. *JbAC Suppl.* 20/1, 1995, 369-376.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Haram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels und in frühislamischer Zeit

Der Tempelberg wurde insbesondere am Ende der Periode des Zweiten Tempels (bis 70 n. Chr.) zum Ziel von vielen jüdischen Pilgern. Mehr als 600 Jahre nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entstand auf dem Tempelplateau, das nun als Ḥaram bezeichnet wurde, der Felsendom und die al-Aqṣā-Moschee; beide Bauten wurden von islamischen Pilgern aufgesucht. Der Beitrag geht kurz auf die Transformation des Tempelberges in frühumayyadischer Zeit ein, sein Hauptaugenmerk gilt jedoch dem südlich und südwestlich liegenden Areal, das in den letzten fünfzig Jahren von israelischen Archäologen vorzüglich ausgegraben wurde. Es konnte archäologisch bewiesen werden, dass sich hier die jüdischen Pilger versammelten, bevor sie zum Tempelplateau hinaufgingen. Es gibt jedoch Hinweise, dass das Areal auch unter den Umayyaden den Pilgern diente; es wurden hier monumentale Bauten errichtet (manchmal als Paläste bezeichnet), die vermutlich auch zur Unterkunft von wohlhabenden muslimischen Pilgern bestimmt waren.

The Sacral Topography of the Area South of the Temple Mount or the Haram of Jerusalem in the Periods of the Second Temple and the Early Islamic Era

The Temple Mount became the destination of many Jewish pilgrims, especially at the end of the period of the Second Temple (up to AD 70). More than 600 years after the destruction of the Jewish temple, the Dome of the Rock and the al-Aqṣā Mosque were built on the temple plateau, which then became known as the Ḥaram; Islamic pilgrims visited both edifices. This article briefly discusses the transformation of the Temple Mount in the early Umayyad period, but its primary focus is on the area lying to the south and southwest, which has been superbly excavated by Israeli archaeologists

in the last fifty years. It could be proven archaeologically that the Jewish pilgrims gathered here before they went up to the temple plateau. However, there is evidence that the area also served pilgrims under the Umayyads; monumental buildings were erected here (sometimes referred to as palaces), which were probably also intended for the accommodation of wealthy Muslim pilgrims.

La topographie sacrée de la zone située au sud du mont du Temple, respectivement du Haram de Jérusalem durant la période du deuxième Temple et au début de l'époque musulmane

Le mont du Temple devint une destination fréquentée par beaucoup de pèlerins juifs surtout vers la fin de la période du Second Temple (jusqu'à 70 ap. J.-C.). Plus de 600 ans après la destruction du temple juif, le Dôme du Rocher et la mosquée al-Aqṣā sont érigés sur l'esplanade du Temple, désignée aujourd'hui sous le nom de Ḥaram. Les deux édifices furent fréquentés par les pèlerins musulmans. Cet article, qui aborde brièvement la transformation du mont du Temple au début de la période omeyyade, se concentre sur la zone située au sud et sud-ouest, très bien fouillée ces 50 dernières années par les archéologues israéliens. Les fouilles ont pu démontrer que c'est ici que se rassemblaient les pèlerins juifs avant de monter au temple. Certains indices suggèrent que cette zone fut aussi utilisée par les pèlerins à l'époque omeyyade. Des constructions monumentales y furent dressées (parfois considérées comme des palais) qui devaient probablement abriter les pèlerins musulmans aisés.

Heilpilgern in den Nordwest-Provinzen des Römischen Reiches – Grundlage christlichen Pilgerns im Mittelalter?

Einführung und Definition

Pilgern¹ in den gallischen und germanischen Provinzen rückt in den letzten Jahren verstärkt in den Fokus der Forschung². Es wird als zielgerichtete Reise zu einem sakralen Ort verstanden³. Nach einer Darstellung des Heilpilgers⁴ in den Nordwest-Provinzen des Römischen Reiches wird im Folgenden untersucht, inwiefern es die Grundlage bildete für einige christliche Pilgerziele des Mittelalters. Religiöse Beweggründe für längere Reisen in der Antike werden bezüglich der Antike in der deutschen Forschung kontrovers diskutiert⁵. Einige Beispiele des Reisens zur Römerzeit können jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit als religiös motiviert gedeutet werden. Derartige Reiseziele sind oft schwer zu unterscheiden von solchen, die aus ökonomischen, politischen oder sozialen Motiven besucht wurden. Ein heute häufig angenommener Gegensatz zwischen profanen und sakralen Beweggründen existierte nach Wiegels nicht vor der Christianisierung⁶. Im Gegenteil: Das pagane Pilgern war häufig Bestandteil anderer Motivationen zu reisen.

Wichtige bauliche Bestandteile von paganen römischen Pilgerheiligtümern sind neben den Tempeln die großen Versammlungsplätze, ferner Theater, Herbergen und häufig Thermen. Zwischen diesen Bauten liegen nicht selten Sichtachsen vor, wie in Sanxay (départ. Vienne) zwischen Tempel, Thermen und Theater. Dazwischen befanden sich die Herbergen (Abb. 1). Eine gewisse religiöse Bedeutung kann Theatern aufgrund darin befindlicher Weihungen und kultischen Aufführungen nicht abgesprochen werden⁷.

Die Reise zu Quellheiligtümern mit assoziierten Heilthermen ist im mediterranen Bereich in der Antike vielfach belegt⁸. Auch in Gallien und Germanien ist eine zumindest teilweise religiös motivierte Reise zu diesen Quellheiligtümern durch bekannte Grundrisse (Pilgerherbergen, s.o.), Inschriften sowie Funde fassbar. Quellen, im Besonderen Quellen bedeutender Flüsse, starke oder warme Quellen, betrachtete man, ähnlich wie Bäume, Höhlen und Flüsse⁹ als heilig¹⁰. Neben numinosen Aspekten, wie dem unvermittelt lebendig aus den Tiefen der Erde Hervorsprudeln, hatte dies den einfachen Grund, dass mit einer Sakralisierung eine Reinhaltung verbunden war, die allen Nutzern zu Gute kam¹¹. Die Heiligtümer an Quellen sollen im Hinblick auf das Pilgerwesen beispielhaft unter den verschiedenen Heiligtümern, die sich durch ihre natürliche Situation hervorheben, untersucht werden. Die enge räumliche Verbindung von Thermalbädern mit den großen Heiligtümern spricht für eine Durchdringung mit religiösen Motiven. Merklich wird diese starke Assoziation beispielsweise an der Grabinschrift der *Blandina Martiola*, in der ihr Ehemann bedauert, dass er nicht mehr mit ihr bei Apollo baden kann¹² (Abb. 2). Die Weihealtäre als häufig einzig fassbare individuelle Willensbekundung sind eindeutig religiös motiviert. Die Durchdringung von gesundheitlicher Heilung und religiöser Kultausübung äußert sich deutlich durch die Weiheinschriften, die im Rahmen von Gelübden gesetzt wurden. Unter diesen stehen nämlich mengenmäßig jene an erster Stelle, die im Zuge von Genesungswünschen oder als Dank für die Heilung gesetzt wurden¹³.

1 Ich möchte der Projektleiterin bzw. Koordinatorin des Pilger-Projekts und Organisatorin der Konferenz, Despoina Ariantzi danken. Ich bedanke mich gleichfalls bei der ehemaligen Projektleiterin und Koordinatorin Ina Eichner und Markus Scholz für ihre Unterstützung. Für sprachliche Korrekturen bedanke ich mich bei Astrid Urbank, für willkommene kritische Anmerkungen Sebastian Ristow und dem anonymen Reviewer. Die Untersuchungen zum Thema »Die Wurzeln des Pilgerwesens im Nordwesten des Römischen Reiches (Teil 1)« sind ein Beitrag der Abteilung Römerzeit des RGZM des von der Leibniz-Gemeinschaft finanzierten Projekts »Für Seelenheil und Lebensglück: Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln«. Dieses Projekt wird am RGZM als Teil des Forschungsfelds 3 »Kulturelle und soziale Praktiken« sowie des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz »Byzanz zwischen Orient und Okzident« durchgeführt.
2 Kiernan, Pilgrimage. – Grünewald, Pilgrimage.
3 Zu verschiedenen Varianten des Pilgers Elsner/Rutherford, Introduction 12-30.

4 Ein englischsprachiger Beitrag (Grünewald, Pilgrimage) befasst sich detaillierter mit dem Pilgern zu Orten des persönlichen Heils.
5 Längere religiös begründete Reisen oder Kurreisen werden bei Kakoschke, Ortsfremde 500. 506-508 und Wierschowski, Mobilität 257. 272 nicht thematisiert.
6 Wiegels, Zentralität 39.
7 Kiernan, Pilgrimage 90. – Grünewald, Pilgrimage mit weiterer Literatur.
8 Muthmann, Mutter 25-55. – Köhler, Aachen 209-212.
9 Sen. epist. 41, 3.
10 Serv. Aen. 7, 84.
11 Krutzler, Kult 80-81.
12 CIL 13, 1983. – Wierschowski, Fremde 334-335.
13 Ehmig, Pro 301-302.

[Die Abbildung ist aus urheberrechtlichen Gründen nicht online.]

Ein Vergleich des Pilgerns zu Orten kaiserlichen Kults mit dem Pilgern zu den in diesem Beitrag näher behandelten Orten des Heils kann aufgrund der gebotenen Kürze an dieser Stelle nicht geleistet werden.

Verehrte Götter

Bestimmte Götter wie Apollo¹⁴ und Sirona, Borvo und Damona, Nerio, Sequana, Sul, Coventina, Salus und verschiedene Nymphen sind mit diesen Quellheiligtümern assoziiert. An den Quellen der großen Flüsse wurden die betreffenden Gewässergottheiten verehrt, zu denken wäre hier an Matrona (Marne), Icauni (Yonne) und im Besonderen Sequana an den Seine-Quellen¹⁵. Teils werden auch weitere Götter wie Isis¹⁶, Lenus Mars und Ancamna (Trier), Vercana und Meduna (Bad Bertrich, Lkr. Cochem-Zell), Boudina und Alauna (Pantenburg, Lkr. Bernkastel-Wittlich)¹⁷, Comedovae (Aix-les-Bains, dép. Savoie)¹⁸, Ianuaria (Beire-le-Châtel, dép. Côte-d'Or)¹⁹ sowie Divona (Bordeaux, dép. Gironde²⁰ und eponym in Divonnes-Bains, dép. Ain²¹) mit Quellen verbunden.

Pilgern über weite Strecken oder kleinräumige Mobilität?

Ob die Pilger aus der nahen Umgebung kamen oder weite Entfernungen zurücklegten, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Nach Andreas Kakoschke habe es zumindest in den germanischen Provinzen nur kleinräumige Mobilitätsbewegungen zu den Heilquellen gegeben²², während Lothar Wierschowski nur wirtschaftliche Motive für das Reisen in Gallien diskutiert²³. Die dortigen kurativen Heiligtümer hätten nach Bourgeois im Wesentlichen eine Rolle für die Einheimischen gespielt²⁴. Im Folgenden soll herausgestellt werden, dass für die Heiligtümer mit Heilquellen bisweilen ein größeres Einzugsgebiet angenommen werden kann, welches über die Grenzen einzelner *civitates* teilweise deutlich hinausging: Das Phänomen des Pilgerns existierte in der paganen Antike auch nördlich der Alpen. Auch wenn keine Pilger aus germanischen Provinzen in Heiligtümern anderer Provinzen fassbar sind²⁵ und nur wenige von außerhalb der jeweiligen Provinz nachgewiesen wurden, kann eine Mobilität von ca. 100 km langen Reisen zu Heilthermen mehrfach angenommen werden, wie im Folgenden dargestellt wird.

14 Zu den verschiedenen Beinamen und ihrer Verbreitung: Beck, *Goddesses* 451. – Eingartner/Eschbaumer/Weber, *Faimingen* 127-134. – Grünwald, *Pilgrimage*.

15 Deyts, *Peuple*. – Weitere weibliche Flussgöttinnen siehe Beck, *Goddesses* 365-403.

16 Schaub, *Tempel* 265-266.

17 Künzl, *Thermen* 127. – Weitere weibliche Quellgöttinnen siehe Beck, *Goddesses* 404-462.

18 Beck, *Goddesses* 512.

19 CIL 13, 5619. – Aldhouse-Green, *Pilgrims* 92.

20 Auson., *ordo urbium nobilium* 20,170. Vgl. Hofeneder, *Religion* 3, 290-291.

21 Beck, *Goddesses* 344.

22 Kakoschke, *Ortsfremde* 505-508 meint damit Bewegungen von in der Regel unter 50 km. Er nimmt an, dass die Kurgäste fernerer Herkunftsorte aus anderen, z. B. beruflichen Gründen ohnehin nahe der betreffenden Orte weilten, da eine Anzahl von Besuchern sicher aus dem näheren Umfeld kam.

23 Wierschowski, *Mobilität* 257. 272.

24 Bourgeois, *Divona* 236 betont, dass von 520 nur 20 Dedikanten nicht aus Gallien kommen und es sich um einen indigenen Kult für Einheimische handelt. Mit Sicherheit dürften die meisten Besucher aus Gallien stammen, jedoch ist die Anzahl von 20 belegten Fernreisen bei der sehr hohen Dunkelziffer des eigentlichen Startortes der Reisen nicht als gering einzuschätzen.

25 Kakoschke, *Germanen* 202.

Hinweise aufgrund der *Tabula Peutingeriana*

Heilbäder, die häufig in enger Verbindung mit großen Tempelanlagen stehen, sind auf der *Tabula Peutingeriana* besonders groß aufgezeigt²⁶. Die Darstellung ist eine mittelalterliche Kopie einer Straßenkarte des gesamten Römischen Reiches aus der Zeit um 300, die auf älteren Vorläufern basiert. Auf der Karte sind die Heilbäder (**Abb. 3**) durch einen rechteckigen Bau mit einem häufig charakteristisch blauen Innenhof stärker hervorgehoben als *Coloniae* oder Legionslager²⁷. Allein dies unterstreicht, dass ein Besuch der Quellen bei Fernreisen für die Nutzer dieser Karte oder eines ihrer Urbilder²⁸ wichtig gewesen sein müsste. Auf der Karte sind im gesamten Reich insgesamt 52 dieser Symbole mit einem großen Reichtum an Varianten dargestellt, bezeichnenderweise tragen davon allein 28 einen Namen mit *Aquae*, z. B. *Aquae Segestae* oder *Aquae Calidae*. Im Bereich von Gallien und Germanien weisen folgende Orte dieses Symbol auf: *Praetorium Agrippinae/Valkenburg* (Provinz Limburg/NL), *Andesina/Grand* (dép. Vosges), *Aquis Segeste/Sceaux-du-Gâtinais* (dép. Loiret), *Aquis Nisincii/Saint-Honoré-les-Bains* (dép. Nièvre), *Aquae Bormonis/Bourbon-Lancy* (dép. Saône-et-Loire), *Aquis Calidis/Vichy* (dép. Allier), *Aquis Segete/Moingt-Montbrison* (dép. Loire), *Aquae Sextiae/Aix-en-Provence* (dép. Bouches-du-Rhône), *Aquis Convenarum/Bagnères-de-Bigorre* (dép. Hautes-Pyrénées, alle F)²⁹. Gesicherte Quellheiligtümer finden sich unter diesen Orten beispielsweise in *Sceaux-du-Gâtinais*³⁰, *Bourbon-Lancy*³¹, *Vichy*³² und *Grand*³³. Meist handelt es sich dabei noch heute um wichtige Thermalbäder wie *Bagnères-de-Bigorre*, *Bourbon-Lancy*, *Saint-Honoré-les-Bains*, *Valkenburg* und *Vichy*. Neben dem Symbol auf der *Peutingerkarte* ist beispielsweise bei *Andesina* (**Abb. 3**) der archäologische Befund ausschlaggebend für die Ansprache als Heilbad. Dominiert wird *Grand* von dem zentralen Tempelbereich mit den Heilquellen. Das später zum Amphitheater ergänzte Theater von *Grand* fasst über 17 000 Personen und damit deutlich mehr als in dieser antiken Ansiedlung jemals zur selben Zeit gelebt haben. Mit Sicherheit diente es als Versammlungsort für Pilger aus nicht nur der näheren Umgebung. Die besondere Bedeutung des Heiligtums von *Grand* zeigt sich auch durch den Besuch von Konstantin dem Großen im Jahr 310³⁴.

Epigraphische Hinweise

Über die Nennungen auf der *Peutingerkarte* hinausgehend gibt es nördlich der Alpen weitere bedeutende Heiligtümer



Abb. 2 Grabinschrift der Blandina Martiola. Ihr Ehemann bedauert, dass er nicht mehr mit ihr, dem unschuldigen Mädchen bei Apollo baden kann – in Apol(l)inis/lavari. – (Foto C. Thioc / J.-M. Degueule, musée gallo-romain de Lyon).

an Thermalbädern. Ein wichtiges Indiz für auch religiös motivierte längere Reisen zu diesen Orten geben hierbei Weihungen von Personen mit einer entfernteren Herkunft (**Abb. 4**).

Selbstverständlich ist gemäß den üblichen formalisierten Abfassungen bei keiner der Weiheinschriften explizit die Herkunft des Reisenden als Ausgangspunkt der Reise sowie der Aufstellungs- respektive Fundort als Ziel der Reise benannt. Möglich wäre auch eine Weihung durch eine im jeweiligen Thermalort wohnende Person, die nur ursprünglich eine fremde Herkunft aufweist, die sie jedoch noch auf dem Stein erwähnt. Aufgrund des hohen Anteils der Weihungen von Fremden an diesen Orten, halte ich dies im Einzelfall (s. u.) für möglich, als generelle Erklärung jedoch für unwahrscheinlich. Ferner könnte es sein, dass die Personen nur Station in den Quellheiligtümern machten. Diese Erklärungsmöglichkeit tritt zumindest dann deutlich zurück, wenn die Orte im Gegensatz

26 Allen, *Spas* 403-416. – Talbert, *Rome* 118.

27 Bemerkenswert ist, dass die großen Thermalbäder der Legionen der Rheinprovinzen ausgenommen sind. Dies spricht für einen zivilen Kontext der Kartennutzer.

28 Zur langen Genese der Karte seit hellenistischer Zeit Rathmann, *Perspektiven* 98-100.

29 Eine anschauliche Umsetzung der *Peutingerkarte* auf heutige Karten findet sich unter www.omnesviae.org. – Die Bedeutung von *Aquae Sextiae* ergibt sich nach Plin., nat. 31, 4 aufgrund der Gewässer. Vgl. Hofeneder, *Religion* 2, 401.

30 Beck, *Goddesses* 317-320.

31 Beck, *Goddesses* 429-431.

32 Mitton, *Sanctuaires* 28. 58-59. 63.

33 Bertaux, *Pèlerinages*. – Dechezleprêtre, *Traces*.

34 Hofeneder, *Religion* 3, 225-230.



Abb. 3 Die Tabula Peutingeriana mit einem Ausschnitt aus Segment 3. Am oberen Rand der Karte ist das Legionslager Bonn und Coloniae wie Xanten und Köln (zugleich Provinzhauptstadt) durch zwei zusammenhängende Häuschen dargestellt. Die Heilbäder sind hingegen deutlich größer symbolisiert. In diesem Bildausschnitt finden sich von links nach rechts: Aquis Bormonis, Aquis Nisincii, Aquis Segeste, Andesina, Aquis Sestis. – (Nach Miller, Weltkarte Segment 3).

zu beispielsweise den Straßenheiligtümern eher entfernt von Wirtschaftszentren und dem Fernstraßennetz sind. Daher vermute ich, dass diese Heiligtümer und Thermalbäder ein eigenständiges (Zwischen-)Ziel auch während größerer Reisen darstellten. Über die exakten jeweiligen Reiserouten ist anhand der betrachteten Inschriften wenig zu eruieren. Daher wurde auf der Kartierung nur eine Luftlinie eingetragen (Abb. 4). Es ist jedoch von einer Nutzung des gut ausgebauten römischen Straßennetzes auszugehen.

Ein besonderer Bezug von Heiligtümern an Thermalquellen und Kurbädern zu Militärlagern in den Provinzen am Rhein wurde bereits von Nuber herausgestellt und soll im Folgenden illustriert werden³⁵. Bemerkenswerterweise fehlen die großen Thermalbäder der Legionen der Rheinprovinzen – wie beispielsweise Aachen – auf der Peutingerkarte³⁶ (vgl. Abb. 3) Wahrscheinlich ist dies ein weiterer – bisher

möglicherweise unberücksichtigter – Hinweis für einen anderen primären (militärischen) Nutzerkreis als bei den zivilen Heilthermen in Gallien. Ältere sowie neu veröffentlichte Inschriften belegen mehrfach eine Herkunft der Weihenden aus größerer Distanz. Die heißen Quellen Obergermaniens weisen mit Aquae Mattiacorum/Wiesbaden (ca. 67°C warm) nahe Mainz und Aquae Helveticae/Baden (47-48°C) 8,8 km entfernt von Windisch (Kanton Aargau/CH) eine räumliche Nähe zu den jeweiligen Legionslagern auf³⁷. In Wiesbaden weihte Porcia Rufiniana, die Tochter des Legionskommandanten der Mainzer 22. Legion der Diana Mattiaca eine Skulptur zum Dank³⁸. Für den Zenturio L. Marinus Marinianus, der Apollo Toutiorix einen Stein weihte, wird bisher weniger eine individuelle Pilgerfahrt vom sonstigen Legionsstandort Le'ün (E) angenommen, als vielmehr die Präsenz einer Abordnung der 7. Legion an die nahe Wiesbaden gelegene Reichsgrenze

35 Nuber, Schwefelwasserthermen 65.

36 Das Fehlen der betreffenden Orte kann nicht allein mit der spätantiken Zeitstellung und dem Wegfall der rechtsrheinischen Gebiete begründet werden, da beispielsweise das linksrheinische Aachen nicht kartiert ist und rechtsrheinische Orte wie Köngen (Lkr. Esslingen), Rottenburg (Lkr. Tübingen), Rottweil und Thei-

lenhofen (Lkr. Weißenburg-Gunzenhausen, alle D) weiterhin dargestellt werden.

37 Künzl, Thermen 90. – Nuber, Schwefelwasserthermen 65.

38 Künzl, Thermen 144. 149.

Abb. 4 Beispiele von Reisen zu Orten mit (Heil-)Quellen und Heiligtümern auf der Basis ausgewählter Inschriften. Der Herkunftsort (schwarzes Strichmännchen) und die Herkunftsregion (graues Strichmännchen) des Weihenden wird als wahrscheinlicher Beginn der Reise angenommen, der Fundort der Inschrift als Ziel. – (Graphik V. Kasühlke, RGZM).



während des Germanenkrieges 232³⁹. Die heißen mattiakischen Quellen sind durch die Beschreibung des Plinius⁴⁰ bekannt, während Baden (CH) von Tacitus⁴¹ wegen seiner schönen Lage und der Vorteile seiner Heilquelle als stark besuchter Ort gerühmt wurde.

Anhand der Inschriften lassen sich auch bei den entfernteren Thermalquellen Bezüge zum Militär finden. So belegen Inschriften in Aquae/Baden-Baden (ca. 70 °C) den Besuch von Legionären u. a. aus dem etwa 50 km entfernten Straßburg. Ferner sind in Baden-Baden ortsfremde Zivilisten bekannt: ein Mediomatriker und ein Treverer, dessen *civitas* über 100 km entfernt war, könnten zu Kurzwecken hier gewesen sein. Bemerkenswert ist ferner die Inschrift des Kölner L. Aemilius Crescens, der als Legionär in der *legio XIV* diente. Offenbar verstarb der Mann während einer Kur, eine Anreise seiner Brüder zur Bestattung kann nach der Grabinschrift vermutet werden⁴².

In Aachen sind aus römischer Zeit ein sakraler Bezirk mit Tempeln zwischen zwei großen Heilbädern sowie Pilgerher-

bergen archäologisch belegt⁴³. Die Indizien für ein Theater liegen vor, harren aber einer näheren Aufarbeitung⁴⁴. Die heutige Temperatur der Aachener Kaiserquelle beträgt 52 °C, die der Quelle im nahen Aachen-Burtscheid 70-75 °C. Damit handelt es sich um die heißeste deutsche Quelle⁴⁵. Nicht nur aus den nahen Legionslagern von Bonn und Köln, sondern auch aus Xanten (über 100 km Entfernung), Nijmegen (NL, über 130 km)⁴⁶ und nach einer unlängst publizierten Inschrift Chester (GB, über 770 km) stammen die Aachener Kurgäste bzw. Pilger. Die Weihe- bzw. Bauinschrift der Iulia Tiberina aus Chester für die Tempel an Mater Deum und Isis ist besonders bemerkenswert, da man davon ausgehen kann, dass sie die Aachener Thermen den britannischen Heilquellen in Aquae Sulis vorzog. Vielleicht geschah dies aufgrund eines bestimmten Leidens, das eher in Aachen geheilt werden konnte oder einer möglichen Kenntnis der Region. Hierfür spricht, dass ihr Gatte, Zenturio in der 20. Legion, vormals im Rheinland diente⁴⁷. Im Umfeld der mit den Legionen assoziierten Aachener Quellheiligtümer befinden sich weitere, wie Aachen-

39 CIL 13, 7564. – Czysz, Wiesbaden 64. – Becker/Klein, Inscriptiones 519.

40 Plin. nat. 31, 17.

41 Tac. hist. 1, 67.

42 CIL 13, 6304. – Kakoschke, Ortsfremde 482 Anm. 2453.

43 Schaub, Neubewertung 161-180.

44 Schaub, Neubewertung 181-183.

45 Köhler, Aachen 242.

46 Galsterer, Aachen.

47 Schaub, Altfund 131. – Schaub, Tempel 263.

Burtscheid und Heilstein bei Simmerath-Einruhr (Städtereion Aachen). Im Letzteren weihte der Bataver Maddgarisianus⁴⁸, dessen *civitas*-Hauptort Ulpia Noviomagus Batavorum/Nijmegen immerhin über 150 km entfernt ist. In Aachen-Burtscheid weihte der aus ähnlicher Distanz stammende Lagerpräfekt der 9. Legion aus Nijmegen einen Altar an Apollo⁴⁹. In den Aachener Thermalbädern ist eine militärische Komponente zudem durch Ziegelstempel der Xantener Legionen belegt, außerdem durch ein vermutetes Baulager⁵⁰.

Darüber hinaus wird auch in benachbarten Provinzen ein Bezug von Militärstandorten zu Thermalbädern angenommen. Einige Militärs der in Britannien stationierten zweiten und sechsten Legion erfüllten gern ihr Gelübde durch eine Weihung in Bath (Grafschaft Somerset/GB), darüber hinaus finden sich Grabsteine von Soldaten der 20. Legion in Aquae Sulis⁵¹. Die Ersteren dürften erfolgreich mit dem Ziel Heil zu erlangen nach Bath gereist sein. Bei dem Quellheiligtum von Bath wird davon ausgegangen, dass es eine noch zentralere Bedeutung innerhalb Britanniens hatte, als die anderen Thermalbäder in Gallien und Italien. Dies begründet sich damit, dass es in Britannien nur dort eine Quelle gab, die mehr als 40 °C Temperatur aufwies⁵². Solinus erwähnt nicht näher bezeichnete, luxuriös ausgestattete heiße Quellen in Britannien⁵³ und meinte daher höchstwahrscheinlich Bath. Ortsfremde Pilger sind in Bath auch von außerhalb Britanniens bekannt, z. B. der Treverer Peregrinus, der den Göttern Leucetius und Nemetona weihte; außerdem die Mediomatrikerin Rusonia Aventina sowie ein Reiter spanischer Herkunft, der jedoch in der in Britannien stationierten Ala Vettonum diente. Bei einem *dea sulis* Weihenden Steinmetz aus dem Gebiet der Carnutes in Gallien ist neben der Pilgerschaft auch eine profane Beteiligung bei der Errichtung der Thermen und Tempel denkbar⁵⁴. Bemerkenswert ist, dass in Bath neben York die höchste inschriftlich belegte Anzahl an Galliern in Britannien belegt ist⁵⁵. Dies lässt sich mit einem hohen Stellenwert der Fernreisen zu Stätten des Heilkults der kurativen Thermen deuten. Bei einem ähnlichen Verehrungsort innerhalb Britanniens, dem Brunnen für Coventina in Carrawburgh (County Northumberland), wird aufgrund von Inschriften angenommen, dass das Heiligtum eine zentrale Funktion für mehrere Truppen an der Hadriansmauer besaß⁵⁶.

Selbstverständlich reisten auch Zivilpersonen zu Quellheiligtümern. In Badenweiler (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) weiht M. Sennius Fronto der Diana Abnoba einen Altar. Der

Name Sennius konzentriert sich im südöstlichen Gallien, dass er einen so weiten Weg nur mit dem Ziel der Kur auf sich nahm, bezweifelt Kakoschke⁵⁷. In das nach Ausweis der Münzen bereits frühzeitig von Soldaten besuchte Bourbonnelles-Bains reiste vom Mediomatriker-Gebiet – wahrscheinlich als Kurgast – Sextilia Sexti f. an, die Borvo und Damona einen Weihstein setzte⁵⁸. Aus ähnlichen Gründen wird sich auch Rufinus aus dem 300 km entfernten Vienne (dép. Isère) in Bourbonne aufgehalten haben⁵⁹. Eine römische Bürgerin der Familie der Otacilii aus dem nahen Aventicum/Avenches weihte in Yverdon-les-Bains (beide Kanton Waadt/CH) einen Altar an Apoll⁶⁰ und ist daher vermutlich als Pilgernde zu bezeichnen. Prominente Weihende ist Annia Faustina im Heiligtum der Nymphen in Griselicae in Gréoux-les-Bains (dép. Alpes-de-Haute-Provence). Sie ist Kusine des Kaisers Marc Aurel und Gattin des mehrfachen Konsuls T. Vitrasius Pollio. Faustina und Pollio weihten auch in Léon (E) den Nymphen⁶¹. Ob sie *en passant* im Zusammenhang einer anderweitig motivierten Reise das heute noch bekannte Schwefel-Thermalbad besuchte oder Gréoux das Ziel einer Pilgerreise war, ist unbekannt. Auch die Weihung des Konsuls A. Didius Gallus Fabricius Veiento und seiner Gattin Attica bezeugt prominente Pilger, in diesem Fall in Ober-Olm (Lkr. Mainz-Bingen). Eine Reise von Rom extra nach Ober-Olm ist auszuschließen, ein Zusammenhang mit einer Anwesenheit in Mainz anlässlich der Chattenkriege unter Domitian wird angenommen⁶². Zumindest die 10 km lange Strecke von Mainz nach Ober-Olm wird das Ehepaar aus religiösen Gründen auf sich genommen haben. In diesem zentralen (Quell-) Heiligtum der Aresacer, einem Teilstamm der Treverer, weihte auch Militär, wie z. B. ein Soldat der 22. Legion⁶³. Auch in Alzey wurden Heilgötter wie Apollo Grannus, Sirona und Nymphen an der dortigen Schwefelquelle verehrt⁶⁴. Möglicherweise stammt Attonius Lucanus, der dort *dea Sul* einen Stein weihte⁶⁵, aufgrund der sonst in Britannien üblichen Verehrung dieser Göttin aus diesem Raum.

Bei Bagnères-de-Luchon (dép. Haute-Garonne) scheint es sich um ein überregionales Heilbad und Pilgerziel gehandelt zu haben: Die Weihung der Rutenerin (Zentralmassiv, Südgallien, *civitas* mit Hauptort Segodunum/Rodez, dép. Aveyron) Manutia und der Segusiaverin (Hauptort Segusiavorum/Feurs, dép. Loire) Cassia Touta an die Nymphen belegen den Besuch von ortsfremden Personen, deren Heimat etwa 270 bzw. über 500 km entfernt ist⁶⁶. Das ca. 50 km weit

48 CIL 13, 7833. – Kakoschke, Ortsfremde 91.

49 Schaub, Neubewertung 169.

50 Schaub, Neubewertung 167. 184-185.

51 Zu den Inschriften Aldhouse-Green, Shrines 269 und Collingwood/Wright, Inscriptions 43 Nr. 139; 45-46 Nr. 143-144; 47 Nr. 146-157; 51-53 Nr. 156; 158. 160.

52 Sauer, Coins 93.

53 Solin. coll. 22, 10. Vgl. Hofeneder, Religion 3, 240-243.

54 Aldhouse-Green, Shrines 269. – Zu den Inschriften in der Reihenfolge ihrer obigen Nennung: Collingwood/Wright, Inscriptions 44 Nr. 140; 54 Nr. 163; 52 Nr. 159; 47 Nr. 149.

55 Wierschowski, Fremde 445.

56 Allason-Jones/McKay, Well 14-16 Nr. 5-7.

57 CIL 13, 5334 und 5337 a-e. – Kakoschke, Ortsfremde 312-313.

58 CIL 13, 5919. – Kakoschke, Ortsfremde 180.

59 CIL 13, 5922. – Kakoschke, Ortsfremde 545.

60 CIL 13, 11471. – Kakoschke, Ortsfremde 324.

61 Bourgeois, Divona 236. – CIL 12, 361. – Bérard, Alpes-de-Haute-Provence 215-223. – Léon: CIL 12, 5679.

62 CIL 13, 7253. – Spickermann, Germania Superior 84-85.

63 AE 1990, 750.

64 Haupt, Vicus 10-11.

65 CIL 13, 6266. – Hofeneder, Religion 3, 425 nimmt hingegen eine Auflösung zu beispielsweise *dea(e) Sul(eviae)* an.

66 CIL 13, 356 und CIL 13, 352. – Spickermann, Mulieres 420. – Wierschowski, Fremde 262.

von Autun (dép. Saône-et-Loire) gelegene Quellheiligtum des Apollo Moritasgus von Alise »La Croix Saint-Charles« (dép. Côte-d'Or) besuchte der verdiente Hädner Tib. Claudius Proffessus Niger wahrscheinlich ebenfalls im Rahmen einer Wallfahrt oder Kur⁶⁷. In Aquae Tarbellicae/Dax (dép. Landes/F) wurde Aemilius Placidus aus dem fast 150 km entfernten Pamplona in Spanien bestattet; dass er zur Kur vergebens dort weilte, ist immerhin möglich⁶⁸. In dem Thermalort von Aquae Neri/Néris-les-Bains (dép. Allier/F) wurde u. a. Nerio verehrt, dem die Portiken, Tabernae und *diribitoria* um die Thermen geweiht wurden⁶⁹. Mit einem von dort stammenden Grabstein eines *miles* der *Leg. XIII*⁷⁰ sowie Ziegelstempeln der *Leg(io) VIII Aug(usta)*⁷¹ lassen sich auch in Gallien Hinweise auf einen militärischen Bezug fassen, wie sie in den germanischen Provinzen häufiger in Heilthermen fassbar sind (s. o.).

Betrachtet man die Altäre, die von den Menschen gesetzt wurden, bei denen mit jeweils über 180 km die weiteste Distanz zwischen Herkunftsort und Quellheiligtum liegt, handelt es sich bei fünf von sieben der betrachteten Beispiele um weibliche Dedikantinnen⁷² – wobei die Datenbasis hier zugegebenermaßen klein ist. Der hohe Anteil an Frauen überrascht im Besonderen, da weibliche Weihende sonst unterrepräsentiert sind. So wurden viele der Weihungen an den Straßenheiligtümern hingegen von aus beruflichen Gründen reisenden Männern gesetzt. Dies gibt einen interessanten Hinweis auf geschlechtsabhängige Reise- und Weihegründe, die vielleicht auch vergleichbar mit nachantiken Verhaltensweisen sind. Erwägenswert sind verschiedenste Erklärungen⁷³, über die an dieser Stelle nur skizzenhaft spekuliert werden kann. Möglicherweise wurde beispielsweise die Frau in einem Heil- und Kurort abgesetzt, während ihr Mann z. B. seinen Geschäften nachging. Denkbar ist auch eine selbständige Reise der Dedikantin zu dem Weiheort sowie eine gemeinsame Reise der Ehegatten bei der im Besonderen die Frau ein Gelübde gegenüber dem (Heil-)Gott einlöste. Bei einzelnen Quellheiligtümern, wie jenem der Borvo und Damona in Bourbonne-les-Bains überwiegen die Weihungen von Frauen, weswegen ein Zusammenhang mit der Heilung von Frauenleiden angenommen wird⁷⁴. Die Formen der Verehrung antiker Götter sind gelegentlich geschlechtsspezifisch unterschiedlich, so finden beispielsweise die Tesmophorien sowie teilweise die Zeremonien zu Ehren der Bona Dea unter Ausschluss der Männer statt⁷⁵. Auch in anderen Regionen,

wie in Griechenland, ist das Pilgern von Frauen zu Orten des Heilkults überliefert⁷⁶.

Zur Frage der kontinuierlichen Nutzung einiger Quellheiligtümer von der paganen Antike bis zum christlichen Mittelalter

Die Frage einer kontinuierlichen Fortentwicklung des paganen zum christlichen Pilgerwesen wurde von Seiten der Archäologie nur selten gestellt und eher verneint⁷⁷. Beispielhaft sollen einige Quellheiligtümer angeführt werden, zu denen eine kontinuierliche Wallfahrt zu vermuten ist. Prinzipiell gibt es eigene christliche Deutungen der Sakralität von Quellen⁷⁸, die an antike Vorstellungen anknüpfen oder diese umdeuten⁷⁹. Als Fallbeispiel soll im Folgenden Aachen betrachtet werden, welches sich bereits für die Römerzeit durch mehrere Weihende aus weiter entfernten Gebieten auszeichnet. Nach neueren Veröffentlichungen liegt eine Siedlungskontinuität von der Antike bis ins Mittelalter vor. Unter den vorhandenen Funden des 5. sowie der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts sollen nur einige hervorgehoben werden. Terra Sigillata aus den Argonnen erreichte noch im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts Aachen. Zudem fanden sich sonst seltene ostgotische Bronzemünzen der Jahre zwischen 536 und 552⁸⁰. In Aachen stehen nicht nur die ältesten gesicherten Befunde der frühen Kaiserzeit in Bezug zu den Quellen und ihrer römischen Erschließung: Nach einer Neukartierung der Fundstellen der Spätantike sowie der älteren und jüngeren Merowingerzeit liegen die genannten Funde der Übergangszeit im Gebiet der Quellen, Thermen, des Heiligtums und der späteren Pfalz Karls des Großen vor. Somit ist m. E. einer der wichtigsten Gründe für die Kontinuität in der ungebrochenen Attraktivität der heißen Quellen zu suchen, auch wenn eine kontinuierliche Verwendung der antiken Thermen zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert fraglich ist⁸¹. Kaum ein anderer Aspekt als die heißen Schwefelquellen wird Aachen auch in dieser Übergangszeit so anziehend gemacht haben, da die Ansiedlung nicht durch seine besondere Eingebundenheit in überregionale Infrastruktur oder verwaltungspolitische Zentralität eine Kontinuität bedingt. Eine rein lokale Bedeutung der heißen Quellen ist unwahrscheinlich und daher aufgrund der fortwährenden Besiedlung möglicherweise ein

67 Kakoschke, Ortsfremde 383.

68 CIL 13, 414. – Bourgeois, Divona 236. – Wierschowski, Mobilität 264.

69 CIL 13, 1376-1377.

70 CIL 13, 1383.

71 Corrocher/Piboule/Hilaire, Allier 180.

72 Über 180 km zwischen der *origo* und dem Weiheort liegen bei einer Rutenerin Manutia, der Segusiaverin Cassia Touta (beide weihten in Bagnères-de-Luchon. Vgl. Spickermann, Mulieres 419-420), Iulia Tiberina aus Chester (Weiheort Aachen), der Treverer Peregrinus, die Mediomatrikerin Rusonia Aventina (beide Bath), der Mediomatrikerin Sextilia Sexti f. und Rufinus aus Vienne (beide Bourbonnes-les-Bains).

73 Allgemein zu Motivationen der Frauen zu weihen Spickermann, Mulieres 447-456.

74 Spickermann, Mulieres 453.

75 Spickermann, Mulieres 452. – Dillon, Pilgrims 186. – Brouwer, Bona dea 255. 258.

76 Dillon, Pilgrims 191.

77 Für das Trierer Land Kyll, Quellenverehrung 503-504.

78 Mit der christlichen Deutung von Quellen Binding, Quellen 38-41. Ob alle bei ihm, 51-54, gelisteten Quellen und Brunnen in Kirchen mit dem Golgathahügel – an dem die vier Paradiesflüsse entspringen – in Verbindung gebracht werden können (ebenda 56), erscheint fraglich. Schließlich finden sich beispielsweise im Chor der merowingischen Kirche von Poigny (dép. Seine-et-Marne) Augenvotive im Bereich einer integrierten Quelle (Desmet, Culte 15), die sehr stark an entsprechende *ex votos* in gallorömischer Tradition erinnern (Fauduet, Ex-voto) und eine Assoziation zumindest dieser Quelle mit einem konkreten Augenheilkult beweisen.

79 Für Nordgallien generell Desmet, Culte.

80 Schaub, Gedanken 167. – Schaub, Aachen 12. – Pohle, Erforschung 108-109 und 487. – Ristow, Grabungen 32-33. – Ristow, Aachen 1794.

81 Köhler, Aachen 253-254.

nicht unterbrochener Besuch von Pilgern im oben genannten Sinn anzunehmen. In diesem Zusammenhang soll erneut auf die ostgotischen Bronzemünzen der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts zurückgekommen werden. Sie dürften wohl nicht durch Handel, sondern mit ihren Besitzern aus der Ferne nach Aachen gekommen sein. Hier ist der Gedanke Schaub's verführerisch, dass es sich um Kämpfer gehandelt haben kann, die von den Militärinterventionen Theudeberts I. 536 in Norditalien zurückkamen⁸². Sie könnten nach langen kriegerischen Strapazen an den heißen Quellen Aachens ihr Heil gesucht haben⁸³. Ein guter Vergleich zu dem Phänomen derartig motivierter Reisen exakt der gleichen Zeit, der Jahre 535/536, findet sich mit der Bitte *comes* Wisibads die Thermen von Bormio besuchen zu dürfen (s. u.). Doch warum fehlen darüber hinausgehend konkretere Hinweise auf Besucher in Aachen zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert? Dies ist m. E. weniger mit einem kompletten Fernbleiben zu erklären, sondern eher – Eberhard Sauer folgend – mit der weitgehend fehlenden Monetarisierung, die ein weitgehendes Ausbleiben von Münzopfern nach sich zog. Zudem erhalten sich weitere Votive wie Wein, Brot und Kerzen archäologisch in aller Regel nicht⁸⁴. Frühmittelalterliche Pilgerandenken, wie Staub, Textilien und Öl sind ebenfalls sehr vergänglich⁸⁵. Schließlich fehlen uns die schriftlichen Quellen, u. a. da es generell nicht mehr üblich war Votivinschriften (mit der Herkunft der Weihenden) zu setzen. Aus diesen Gründen ist – gerade angesichts der mit den heißen Quellen begründeten Siedlungskontinuität – keine Unterbrechung des Pilgerns nach Aachen beweisbar.

Die Bedeutung Aachens aufgrund der heißen Quellen wird bereits in frühen mittelalterlichen Überlieferungen wieder fassbar: Laut der von Einhard verfassten Vita Karls des Großen, lud der Kaiser nicht nur Adlige und seine Familie, sondern bis zu hundert Leute dazu ein mit ihm in den heißen Quellen Aachens zu baden⁸⁶. Bereits für die vorhergehende Zeit unter Pippin (765/776) ist der dortige Badebetrieb überliefert⁸⁷. Dass der Ausbau der Aachener Pfalz in eine Zeit fällt, in der Karl der Große seine Altersleiden in Aachen pflegte,

wundert nicht. Gerade in Phasen des Alters und des möglichen Siechtums wird die Suche nach – auch körperlichem – Heil wichtiger. Die – wahrscheinlich aus allen Bereichen des fränkischen Reiches anreisende – damalige Elite partizipierte dabei durch das gemeinsame Bad mit Karl dem Großen auf einer politischen, aber zudem auf einer am persönlichen Heil orientierten Ebene. Durch die zeitgenössische Einhardsvita wird uns das prominente Fallbeispiel Karls des Großen illustriert. Zu vermuten ist, dass es sich um ein Phänomen handelt, welches sonst aus Quellenarmut für diese Region schwer belegbar ist, aber durchaus generell vorhanden war. Bei Aachen handelt es sich bezeichnenderweise um einen der wichtigsten mittelalterlichen Wallfahrtsorte Deutschlands⁸⁸; auch noch im 20. Jahrhundert kamen bis zu einer Million Pilger zu der alle sieben Jahre stattfindenden Heiligtumsfahrt. Karls Wahl des Ortes steht vermutlich auch in engem Kontext mit dem seit paganer Zeit bestehenden Interesse der Bevölkerung hierhin zu pilgern. Nicht ohne Grund wurde noch in karolingischen Verordnungen bemängelt, dass es Leute gebe, die statt bei Gott bei Quellen Rat suchen⁸⁹. Auch in der Zeit um 600 weist das auf dem Konzil von Auxerre beschlossene Verbot an Bäumen und Quellen Gelübde abzulegen und geschnitzte Holzgebilde anzufertigen auf die weiterbestehende Praxis des Quell- und Votivkults hin⁹⁰. Pippin soll der Legende nach dem Aachener Quellkult erst im 8. Jahrhundert ein Ende gesetzt haben⁹¹. Ich meine die Errichtung der christlichen Sakralbauten wahrscheinlich durch Pippin sowie später der Marienkirche durch Karl den Großen in Aachen knüpften an diese weiterhin gepflegten Traditionen räumlich an und deuten sie christlich um⁹². Die mögliche Verortung der *cappa* des Heiligen Martin durch Pippin dem Jüngeren⁹³ und die nach lokaler Tradition 799 erfolgte große Reliquienschenkung an Karl den Großen kann durch die Karolinger in Aachen verortet worden sein, um die bis heute wahrscheinlich kontinuierlichen Pilgerströme einem neuen, christlichen Ziel zuzuführen⁹⁴.

Auch aus Luxeuil-les-Bains (départ. Haute-Saône) kennt man römische Heilthermen, warme Quellen und Tempel. Die dortigen Thermen werden auch noch im 9. Jahrhundert in der *vita*

82 Schaub, Gedanken 167-170.

83 Mangels überliefertem exaktem Auffindungskontext wäre neben dem von Ristow, Archäologie 59 vermuteten Grabkontext auch die Herkunft aus einer Quelle denkbar, in der die Münzen geopfert wurden, vgl. Sauer, Rituals 505.

84 Sauer, Rituals 539-540. In Regionen mit einem Münzumsatz bis in das 5. und 6. Jh. setzt sich die Münzdeponierung nach ihm, 516, kontinuierlich fort.

85 Haasis-Berner, Pilgerzeichenforschung 77.

86 Einhardi Vita 22 (MGH SS rer. Germ. 25, 27). – Von Seiten der Kunstgeschichte: Bredekamp, Souverän.

87 Köhler, Aachen 254. Zusammenfassend zum Badehaus Karls des Großen Pohle, Erforschung 398-417.

88 Aachen gehört zusammen mit Köln, Maastricht und Rom zu den bedeutendsten Wallfahrtsorten. Unter den Pilgerzeichen, die Wallfahrtsorten zugeordnet werden können, stellt Aachen direkt nach Santiago de Compostela bis zur Mitte des 14. Jh. die Meisten. Haasis-Berner, Pilgerzeichenforschung 72-77. Nach ihm dürfte eine Wallfahrt bis ins 11. Jh. nur durch wenige Personen auf der Suche nach individuellem Heil durchgeführt worden sein, die demzufolge archäologisch schwer nachweisbar ist. Dies deckt sich mit den eher selten, aber vorhandenen archäologischen Indizien.

89 Zusammenfassend mit weiterer Literatur Spickermann, Germania Superior 498-503 über das Fortbestehen provinziäl-römischer Relikte im frühen Mittelalter, speziell zur fortdauernden Verehrung an Quellen Sauer, Rituals 534 und bereits

Geschwendt, Mensch 48-49. Gegen die Annahme die späteren christlichen Autoren könnten nur eine Passage zu dieser Verehrung bei Caesarius als *topos* kopiert haben (ohne dass eigentlich eine weitere Quellverehrung stattfand) argumentiert zu Recht u. a. Sauer, Rituals 539.

90 Conc. Autiss. 2 (MGH Conc. 1, 179). – Ein Aberglaubens- und Sakrilegiumsverzeichnis aus dem 8. Jahrhundert lässt sich in einem Kapitel über »Hölzerne Füße und Hände des heidnischen Glaubens« (*de ligneis pedibus et manibus pagano ritu*) aus Capitularia 20 nachschlagen. – Schließlich äußert sich der 661 verstorbene Eligius, Vita Eligii 2, 16 (MGH SS rer. Merov. 4, 708), wie folgt: »Quelle und Bäume, die sie heilig nennen, zerschlagt sie, wenn sie Bilder von einem Stück Vieh an Scheidewegen deponieren, verbietet das, und wo ihr solches vorfindet, brennt alles mit Feuer nieder!«. – Zitiert nach Berchtold-Rettenbeck, Deponere 398-399.

91 Pohle, Erforschung 398-417.

92 Ob diese Anknüpfung und Umdeutung bereits in der Spätantike geschah, bleibt ungewiss, da für eine spätantike Datierung Köhler, Aachen 253 basierend auf Cüppers, Beiträge 36 einer Kirche in relativ zentraler Position der Münsterthermen nur dürftige Argumente bestehen. Vgl. Ristow, Aachen mit Bauphasen, die wahrscheinlich unter Pippin dem Jüngeren erfolgten.

93 Ristow, Aachen 1798-1799.

94 Basierend auf grundlegenden Arbeiten von Schiffers für eine Kontinuität seit der Karolingerzeit: Kühne, Ostensio 153-197.

Agili erwähnt. Wie bei den meisten genannten Heiligtümern wurde dort zur Römerzeit Apollo verehrt, zudem die noch im heutigen Namen verewigte Gottheit Lussoius/Luxovius⁹⁵. Die charakteristischen römischen *ex voto*-Darstellungen der Pilger sind nicht nur archäologisch bekannt, sondern auch in der Heiligenvita des Columban überliefert: Nach dieser Schilderung standen zahlreiche Votive bei der Klostergründung in Luxeuil 590/591 noch im Umfeld der Quelle⁹⁶. Auch wenn der Hagiograph Jonas von Bobbio – den Stereotypen monastischer Einsamkeit folgend – erwähnt, dass nur noch wilde Tiere dort lebten, deuten die aufrecht stehenden Votive darauf hin, dass zahlreiche Menschen bis in die Zeit der Klostergründung pagane Weihungen vornahmen. Laut der Vita Columbans kamen die Menschen bemerkenswerterweise bereits in der Anfangsphase des Klosters aus allen Richtungen zu der christlichen Stätte. Falls es sich nicht um einen reinen *topos* handelt, würde damit diese christliche Pilgerschaft in direkter räumlicher wie zeitlicher Kontinuität zum paganen Pilgern zu dem antiken Heiligtum von Luxeuil stehen⁹⁷. Während ältere Forschungen noch einen Rückgang der Siedlung an der Schwelle von der Antike zum Mittelalter betonten, bestätigen neue Entdeckungen eines frühchristlichen Zentrums mit Kirchen des 5. Jahrhunderts eine kontinuierliche Bedeutung des Kultortes, an den das Christentum bereits früher als bisher bekannt anknüpfte⁹⁸. Durch weit über 600 Münzen ist der Besuch und das Opfer am Heilbrunnen von Bornheim-Roisdorf in der Römerzeit gut belegt. Schwerpunktmäßig wurden die Münzen in der Spätantike geopfert. Eine kontinuierliche Votivpraxis ist durch barbarisierte angelsächsische Münzen des 5. Jahrhunderts sowie merowingerzeitliche Perlen der folgenden Jahrhunderte aus dem Brunnen belegt⁹⁹.

Ein weiteres Beispiel für eine mögliche Ortskontinuität eines Quellheiligtums findet sich in Brioude (dép. Haute-Loire). Indizien für ein gallorömisches Heiligtum ergeben sich durch den Neufund einer Statue, die mit Cernunnos identifiziert wird¹⁰⁰, sowie die Überlieferung, dass sich in Brioude ein Tempel des Mars und des Merkur befand. Bedeutendes Pilgerziel war hier das Grab des heiligen Julian und seine Hinrichtungsstätte nahe einer Heilquelle. Julian soll während der diokletianischen Christenverfolgung sein Martyrium erlitten haben. Der Beginn der Wallfahrt könnte zumindest nach Gregor von Tours noch in das 4. Jahrhundert zurückreichen: Ihm zufolge errichtete eine Bittstellerin eine erste Memoria; sicher erfuhr der Kult in der Mitte des 5. Jahrhun-

derts einen Aufschwung¹⁰¹. Wie Aachen ist es ein wichtiges christliches Pilgerheiligtum; zusammen mit Tours gehört es zu den wichtigsten Heiligtümern Galliens. Auch in Echternach (L), wo durch die Bauinschrift eines römischen Theaters ein kultischer Ort der Zusammenkunft belegt ist, wurde im frühen Mittelalter die Quelle des Willibrord (658-739) in der gleichnamigen Basilika im Bereich des römischen Kastells bei Hautkrankheiten von Pilgern besucht¹⁰². Bis heute stellt die Springprozession am Pfingstdienstag eine große Pilgerfahrt nach Echternach dar, die zudem 2010 zum Welterbe erklärt wurde. Auf dem römischen Quellheiligtum von Grand wurde eine Kirche für die Heiligen Élophe und Libaire errichtet (die ihr Martyrium im 4. Jahrhundert erlitten haben sollen)¹⁰³. Noch im 5. Jahrhundert war die Verehrung des Apollo nicht nur dort auf dem Gebiet der Leuci, sondern auch in Germanien geläufig, wie Claudius Marius Viktor überliefert¹⁰⁴. Nahe des paganen Sequana-Heiligtums ist bereits für das 6. Jahrhundert die Verehrung des heiligen Sequanus überliefert¹⁰⁵. Im Thermalbad Aquae/Badenweiler ist ein Podiumtempel bekannt, in dem Diana Abnoba verehrt wurde. Auf diesem Podium standen spätestens vom 8. Jahrhundert an bis 1892 alle Ortskirchen. Aus dem Areal des römischen Bads stammen Funde der Merowinger- und der Karolingerzeit, die eine Nutzung bis in das 8. oder 9. Jahrhundert andeuten¹⁰⁶. Die wohl nicht abgebrochene Sitte der kultischen Deponierung legt eine Kontinuität der Verehrung von Quellen nahe. Auch wenn diese aufgrund der ausgesetzten Münzversorgung schwerer fassbar wird, deuten hierauf einzelne mögliche Deponierungen, beispielsweise von Hörnern der Auerochsen nahe des Quellbassins von Bourbonne-les-Bains, die in das 5. bzw. 6. Jahrhundert datiert werden. Die mehrfache Kritik an der Verehrung von Quellen in frühchristlichen Schriften bezeugt geradezu ihr Fortbestehen bis weit nach der Antike¹⁰⁷. Auch aus gesundheitlichen Gründen wurden warme Quellen weiterhin genutzt. Selbst für die Zeit der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, aus der kaum literarische Quellen vorliegen, gibt es hierfür Belege. So bittet *comes* Wisibad König Theodahad im Jahr 535/536 die »austrocknenden *aquae Bormiae*, die für dieses Leiden besonders heilsam sind, aufsuchen zu dürfen«¹⁰⁸. Das hier angeführte Bormio in der Lombardei zeichnet sich bereits vor der römischen Kaiserzeit durch eine Votivstele aus, die eine lange Kulttradition belegen dürfte; auch der im 6. Jahrhundert durch Cassiodor überlieferte Name Aquae Bormio weist auf römische (Aquae) und

95 Vurpillot, Luxeuil-les-Bains 200.

96 Vita Columbani 1, 10 (MGH SS rer. Germ. 37, 169-170). – Beck, Goddesses 446-447.

97 Spickermann, Germania Superior 495. – Beck, Goddesses 446-450.

98 Vurpillot, Luxeuil-les-Bains 211-212.

99 Hagen, Brunnenfunde 3-4. Wie in Aachen könnten die ungewöhnlichen Prägnungen entfernter (hier angelsächsischer) Münzstätten eventuell als Indiz für Personen aus der Fremde stehen.

100 Gauthier, Découverte.

101 Köting, Peregrinatio 275-279. – Pietri, Prosopographie 28-29.

102 Ristow, Christentum 218-220 zum frühen Kirchenbau.

103 Desmet, Culte 19-23 zitiert eine nicht näher belegte Datierung der Kirche ins 5. oder 6. Jahrhundert. Der Heiligenkult um Libaire ist jedoch erst seit dem 9. Jahrhundert überliefert.

104 Desmet, Culte 22.

105 Aldhouse-Green, Pilgrims 4.

106 Nuber, Heilbäder 19.

107 Sauer, Rituals 534. 539-540 mit weiteren Beispielen.

108 Cassiod. Var. 10, 29 (MGH Auct. ant. 12, 315-316). – Hofeneder, Religion 3, 461-462. Es ist ein noch heute bekannter Badeort, den auch Merian/Zeller, Topographia 85-86 rühmen. – Bender et al. Aquae. – Pauli, Steinrelief.

vorrömische Ursprünge (Bormio)¹⁰⁹, die die Bedeutung als Thermalort belegen.

Es überrascht im Allgemeinen nicht, dass unter den bedeutenden Thermalquellen des späteren Mittelalters, die Hans Folz um 1491 nennt¹¹⁰, mit Baden bei Wien, Baden-Baden, Wiesbaden und Baden im Aargau Orte genannt werden, die schon in römischer Zeit Ziel von Heil suchenden Menschen waren. Die örtliche geologische Besonderheit ver-

ursachte zumindest teilweise eine kontinuierlich bestehende Attraktivität über die Jahrtausende. Ob diese Kontinuität in allen Fällen auch archäologisch bewiesen werden kann, bleibt zu überprüfen. Die in mehreren Fällen bruchlose Fortsetzung der römischen Heilbäder¹¹¹ geht wahrscheinlich mindestens in Einzelfällen einher mit einer Fortsetzung der Reisen zu diesen Orten des Heils, auch wenn eine Massenwallfahrt wie im späten Mittelalter nicht belegt werden kann¹¹².

Bibliographie

Quellen

- Auson., *ordo urbium nobilium: Decim(i)us Magnus Ausonius*, Sämtliche Werke 2: Trierer Werke. Hrsg., übers. und komm. von P. Dräger (Trier 2015) 223-235.
- Capitularia: *Capitularia Regum Francorum. Legum 1*. Hrsg. von G. H. Pertz. MGH LL 1 (Hannoverae 1835).
- Cassiod. Var.: *Cassiodori Senatoris Variae*. Hrsg. von Th. Mommsen. MGH auct. ant. 12 (Berolini 1898).
- Conc. Autiss.: *Concilium Autissiodorensis, c. a. 573 – c. a. 603*. In: *Concilia aevi merovingici*. Hrsg. von F. Maassen. MGH Conc. 1 (Hannoverae 1893) 178-184.
- Einhardi Vita: *Einhardi vita Karoli Magni*. Hrsg. von O. Holder-Egger. MGH SS rer. Germ. 25 (Hannoverae, Lipsiae 1911).
- Plin. nat.: *C. Plinii Secundi naturalis historiae libri 37*. Hrsg. von L. v. Jan / K. Mayhoff (Stuttgart 1967-2002).
- Sen. epist.: *Seneca, Ad Lucilium epistulae morales 1* (London, Cambridge 1967, mit einer englischen Übersetzung von R. M. Gummere).
- Serv. Aen.: *Maurus Servius Honoratus*. In *Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen* (Lipsiae 1881-1902).
- Solin. coll.: *C. Iulii Solini collectanea rerum memorabilium*. Hrsg. von Th. Mommsen (Zürich, Hildesheim 1999).
- Tac. hist.: *P. Cornelius Tacitus, The Histories 1-3*. With an English Translation by Clifford H. Moore (London, Cambridge 1925, Nachdr. 1968).
- Vita Columbani: *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*. Hrsg. von B. Krusch. MGH SS rer. Germ. 37 (Hannoverae 1905) 1-294.
- Vita Eligii: *Vita Eligii Episcopi Noviomagensis*. In: *Passiones Vitaeque sanctorum aevi Merovingici*. Hrsg. von B. Krusch. MGH SS rer. Merov. 4 (Hannoverae, Lipsiae 1902) 634-741.

Literatur

- Aldhouse-Green, Pilgrims: M. Aldhouse-Green, *Pilgrims in stone. Stone images from the Gallo-Roman sanctuary of Fontes Sequanae*. BAR International Ser. 754 (Oxford 1999).
- Shrines: M. Aldhouse-Green, *Healing shrines in »Celtic« Europe*. *Archäologischer Anzeiger* 1, 2006, 259-274.
- Allason-Jones/McKay, Well: L. Allason-Jones / B. McKay, *Coventina's Well: a shrine on Hadrian's Wall* (Chester 1985).
- Allen, Spas: T. J. Allen, *Roman Healing Spas in Italy: the Peutinger Map revisited*. *Athenaeum* 91, 2003, 403-416.
- Beck, Goddesses: N. Beck, *Goddesses in Celtic Religion. Cult and Mythology: A Comparative Study of Ancient Ireland, Britain and Gaul* (Lyon, Diss. 2009).
- Becker/Klein, Inscriptiones: J. Becker / C. Klein, *Inscriptiones Ducatus Nassoviensis Latinae*. *Nassauische Annalen* 4/3, 1855, 484-608.
- Bender u. a., Aquae: H. Bender / G. Moosbauer / M. Puhane / R. Talbert / T. Elliott / S. Gillies, *»Aquae Bormiae: a Pleiades Place resource«*, *Pleiades: A Gazetteer of Past Places*, 2012. <http://pleiades.stoa.org/places/187289> (9. August 2016).
- Bérard, Alpes-de-Haute-Provence: G. Bérard, *Les Alpes-de-Haute-Provence. Carte Archéologique de la Gaule* (Paris 1997).
- Berchtold-Rettenbeck, Deponere: M. Berchtold-Rettenbeck, *»deponere« und »votum dissolvere« in der christlichen Glaubenspraxis. Die niederbayerischen Wallfahrtskirchen Sankt Corona, Altenkirchen und Sankt Leonhard, Ganacker*. In: A. Schäfer / M. Witteyer (Hrsg.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.-30. April 2008*. *Mainzer Archäologische Schriften* (Mainz 2013) 383-410.
- Bertaux, Pèlerinage: C. Bertaux, *Pèlerinage au sanctuaire antique de Grand*. In: J. Abry (Hrsg.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine. Actes de la Table-Ronde du 18 mars*

109 Der vorromanische Wortstamm »Borb-« wird traditionell mit Schlamm und warmem Wasser in Verbindung gebracht, Schmidt, *Praeromanica* 297-300. – Zum keltischen Theonym »Bormo« / »Borvo« Hofeneder, *Religion* 3, 462.

110 Folz, Puchlein.

111 Noch sehr verhalten zu einer Kontinuität: Nuber, *Heilbäder* 24.

112 Vgl. Haasis-Berner, *Pilgerzeichenforschung* 77-78.

- 1992 organisée au Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines de l'Université Lyon 3 (Lyon 1993) 25-38.
- Binding, Quellen: G. Binding, Quellen, Brunnen und Reliquiengräber in Kirchen. Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters 3, 1975, 37-56.
- Binsfeld, Quellheiligtum: W. Binsfeld, Das Quellheiligtum Wallenborn bei Heckenmünster (Kreis Wittlich). Trierer Zeitschrift 32, 1969, 239-268.
- Bourgeois, Divona: C. Bourgeois, Divona I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau (Paris 1991).
- Bredenkamp, Souverän: H. Bredenkamp, Der schwimmende Souverän. Karl der Große und die Bildpolitik des Körpers (Berlin 2014).
- Brouwer, Bona dea: H. H. J. Brouwer, Bona dea: The sources and a description of the cult. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 110 (Leiden 1989).
- Collingwood/Wright, Inscriptions: R. Collingwood / R. Wright, The Roman inscriptions of Britain 1: Inscriptions on stone (Oxford 1965).
- Corrocher/Piboule/Hilaire, Allier: J. Corrocher / M. Piboule / M. Hilaire, L'Allier. Carte Archéologique de la Gaule 3 (Paris 2008).
- Cüppers, Beiträge: H. Cüppers, Beiträge zur Geschichte des römischen Kur- und Badeortes Aachen. In: Aquae Granni. Beiträge zur Archäologie von Aachen. Rheinische Ausgrabungen 22 (Köln 1982).
- Czys, Wiesbaden: W. Czys, Wiesbaden in der Römerzeit (Stuttgart 1994).
- Dechezleprêtre, Traces: T. Dechezleprêtre, Sur les traces d'Apollon. Grand la Gallo-Romaine (Paris 2010).
- Desmet, Culte: Y. Desmet, Le culte des eaux dans le Nord de la Gaule pendant le haut Moyen Age. Revue du Nord 80, 1998, 7-27.
- Deys, Peuple: S. Deys, Un peuple de pelerins. Offrandes de pierre et de bronze des Sources de la Seine. Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est Supplement 13 (Dijon 1994).
- Dillon, Pilgrims: M. Dillon, Pilgrims and pilgrimage in ancient Greece (London 1997).
- Ehmig, Pro: U. Ehmig, Pro und contra. Erfüllte und unerfüllte Gelübde in lateinischen Inschriften. Historia 296, 2013, 297-329.
- Eingartner/Eschbaumer/Weber, Faimingen: J. Eingartner / P. Eschbaumer / G. Weber, Faimingen-Phoebiana 1: Der römische Tempelbezirk in Faimingen-Phoebiana. Limesforschungen 24 (Mainz 1993).
- Elsner/Rutherford, Introduction: J. Elsner / I. Rutherford, Introduction. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), Pilgrimage in graeco-roman & early christian antiquity. Seeing the gods (Oxford 2005) 1-38.
- Fauduet, Ex-voto: I. Fauduet, Les ex-voto en forme d'yeux en Gaule. Autour de l'oeil dans l'antiquité. Approche pluridisciplinaire. Table ronde de Lons-le-Saunier – Jura – 11-12 février 1994 (Lons-le-Saunier 2002) 143-152.
- Folz, Puchlein: H. Folz, Dises puchlein saget vns von allen paden, die von natur heiß sein (Nürnberg um 1491). Digitalisat unter <http://daten.digitalisat-sammlungen.de/~db/0002/bsb00027049/images/> (10.8.2016).
- Galsterer, Aachen: H. Galsterer, Das römische Aachen – Anmerkungen eines Althistorikers. Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 98/99, 1992, 21-27.
- Gauthier, Découverte: F. Gauthier, Découverte de la statue d'une divinité antique employée dans le baptistère de Brioude (Haute-Loire): une représentation de Cernunnos? Revue archéologique du Centre de la France 45/46, 2006/2007, 2-9.
- Geschwendt, Mensch: F. Geschwendt, Der vor- und frühgeschichtliche Mensch und die Heilquellen. Veröffentlichungen der urgeschichtlichen Sammlungen des Landesmuseums Hannover 20 (Hildesheim 1972).
- Ghetta, Heidentum: M. Ghetta, Spätantikes Heidentum. Trier und das Trevererland. Geschichte und Kultur des Trierer Landes 10 (Trier 2008).
- Grünewald, Pilgrimage: M. Grünewald, Roman Healing Pilgrimage North of the Alps. In: T. M. Kristensen / W. Friese (Hrsg.), Excavating Pilgrimage – Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World. Routledge Studies in Pilgrimage, Religious Travel and Tourism (London, New York 2017) 130-151.
- Haasis-Berner, Pilgerzeichenforschung: A. Haasis-Berner, Pilgerzeichenforschung. Forschungsstand und Perspektiven. In: H. Kühne / W. Radtke / G. Strohmaier-Wiederanders (Hrsg.), Spätmittelalterliche Wallfahrt im mitteleuropäischen Raum. Beiträge einer interdisziplinären Arbeitstagung, Eisleben 7.-8. Juni 2002 (Berlin 2002) 63-85.
- Hagen, Brunnenfunde: J. Hagen, Antike Brunnenfunde der Mineralquelle zu Roisdorf (Landkreis Bonn). Rheinische Vierteljahresblätter 2, 1932, 3-8.
- Haupt, Vicus: P. Haupt, Der vicus altiaium als antiker Kurort. In: Alzey. Geschichte der Stadt 3: Alzey und Umgebung in römischer Zeit (Alzey 2006) 7-13.
- Hofeneder, Religion 2: A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung 2: Von Cicero bis Florus. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW 66 (Wien 2008).
- Religion 3: A. Hofeneder, Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung 3: Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der ÖAW 75 (Wien 2011).
- Kakoschke, Ortsfremde: A. Kakoschke, Ortsfremde in den römischen Provinzen Germania Inferior und Germania Superior. Eine Untersuchung zur Mobilität in den germanischen Provinzen anhand der Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts. Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 5 (Möhnesee 2002).
- Germanen: A. Kakoschke, »Germanen« in der Fremde. Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 8 (Möhnesee 2004).
- Kiernan, Pilgrimage: P. Kiernan, Pagan pilgrimage in Rome's Western Provinces. HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture 1, 2012, 79-106.
- Köhler, Aachen: J. Köhler, Aachen und die römischen Thermalbäder. In: R. von Haehling / A. Schaub (Hrsg.), Römisches Aachen. Archäologisch-historische Aspekte zu Aachen und der Euregio (Regensburg 2013) 207-260.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 1950).
- Krutzler, Kult: G. Krutzler, Kult und Tabu. Wahrnehmungen der Germania bei Bonifatius. Anthropologie des Mittelalters 2 (Wien, Berlin u. a. 2011).
- Kühne, Ostensio: H. Kühne, Ostensio Reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum. Arbeiten zur Kirchengeschichte 75 (Berlin, New York 2000).
- Künzl, Thermen: E. Künzl, Die Thermen der Römer (Stuttgart 2013).

- Kyll, Quellenverehrung: N. Kyll, Zum Fortleben der vorchristlichen Quellenverehrung in der Trierer Landschaft. In: E. Ennen / G. Wiegelmann (Hrsg.), Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte (Bonn 1972) 497-510.
- Merian/Zeiller, Topographia: M. Merian (Hrsg. und Illustrator) / M. Zeiller, Topographia Helvetiae, Rhaetiae et Valesiae (Frankfurt am Main 1642).
- Miller, Weltkarte: K. Miller, Die Weltkarte des Castorius, genannt die Peutingersche Tafel (Ravensburg 1887).
- Mitton, Sanctuaires: C. Mitton, Les sanctuaires arvernes et vellaves hors des chefs-lieux de cités du I^{er} s. av. J.-C. au IV^e s. ap. J.-C.: approche typologique et spatiale. Revue archéologique du Centre de la France 45-46, 2006-2007.
- Muthmann, Mutter: F. Muthmann, Mutter und Quelle. Studien zur Quellenverehrung im Altertum und Mittelalter (Basel 1975).
- Nuber, Heilbäder: H. U. Nuber, Römische Heilbäder – frühe Kirchen? In: N. Krohn (Hrsg.), Kirchenarchäologie heute. Fragestellungen – Methoden – Ergebnisse. Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 76 (Darmstadt 2010) 15-24.
- Schwefelwasserthermen: H. U. Nuber, Die römischen Schwefelwasserthermen von Aquae-Bad Gögging, Stadt Neustadt an der Donau, Lkr. Kelheim. In: R. Kreiner / W. Letzner (Hrsg.), SPA. sanitas per aquam: Tagungsband des Internationalen Frontinus-Symposiums zur Technik- und Kulturgeschichte der antiken Thermen, Aachen, 18.-22. März 2009 = Proceedings of the International Frontinus-Symposium on the Technical and Cultural History of Ancient Baths, Aachen, March 18-22, 2009. Babesch Suppl. 21 (Leuven 2011) 65-70.
- Pauli, Steinrelief: L. Pauli, Ein latènezeitliches Steinrelief aus Bormio am Stilsfer Joch. Germania 51, 1973, 85-120.
- Pietri, Prosopographie: L. Pietri, Prosopographie d'un pèlerinage: Saint-Julien de Brioude (V^e-VI^e siècles). Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes 100/1, 1988, 23-38.
- Pohle, Erforschung: F. Pohle, Die Erforschung der karolingischen Pfalz Aachen. Rheinische Ausgrabungen 70 (Darmstadt 2015).
- Rathmann, Perspektiven: M. Rathmann, Neue Perspektiven zur Tabula Peutingeriana. Geographia Antiqua 2011/2012, 20-21, 83-102.
- Ristow, Aachen: S. Ristow, Frühchristliches Aachen vor dem Pfalzbau Karls des Großen – Eine Bilanz von 150 Jahren Archäologie. In: O. Brandt / V. Fiocchi Nicolai / G. Castiglia (Hrsg.), Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae 22.-28.9.2013. Studi di Antichità Cristiana 66 (Città del Vaticano 2016) 1793-1804.
- Christentum: S. Ristow, Frühes Christentum im Rheinland (Köln 2007).
- Grabungen: S. Ristow, Alte Grabungen, neue Erkenntnisse – Zur Aufarbeitung der Archäologie der Aachener Pfalz. In: E. Wamers (Hrsg.), Karl der Große. Fünf Beiträge zu Herrschaft und Hof Karls des Großen. Schriften des Archäologischen Museums Frankfurt 27 (Regensburg 2016) 23-45.
- Archäologie: S. Ristow, Archäologie des Aachener Domes zwischen spätantiker und ottonischer Zeit (400-1000). In: H. Müller / C. Bayer / M. Kerner (Hrsg.), Die Aachener Marienkirche. Aspekte ihrer Archäologie und frühen Geschichte. Der Aachener Dom in seiner Geschichte, Quellen und Forschungen 1 (Regensburg 2014) 43-79.
- Sauer, Coins: E. Sauer, Coins, cult and cultural identity: Augustan coins, hot springs and the early Roman baths at Bourbonne-les-Bains. Leicester archaeology monographs 10 (Leicester 2005).
- Rituals: E. W. Sauer, Religious Rituals at Springs in the Late Antique and Early Medieval World. In: L. Lavan / M. Mulryan (Hrsg.), The archaeology of late antique »paganism«. Late antique archaeology 7 (Leiden 2011) 505-550.
- Schaub, Altfund: A. Schaub, Altfund von Gewicht. In: Archäologie im Rheinland 2006 (Stuttgart 2007) 130-132.
- Gedanken: A. Schaub, Gedanken zur Siedlungskontinuität in Aachen zwischen römischer und karolingischer Zeit. Bonner Jahrbücher 208, 2008 (2010), 161-172.
- Aachen: A. Schaub, Aachen als römische Bäderstadt. In: R. Kreiner / W. Letzner (Hrsg.), SPA. Sanitas per aquam: Tagungsband des Internationalen Frontinus-Symposiums zur Technik- und Kulturgeschichte der antiken Thermen, Aachen, 18.-22. März 2009 = Proceedings of the International Frontinus-Symposium on the Technical and Cultural History of Ancient Baths, Aachen, March 18-22, 2009 (Leuven 2011) 11-20.
- Neubewertung: A. Schaub, Aachen in römischer Zeit aus archäologischer Sicht – Versuch einer Neubewertung. In: R. von Haehling / A. Schaub (Hrsg.), Römisches Aachen. Archäologisch-historische Aspekte zu Aachen und der Euregio (Regensburg 2013) 131-205.
- Tempel: A. Schaub, Tempel für Kybele und Isis in Aachen. In: R. von Haehling / A. Schaub (Hrsg.), Römisches Aachen. Archäologisch-historische Aspekte zu Aachen und der Euregio (Regensburg 2013) 261-267.
- Schmidt, Praeromanica: U. F. Schmidt, Praeromanica der Italo-romania auf der Grundlage des LEI (A und B). Europäische Hochschulschriften 9. Italienische Sprache und Literatur 49 (Frankfurt 2009).
- Spickermann, Mulieres: W. Spickermann, »Mulieres ex voto«. Untersuchungen zur Götterverehrung von Frauen im römischen Gallien, Germanien und Rätien (1.-3. Jahrhundert n. Chr.). Bochumer historische Studien 12 (Bochum 1994).
- Germania Superior: W. Spickermann, Germania Superior. Religionsgeschichte des römischen Germanien 1. Religion der Römischen Provinzen 2 (Tübingen 2003).
- Talbert, Rome: R. J. A. Talbert, Rome's world. The Peutinger Map reconsidered (Cambridge 2010).
- Vurpillot, Luxeuil-les-Bains: D. Vurpillot, Luxeuil-les-Bains, Haute-Saône. In: S. Venault / P. Nouvel (Hrsg.), Agglomérations antiques de Bourgogne, Franche-Comté et Champagne méridionale. Inventaire archéologique, cartographie et analyses spatiales. Rapport d'Activité 2014, 1 (Besançon 2014) 199-221.
- Wiegels, Zentralität: R. Wiegels, Zentralität – Kulturraum – Landschaft: Zur Tauglichkeit von Begriffen und Ordnungskriterien bei der Erfassung religiöser Phänomene im Imperium Romanum. In: A. Schäfer / W. Spickermann / H. Cancik (Hrsg.), Zentralität und Religion – Zur Formierung urbaner Zentren im Imperium Romanum. Studien und Texte zu Antike und Christentum 39 (Tübingen 2006) 21-46.
- Wierschowski, Mobilität: L. Wierschowski, Die regionale Mobilität in Gallien nach den Inschriften des 1. bis 3. Jahrhunderts. Historia: Einzelschriften 91 (Stuttgart 1995).
- Fremde: L. Wierschowski, Fremde in Gallien – »Gallier« in der Fremde. Die epigraphisch bezeugte Mobilität in, von und nach Gallien vom 1. bis 3. Jh. n. Chr. (Texte – Übersetzungen – Kommentare). Historia: Einzelschriften 159 (Stuttgart 2001).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Heilpilgern in den Nordwest-Provinzen des Römischen Reiches – Grundlage christlichen Pilgerns im Mittelalter?

Als Fallbeispiele auch religiös motivierten Reisens zur Römerzeit nördlich der Alpen werden die Besuche in Quellheiligtümern thematisiert. Die in der Literatur vorherrschende Auffassung, Kurbesucher und Pilger reisten in den germanischen Provinzen zu den römischen Heilquellen nur aus nächster Umgebung an, kann dabei relativiert werden. Neu publizierte Inschriften, z. B. aus Aachen und Frankreich, belegen im Gegenteil mehrere hundert Kilometer lange Reisen. Für eine überregionale Attraktivität der Kurthermen und des Heilkults liefert darüber hinaus die *Tabula Peutingeriana* ein wesentliches Argument. Die Weihung von ortsfremden Personen in betreffenden Quellheiligtümern wird daher – abweichend von den bisher verhaltenen Deutungen in dieser Richtung – als Indiz für ein paganes Pilgerwesen gewertet. In den Heiligtümern hinterließen die Pilger nicht nur Inschriften, sondern eine breite Palette verschiedener Opfer und Hinterlassenschaften. Allerdings sprengt selbst ein Überblick der in verschiedenen Einzelstudien vorgelegten Materialstudien den Rahmen dieser Arbeit¹¹³. Die Quellheiligtümer wurden beispielhaft als Pilgerziele mit den mir bekannten Ortsfremden dargestellt.

Im Hinblick auf eines der ältesten Klöster nördlich der Alpen, Luxueil, sowie die größte mittelalterliche Wallfahrtsstätte Deutschlands, Aachen, zeichnet sich – überlieferungsbedingt auf schwacher Quellenbasis – eine Kontinuität des Pilgerns seit der paganen Antike ab. Dies könnte bei weiteren der genannten Quellheiligtümer der Fall sein. An mehreren Orten lässt die pagane Weiternutzung oder eine frühe christliche Umnutzung eine Kontinuität der Quellheiligtümer und Heilbäder als Wallfahrtsort annehmen.

Cure-seeking Pilgrims in the Northwestern Provinces of the Roman Empire – The Basis of Christian Pilgrimage in the Middle Ages?

As a case study of (also) religiously motivated travel in Roman times north of the Alps, visits to spring-shrines are thematised. The prevailing opinion in the literature, that cure-seekers and pilgrims in the Germanic provinces travelled only to Roman healing springs in their immediate vicinity, can be relativised. On the contrary, newly published inscriptions, e. g. from Aachen and France, provide evidence for journeys of several hundred kilometres. In addition, the *Tabula Peutingeriana* provides an essential argument for a supraregional appeal of curative springs and the cult of healing. The dedications of non-local persons in relevant spring sanctuaries are therefore – contrary to the previously held interpretations in this direction – evaluated as an indication of a pagan practice of pilgrimage. In the sanctuaries, the pilgrims left not only inscriptions but also a wide array of offerings and votive ob-

jects. However, even a brief overview of the material studies presented in various individual reports is beyond the scope of this work. Therefore, spring sanctuaries with non-local visitors are presented as selected examples of such pilgrim destinations.

With regard to one of the oldest monasteries north of the Alps, Luxueil, as well as the largest medieval pilgrimage site in Germany, Aachen, there emerges – qualified by the limited survival of sources – a continuity of pilgrimage since pagan Antiquity. This could also be the case with others of the sacred springs mentioned. In several locations, the sustained pagan use or an early Christian repurposing demonstrates a continuity of the spring sanctuaries and healing baths as places of pilgrimage.

Le pèlerinage dans les provinces du Nord-Ouest de l'Empire romain – Les fondements du pèlerinage chrétien au Moyen Age?

L'article traite ici de la fréquentation des sanctuaires des eaux à l'époque romaine sous la forme d'exemples de voyages au nord des Alpes motivés aussi par la religion. On peut cependant relativiser l'opinion largement répandue dans la littérature selon laquelle les visiteurs et les pèlerins des provinces germaniques ne fréquentaient que les sources guérisseuses les plus proches. Des inscriptions publiées récemment, d'Aix-la-Chapelle et de France entre autres, révèlent au contraire des déplacements de plusieurs centaines de kilomètres. La *Tabula Peutingeriana* fournit en outre une preuve importante de l'attrait interrégional que revêtaient les eaux thermales et le culte de guérison. C'est pourquoi, contrairement aux interprétations plutôt réservées à cet égard, les ex-voto de personnes étrangères dans certains sanctuaires des eaux sont considérés ici comme l'indice de pèlerinages païens. Les pèlerins n'ont pas seulement laissé des inscriptions dans les sanctuaires, mais également une large palette d'offrandes et de vestiges. Mais même une synthèse des études d'inventaires présentées séparément dépasserait le cadre de ce travail. Les sanctuaires des eaux sont donc présentés à titre d'exemples pour des lieux de pèlerinage avec les étrangers qui me sont connus.

Luxueil, un des plus anciens monastères au nord des Alpes, et Aix-la-Chapelle, le lieu de pèlerinage le plus important de l'Allemagne, semblent indiquer une continuité du pèlerinage depuis l'antiquité païenne, les sources disponibles restant certes peu nombreuses. Ce pourrait être aussi le cas pour d'autres sanctuaires des eaux. L'utilisation païenne prolongée ou une réutilisation précoce par les chrétiens en différents endroits permet d'envisager une continuité des sanctuaires des eaux et des eaux thermales comme lieux de pèlerinage.

Pilgerziele und Heiligtümer im sakral-
topographischen und landschaftlichen
Kontext

The Contextualisation of Pilgrim Destinations
and Sacred Sites in their Natural Surround-
ings and Sacral Topography

Die Entwicklung der Sakraltopographie von Resafa/Sergiupolis und die Inszenierung des Ortes als Stätte des Sergiosmartyriums

Seit dem 4. Jahrhundert hatte sich rund um das Mittelmeer, auf dem Gebiet des ehemaligen römischen Reiches, eine Vielzahl christlicher Pilgerstätten entwickelt¹, die in erster Linie Pilger aus der näheren Umgebung anzogen. Einige dieser Orte erlangten jedoch eine so große Bedeutung, dass ihre Besucher überregional oder sogar »interkontinental« anreisten². Ziel der Pilger waren dabei immer *loca sancta*, von deren Besuch man sich Heil, Heilung, göttlichen Beistand, kurz: Hilfe in allen Lebenslagen erhoffte³. Das ständige Anwachsen der Zahl von Pilgerzielen scheint durch eine gestiegene Nachfrage erklärbar zu sein. Dieser Nachfrage wurde dabei mit der gezielten Suche nach bzw. der Identifikation von Schauplätzen des Alten und Neuen Testaments, nach Orten, an denen Märtyrer oder »Heilige« in irgendeiner Form gewirkt hatten oder begraben waren, und durch die nicht ganz zufällige »Auffindung« von heiligen Objekten begegnet. Dass solche *loca sancta* als Pilgerziele fungierten oder Keimzellen von Pilgerorten waren, ist in der Forschung kaum umstritten⁴.

Der Frage, was Pilgerstätten erfolgreich machte und wodurch diese überregionale Bedeutung erlangten, ist bisher nur für wenige Orte nachgegangen worden. Zudem ist die Frage, ob der Erfolg von Pilgerorten planbar ist oder befördert werden kann, bisher nur am Rande untersucht. Konnte man Orte mit Hilfe des Pilgerwesens zu Zielen einer überregionalen Besucherschaft machen und diese dadurch kirchenpolitisch, politisch und ökonomisch stärken? Welche Mittel könnten den unterschiedlichen Akteure dafür zur Verfügung gestanden haben und wie wurden diese angewandt? Diese Fragen werden anhand eines Vergleichs zwischen besser erforschten Städten und dem in der syrischen Wüstensteppe am *limes orientalis* gelegenen Castrum Resafa (Sergiupolis)⁵ untersucht. Dabei sollen Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie sich die Einrichtung und Etablierung dieses Ortes als Pilgerziel voll-

zogen haben könnte, und wie diese Entwicklung möglicherweise gezielt gefördert wurde.

In weniger als einem Jahrhundert war der Ort Resafa vom unbedeutenden Kastell zum überregional bekannten Pilgerort herangewachsen⁶. Seine wichtige strategische Lage erklärt den stetigen Ausbau von Infrastruktur und Befestigungsanlagen aber nur bedingt. Als wichtiger Faktor für die Etablierung Resafas als weithin bekannter und von zahlreichen Pilgern besuchter Ort ist das Martyrium eines römischen Offiziers namens Sergios zu sehen. Die Zunahme der Besucher an der Stelle des Martyriums und bei den sterblichen Überresten des Märtyrers führte innerhalb von nur wenigen Jahrzehnten zu einer merklichen Vergrößerung des Ortes, die vom Ausbau seiner Infrastruktur und einem anhaltenden (kirchen-)politischen Aufstieg begleitet wurde. Die Entwicklung gipfelte in der Erhebung zur Metropole und der Umbenennung in Sergiupolis in der späten Regierungszeit des Kaisers Anastasios. Mit dem Aufstieg und dem Wachstum des Ortes ging die Einrichtung seiner Sakraltopographie einher. Sie war in mindestens zwei Etappen erfolgt, was daran abzulesen ist, dass ein Teil der monumentalen Kirchengebäude des 6. Jahrhunderts an der Stelle älterer Bauten aus dem 5. Jahrhundert errichtet wurde⁷.

Zunächst werden die historischen, hagiographischen und liturgischen Quellen vorgestellt. Auf diese Weise soll rekonstruiert werden, wie sich dem spätantiken Pilger die Stadt präsentiert haben könnte. Durch die Reevaluation der genannten Quellen ergeben sich Indizien für mögliche Autoren bzw. Auftraggeber der Passio. Zudem wird Hinweisen auf eine großräumliche Einbeziehung der zur Metropole Hierapolis gehörenden Bistümer nachgegangen. Dabei ergibt sich die Frage, ob die Passio möglicherweise auch zur Förderung und Steigerung des Bekanntheitsgrades eines über die ge-

1 Die umfassendsten Darstellungen zum christlichen Pilgerwesen liefern P. Maraval (Lieux saints) und B. Kötting (Peregrinatio).

2 Exemplarisch sei hierfür auf den umfangreichen Bericht der Pilgerin Egeria hingewiesen, die wohl aus Frankreich stammte und zahlreiche Pilgerorte in Kleinasien, dem Nahen Osten und Nordafrika besuchte; vgl. Egeria, Itin.

3 Maraval, Lieux saints 137-151. – Kötting, Peregrinatio 287-342. – Vikan, Byzantine Pilgrimage Art.

4 Maraval, Lieux saints 29-50.

5 Da sich die Schreibweise *Resafa* seit den ersten Grabungspublikationen in der deutschsprachigen Forschungsliteratur durchgesetzt hat, soll diese hier neben

der seit spät-anastasischer Zeit belegten Form *Sergiupolis* synonym zur Anwendung kommen.

6 Die Anfänge des Pilgerwesens sind nicht exakt zu bestimmen. Allerdings ist spätestens mit der Errichtung der ersten Kirche des Ortes im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts eine regionale Bedeutung wahrscheinlich, die im weiteren Verlaufe desselben nochmals enorm angewachsen ist.

7 An Basilika B konnten durch Konrad, Bebauung Vorgängerbauten nachgewiesen werden. Auch am Zentralbau fanden sich Reste älterer Bebauung. Vgl. Schuhmann, Sakrallandschaft.

samte Provinz *Augusta Euphratensis* verteilten Verbundes von Pilgerorten gedient hat. Damit einher geht die Frage, welche Akteure möglicherweise ein Interesse an der Förderung der besagten Orte gehabt haben könnten, und auf welche Weise dies geschah. Daran anschließend werden die Quellen mit den archäologischen Befunden konfrontiert, die die unterschiedlichen Entwicklungsphasen der Stadt und ihrer Sakraltopographie belegen.

Abschließend soll untersucht werden, ob es möglicherweise Vorbilder für die Einrichtung der Sakraltopographie von Sergiupolis gegeben hat. Als Beispiel hierfür wird Jerusalem gewählt, das im Verlauf des 5. Jahrhunderts zum unumstrittenen Zentrum christlicher Wallfahrt aufgestiegen war, und das als Ort des Martyriums Christi ein erfolgreiches Modell für die Einrichtung der Sakrallandschaft an anderen Orten geliefert haben könnte. Es ist zu klären, wie die Inszenierung Jerusalems als *locus sanctus* und seine sakraltopographische Entwicklung abliefen.

Der Untersuchung liegt dabei die These zu Grunde, dass die Sakraltopographie von Sergiupolis eine gut geplante Inszenierung und deren bauliche Umsetzung ist. Sie könnte Elemente aus Jerusalem, der sicher erfolgreichsten Pilgerstadt des 4. Jahrhunderts, aufgegriffen und adaptiert haben.

Historizität in hagiographischen und liturgischen Quellen?

Bevor die einzelnen Kirchen von Sergiupolis vorgestellt, und aus deren kritischer Betrachtung eine frühe Sakraltopographie des 5. Jahrhunderts sowie eine entwickelte des 6. Jahrhunderts rekonstruiert werden, soll auf die Quellen eingegangen werden, die mögliche Hinweise für deren Interpretation liefern könnten. Da für Sergiupolis, abgesehen von wenigen Inschriften, keinerlei historische Quellen existieren, aus denen sich eine Beschreibung oder Zuweisung der Sakralbauten oder gar eine Beschreibung der Liturgie der Stadt ableiten ließen, soll hilfsweise auf die schwierigere Gattung der hagiographischen Quellen zurückgegriffen werden. Daneben sind z. B. erhaltene Homilien und Hymnen wichtige Quellen für die Erforschung der liturgischen Praxis, da sie oft auf bestimmte Heilige und Heiligtage Bezug nehmen. Zudem können sie für die Untersuchung der Alltagskultur ihrer Entstehungszeit durchaus hilfreich sein⁸. Dennoch ist es schwierig, aus der Analyse von Heiligenviten belastbare Informationen für die Topographie von Orten oder die Historizität von Ereignissen zu gewinnen. Wenn man diese Quellengattung dennoch für diese Fragen heranziehen möchte, müssen besonders die

causa scribendi und die *causa legendi* berücksichtigt werden: wann, warum und von wem wurden die *vitae* und *passiones* verfasst? An wen richteten sie sich und zu welchen Gelegenheiten wurden sie rezipiert?

Es ist zu betonen, dass die *Passio Sergii et Bacchii* an dieser Stelle nicht als historische Quelle zu verstehen ist. Insofern ist es irrelevant, ob es einen Soldaten namens Sergios, der im Jahr 312 unter Maximinus Daia sein Martyrium erlitt, wirklich gegeben hat. Unbestreitbar ist aber, dass es wohl spätestens seit dem frühen 5. Jahrhundert eine Verehrung der Reliquie des Sergios in Resafa gegeben hatte⁹. Dafür sprechen sowohl archäologische als auch epigraphische Zeugnisse¹⁰. Ein episodischer Abschnitt am Ende der *Passio* berichtet nämlich über die Translation der sterblichen Überreste des Märtyrers ins Innere des Castrums und die Gründung einer ersten Kirche zu deren Aufbewahrung. Die Abfassung der *Passio* muss zeitlich nahe an jener Episode stattgefunden haben, was dadurch belegt ist, dass der Verfasser bestens über die Weihe dieser ersten Kirche des Ortes informiert ist, zu der 15 Bischöfe angereist waren¹¹. Anhand von Konzilsakten wird die Errichtung der ersten Kirche kurz vor dem Jahr 431 dem Metropolit Alexander von Hierapolis zugeschrieben, wodurch die beschriebenen Ereignisse mit einiger Wahrscheinlichkeit als historisch gesichert anzusehen sind. Als Verfassungszeit für die älteste Vita wird daher der Zeitraum um die Mitte des 5. Jahrhunderts angenommen¹².

Anfangs berichtet die *Passio*, dass Sergios und Bacchos ranghohe Offiziere einer kaiserlichen Gardetruppe sind¹³. Sie werden wegen ihres christlichen Glaubens denunziert, und von einem Herrscher namens Maximianus auf die Probe gestellt. Hartnäckig an ihrem Glauben festhaltend, erzürnen sie den Herrscher, der sie ans äußerste Ende des Reiches zum *dux* der Provinz *Augusta Euphratensis* schickt. In der Festung Barbalissos am Euphrat treffen sie dann auf den *dux* Antiochos, der Sergios einkerkert und Bacchos zu Tode foltern lässt. Die sterblichen Überreste des Bacchos werden außerhalb der Festung Barbalissos von Mönchen begraben. Sergios jedoch wird nach Sura geführt, wo auch er gefoltert wird. Schließlich muss er in Schuhen, in die Nägel verkehrt herum eingeschlagen wurden, bis zum Kastell von Tetrapyrgion weitergehen. Nach einer Nacht im Kerker sind seine Fußwunden geheilt und Sergios tritt die letzte Etappe seiner Reise an. Er muss zum Castrum Resafa weitergehen, wo er zum Tod durch das Schwert verurteilt wird. Unter Anteilnahme einer großen Menschenmenge wird er schließlich hingerichtet¹⁴. An dem Ort, der das Blut des heiligen Märtyrers aufgenommen hatte, entstand laut *Passio* eine große Erdspalte¹⁵. Gott hatte sie entstehen lassen, um den Ort vor der Verunreinigung durch Ungläubige

8 Mayer, *Homiletics*. – Allen/Hayward, Severus 51.

9 Fowden, *Barbarian plain* 8.

10 Den Nachweis mehrerer Vorgängerkirchen von Basilika B hat eine Ausgrabung von Michaela Konrad erbracht: Konrad, *Bebauung*. Die Gründunginschrift von Basilika B erwähnt eine Translation von Reliquien vor dem Jahr 518. Zur Inschrift vgl. Gätier/Ulbert, *Türsturzinschrift*. – Brands, *Bauornamentik* 114-116.

11 *Passio Sergii et Bacchi* 30.

12 Fowden, *Barbarian plain* 26-29.

13 *Passio Sergii et Bacchi* 1: *πριμικήριος* [...] τῆς σχολῆς τῶν γεντιλίων.

14 Wiedergabe des Inhalts der *Passio* nach Fowden, *Barbarian plain* 8-11 und Boswell, *Passion*.

15 *Passio Sergii et Bacchi* 28: *ὁ δὲ τόπος, ὁ δεξάμενος τὸ αἷμα τοῦ ἀγίου μάρτυρος σχισθεὶς ἀπέτελεσεν χάος μέγα.*

zu schützen. Und so erhielt sich jener Ort, dem man sein hohes Alter unter der Herrschaft Gottes ansah bis zum heutigen Tag, um auch für Ungläubige das Wunder sichtbar zu machen, so dass sie darauf ein starkes Fundament des Glaubens bauen mögen. An der Stelle seines Todes wird Sergios kurze Zeit später auch von Augenzeugen seines Martyriums begraben. Als nach einiger Zeit die Einwohner von Sura versuchen, die Reliquien zu stehlen, gibt der Heilige selbst den innerhalb der Mauern stationierten Soldaten ein Zeichen, auf das hin diese ausrücken und den Raub verhindern. Die verhinderten Reliquienräuber bitten die Einwohner Resafas schließlich um Erlaubnis an der wunderträchtigen Stelle ein Grabmonument aus Stein und Lehm zu errichten¹⁶. Nach der bereits erwähnten Episode mit der Gründung der ersten Kirche und der Überführung der Reliquien dorthin, endet der Autor der Passio mit dem Hinweis darauf, dass bis in seine Gegenwart sehr viele Wunder geschehen. Besonders an der Stelle seines Martyriums, dem Ort seiner Hinrichtung und ersten Bestattung werden alle möglichen Krankheiten geheilt. Es werden sogar wilde Tiere gezähmt, die besonders am Todestag des Heiligen, wie nach einem Naturgesetz, sich jährlich an dieser Stätte versammeln¹⁷.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Verfasser der Passio über die Zeit um 431 und später sehr gut informiert ist. Einige Anachronismen deuten darauf hin, dass es eine längere mündliche Tradition der Passio gab, bevor diese verschriftlicht wurde. Sicher erfolgte ihre Niederschrift vor dem Jahr 514, dem Jahr der Verfassung einer Kathedralhomilie des Patriarchen Severus von Antiocheia, in der sich deutliche Bezugnahmen und annähernd wörtliche Übernahmen aus der schriftlichen Form der Passio finden¹⁸. Aufgrund der Bezugnahme auf die erste Kirchengründung der Stadt, muss sie aber nach 431 entstanden sein. Da der Autor explizit erwähnt, dass bis in seine Zeit noch immer Wunder am Ort des Martyriums stattfinden, ist die Zeit ihrer Abfassung um die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen¹⁹.

Die namentliche Nennung von Orten, durch die Bacchos und Sergios auf ihrem Leidensweg kommen, deutet auf eine sehr gute Ortskenntnis des Autors hin. Auffällig ist, dass es sich bei den genannten Orten (Barbalissos, Sura, Resafa) um Suffraganbistümer der Metropole Hierapolis (**Abb. 1**) in der Mitte des 5. Jahrhunderts handelt²⁰. Diese Bezugnahme ist kein Beleg für die Historizität der in der Passio beschriebenen

Ereignisse. Vielmehr spiegelt sie die kirchenpolitischen Verhältnisse zur Zeit ihrer Abfassung wider. Es erscheint daher plausibel, die Abfassung der Passio in der Metropole Hierapolis zu verorten. Dem dortigen Klerus dürfte eine Verbindung der Sergiosvita mit seiner Kirchenprovinz vor dem Hintergrund der Förderung des Pilgerwesens ein großes Anliegen gewesen sein²¹.

Die bereits erwähnte Kathedralhomilie des Severus²² legt ein besonderes Augenmerk auf die Erwähnung der Wegstrecke und der durch den Märtyrer besuchten Orte auf dem Weg nach Resafa: »An einem Ort, der in der Landessprache Resafa genannt wird, legte er den verehrten Staub seines Leibes nieder, der schon tausende Wunder und Heilungen vollbracht hatte. Den ganzen Weg dorthin hat er durch das Blut geheiligt, das aus seinen Fersen geflossen ist. [...] Das ist der Grund, aus dem die Bewohner des Landes, mit Tatkraft und Mut, [...] zu dem verehrten und in Ehre gehaltenen Monument des Sergiosmartyriums gehen, und das Joch der Erkenntnis Gottes auf sich nehmen, das in Christus liegt«²³. In zwei von demselben Severus stammenden Hymnen wird ebenfalls betont, dass Sergios durch das Gehen des Weges eine große Schutzwirkung für die Orte entfaltet, durch die er bei seinem Martyrium ziehen musste. Überall wo er Blut verloren hat, wo seine Gebeine und der Staub seines Leibes ruhen, geht von diesen eine besondere Schutzkraft aus²⁴.

Es erscheint nicht abwegig, dass die Passio als Heiligenlegende im eigentlichen Wortsinn – als das zu Lesende – zu verstehen ist. Sie dürfte von Pilgern, die aus fernen Gegenden oder aber aus der Umgebung in das an der Außengrenze des oströmischen Reiches gelegene Gebiet kamen, auf ihrem Weg gelesen worden sein. Die Schilderungen des so genannten Pilgers von Piacenza bestätigen diese Hypothese. Er hat die Euphratprovinz als Fernreisender wohl in den 560er oder 570er Jahren besucht und beschreibt, dass seine Reisegruppe zunächst nach Barbalissos gekommen sei, wo der hl. Bacchos, der Bruder des Sergios ruhe. Dann sei sie weiter nach Sura gezogen, wo Sergios und Bacchos ihr Martyrium erlitten hätten, und habe schließlich die Stadt Tetrapyrgium besucht, »in der Wüste, bei den Sarakenoi, wo der hl. Sergios ruht«²⁵. Auch wenn der anonyme Pilger dabei die Orte durcheinanderbringt, ist die Planung der Reise und die Auswahl der besuchten Orte anhand der Passio nicht zu übersehen, die dabei in der Art eines modernen Reiseführers verwendet worden sein dürfte.

16 Passio Sergii et Bacchi 29: οἰκοδομήσαντες ἐκ λίθων καὶ πηλοῦ τὸ μνημα.

17 Worauf sich der Hinweis bezieht bzw. was unter dem Bild der gezähmten Wildtiere zu verstehen ist, lässt sich nur vermuten. Eine mögliche Interpretation könnte sein, dass Wildtiere, wie z. B. Löwen für Reisende in der syrischen Steppe in spätantiker Zeit noch eine große Gefahr darstellten, der man mit der Hilfe von Heiligen zu begegnen suchte; vgl. Fowden, Barbarian plain 101.

18 Fowden, Barbarian plain 22-24.

19 Fowden, Barbarian plain 24-29.

20 Todt/Vest, Syria 1272 s. v. Hierapolis: »am 25. Oktober 451 unterschrieb er [sc. Bischof Stephanos von Hierapolis] ... für seine abwesenden Suffragane Uranios von Sura, [...], Kosmas von Barbalissos und Marinus von Rosapha die christologische Definition von Chalkedon«.

21 Möglicherweise diente die Verknüpfung des Sergioskultes mit dem des Bacchos zusätzlich dazu, die an einer Heeresstraße gelegenen Orte Barbalissos und Resafa mit einander in Beziehung zu bringen; vgl. Fowden, Barbarian plain 22.

22 s. o. Anm. 18.

23 Sev. Ant. Hom. cath. 57, 92-94.

24 Sev. Ant. Hymn. 144: »For so run I not at random, and by running on this road I shall attain to the kingdom of heaven; to which Bacchus, who was joined with me in the contest, has already bravely run«. Sev. Ant. Hymn. 145: »with the blood that was flowing from his holy feet he blinded the deceitful and suprasensual serpent which watches our heel; and therefore he justly attained and received a crown of martyrdom«.

25 Piac. Pilgr. 36-37: »and, descending, came to the city of Barbarissus, where rests St. Bacchus, the brother of St. Sergius. Thence we came to the city of Sura, through the midst of which runs the river Euphrates, which is there crossed by a bridge. In that city St. Sergius and St. Bacchus were martyred; and twelve miles away in the desert, among the Saracens, St. Sergius rests in the city of Tetrapyrgia«.

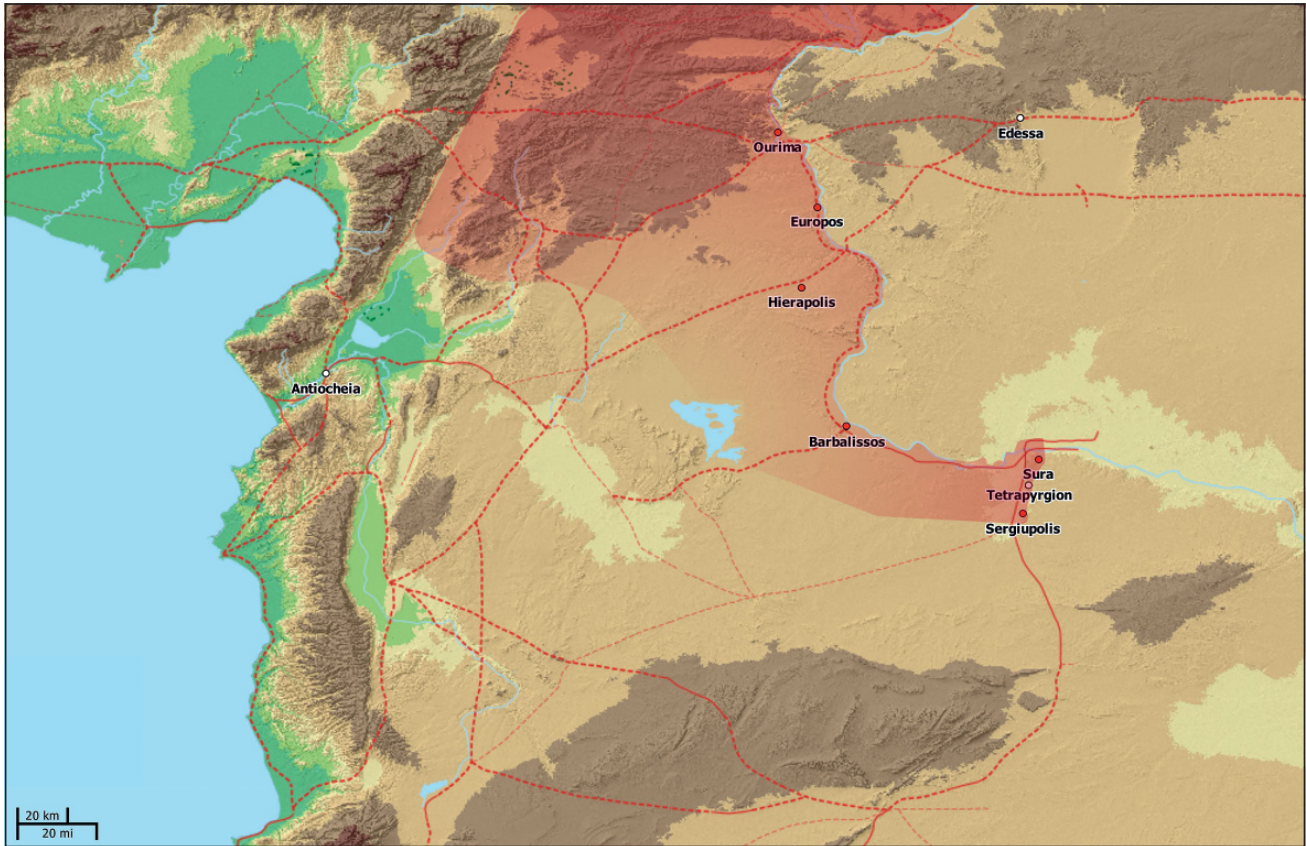


Abb. 1 Die Metropole Hierapolis und ihre Suffraganbistümer (rote Fläche und rote Punkte) um 451. – (Karte A. Schuhmann).

Aus der Betrachtung der Passio ergibt sich, dass ihrem Verfasser daran lag, die naturräumlichen Gegebenheiten und die vorhandenen *loca sancta* der Metropole Hierapolis in die Passio einzuweben, um diese Region bekannter zu machen und zu fördern. Gleichzeitig wird dadurch den beschriebenen Ereignissen der Anschein der Historizität verliehen. Aus der Auswertung liturgischer Quellen geht vor allem hervor, dass ihr Verfasser, Severus von Antiocheia, starken Bezug auf die Passio nahm und in seinen Predigten und Hymnen mehrfach das Element des Weges betonte. Den Gläubigen wird damit gepredigt, dass nicht nur der Schrein selbst, sondern die gesamte aus der Passio bekannte Region, durch die der Märtyrer seinen letzten Weg gehen musste, ein *locus sanctus* bzw. ein »Agglomerat« von *loca sancta* ist.

Passio und liturgische Texte beinhalten gewissermaßen einen Vorschlag einer »Reiseroute«, an der sich Pilger orientieren konnten. Dies bestätigt der Pilger von Piacenza, der die erwähnten Orte, fast wie sie in der Passio beschrieben sind, besucht haben will. In dieser Hinsicht ist es wahrscheinlich, dass es auch an den anderen in der Passio erwähnten Stationen der Märtyrer Gedenkorte gegeben hat. Für das Grab bzw. den Schrein des Bacchos in Barbalissos ist dies

explizit erwähnt. Da die anderen Orte weniger gut erhalten bzw. erforscht sind als Sergiupolis, lässt sich allerdings der archäologische Nachweis dafür nicht erbringen²⁶. Ausgehend vom archäologischen Befund lassen sich jedoch in Sergiupolis Etappen einer Sakraltopographie feststellen.

Die Sakraltopographie von Sergiupolis

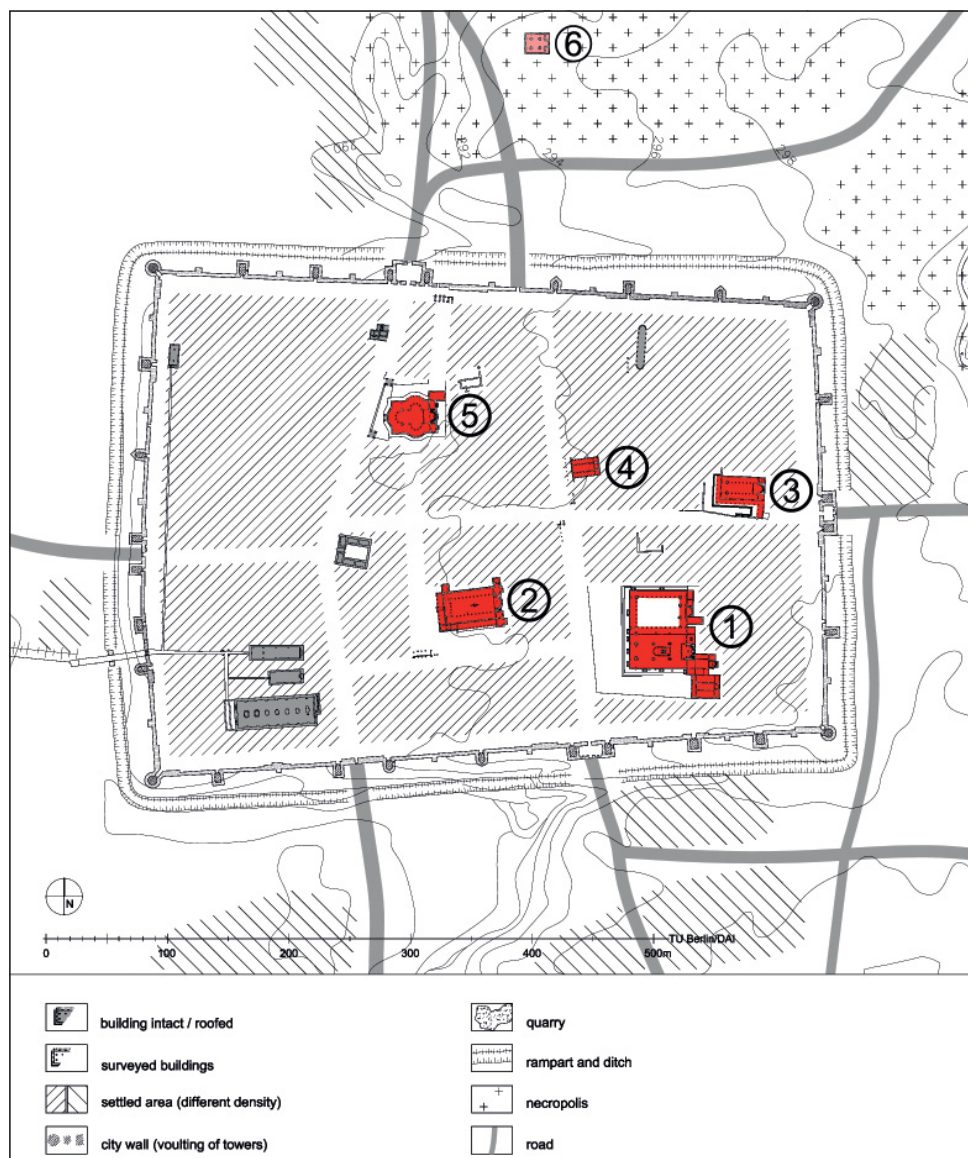
Die Ausgrabungen in Resafa hatten sich zunächst den großen Kirchen sowie Gebäuden der öffentlichen Versorgung und Infrastruktur gewidmet. Die Untersuchung kleinerer Strukturen wie z. B. Privathäusern oder von zivilen, d. h. nicht-religiösen und öffentlichen Bauten war dabei oft nur ein Nebenprodukt anderer Forschungen oder erfolgte bisher gar nicht. Erst mit den jüngsten Arbeiten rückten neben der Untersuchung von baulichen Strukturen außerhalb der Stadtmauern auch übergeordnete Fragestellungen zur Stadtentwicklung in den wissenschaftlichen Fokus²⁷. Das heute bekannte Bild der Stadt ist durch die Monumentalbauten geprägt. Dazu gehören vor allem die steinerne Stadtmauer und die fünf *intra muros* ausgegrabenen Kirchenbauten (Abb. 2, 1-5), die verteilt über das

26 Todt/Vest, Syria 945-952 s. v. Barbalissos. – Todt/Vest, Syria 1764-1765 s. v. Sura.

27 Ausgehend von der Bauornamentik der Sakralbauten und Stadttore findet sich ein umfassendes Kapitel zur Stadtentwicklung unter Berücksichtigung der bis

zum Jahr 2002 erfolgten Ausgrabungen und Forschungen bei Brands, Bauornamentik. Die jüngsten Arbeiten werden durch Sack/Gussone/Mollenhauer, Forschungen zusammengefasst.

Abb. 2 Resafa Ende des 6. Jhs. mit Basiliken A (1), B (2), C (3), D (4), Zentralbau (5) und Al-Mundir-Bau (6). – (Plan TU Berlin/DAI-Resafa-Projekt, I. Salman).



Stadtgebiet errichtet wurden. Außerhalb der Stadtmauern liegt mit dem sog. Al-Mundir-Bau (Abb. 2, 6) ein weiteres Großgebäude, dessen Funktion nach wie vor umstritten ist, wobei die Vorschläge von einer rein sakralen, über eine rein profane Nutzung bis zu einer Mischung aus beiden Varianten reichen²⁸. Eine Gemeinsamkeit aller erwähnten baulichen Strukturen ist jedoch, dass sie in einem relativ kurzen Zeitraum vom späten 5. bis zum dritten Viertel des 6. Jahrhunderts errichtet wurden. Die meisten der Gebäude erfuhren danach eine vielfältige und zum Teil auch sehr lange Nutzungsgeschichte. Auffällig ist aber, dass sich bauliche Veränderungen im Wesentlichen auf kleinere Erweiterungen bzw. auf Erhaltungs- und Instandsetzungsmaßnahmen beschränkt haben dürften. Bei der Kirchenbautätigkeit hatte Sergiupolis um die Mitte des 6. Jahrhunderts bereits seinen Höhepunkt

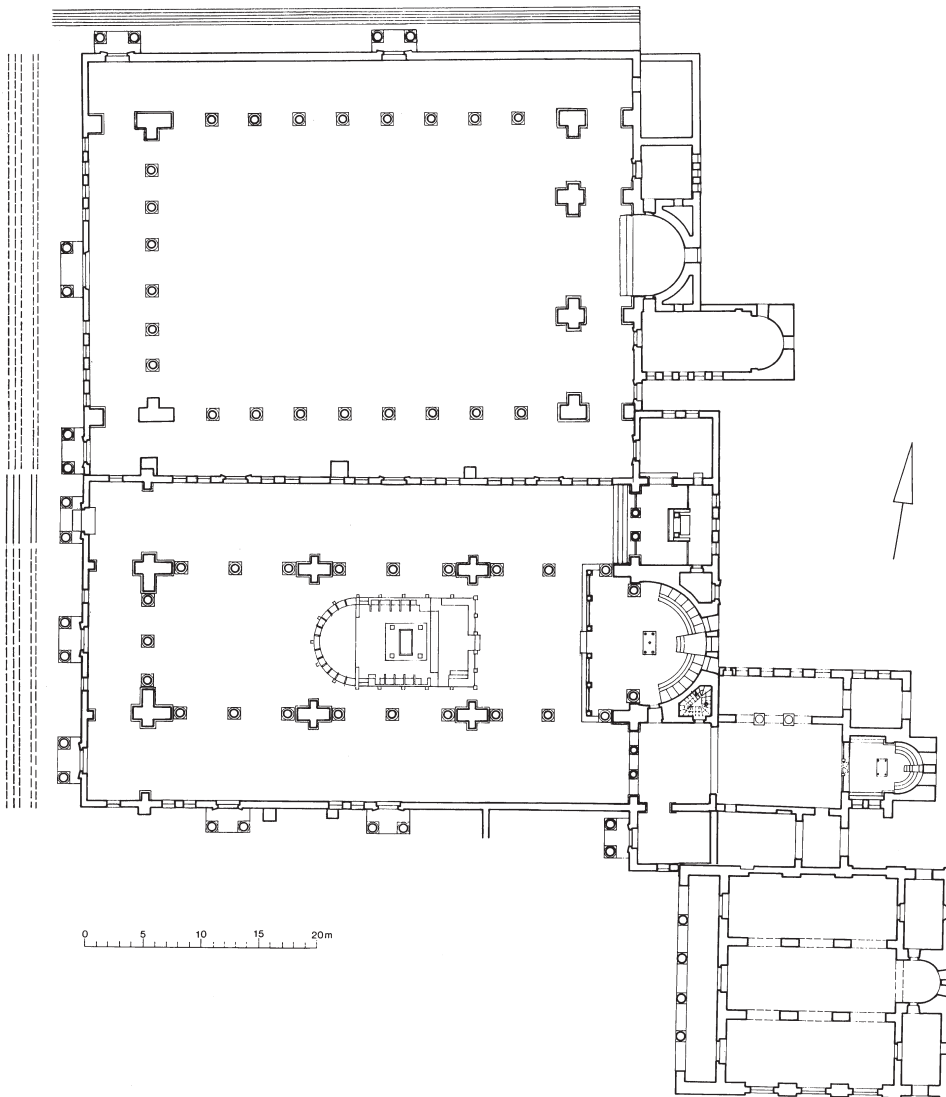
erlangt. Falls es sich bei dem in den 570/580er Jahren errichteten Al-Mundir-Bau tatsächlich um eine Kirche gehandelt hat, wäre sie mit hoher Wahrscheinlichkeit der letzte *ex novo* entstandene Sakralbau. Dieser Befund mit den fünf Kirchen innerhalb der Stadtmauern und einem möglicherweise sechsten, sakral genutzten Gebäude *extra muros* lässt sich auch als voll entwickelte Sakraltopographie bezeichnen. Neben der Entstehung in verhältnismäßig kurzer Zeit ist ein Charakteristikum, dass alle zugehörigen Strukturen größtenteils aus dem lokal vorkommenden Gipsstein errichtet wurden.

Unumstrittenes religiöses Zentrum der Stadt war seit seiner Errichtung gegen Ende des 5. Jahrhunderts der Komplex der Basilika A (Abb. 3). Dieser Komplex²⁹ bestand aus der eigentlichen Weitarkadenbasilika, die über eine von Westen kommende Hauptstraße erschlossen wurde. Im Norden der

28 Vgl. Ulbert/Konrad, Al-Mundir-Bau und Nekropole 1.

29 Die Beschreibung des Komplexes beruht auf der Publikation der Kirche durch Ulbert, Basilika und wird ergänzt durch eine Neubewertung der Datierung und des Patronats durch Brands, Bauornamentik 9-78.

Abb. 3 Der Komplex der Basilika A. –
(Graphik DAI-Resafa-Projekt).



Basilika lag ein großer Peristylhof, der viele der baulichen Elemente der Kirche unter freiem Himmel wiederholte. Südöstlich der Basilika gab es ein gemeinsam mit dieser errichtetes Baptisterium (sog. Vierstützenbau I), das anfangs freistehend war. Nach seiner Zerstörung wurde es durch einen Neubau (sog. Vierstützenbau II) mit annähernd gleicher Grundrissdisposition ersetzt. Durch die Errichtung einer weiteren Kapelle, der sog. Doppelgeschossigen Anlage, die zwischen der Basilika und dem Baptisterium gelegen ist, wurden die ehemals eigenständigen Bauten zu einem Komplex vereint. Basilika A war die Hauptkirche der Stadt und beherbergte in einer nördlich der Apsis eingerichteten Kapelle den Reliquenschrein des Stadtheiligen Sergios. Eine im Apsisfußboden der Basilika aufgefundene Inschrift, die dort wohl bereits sekundär verbaut war, nennt Baumaßnahmen an der Kirche des Heiligen Kreuzes im Jahr 559 durch Bischof Abraamios³⁰.

Diese vieldiskutierte Inschrift hatte zur inzwischen überholten Identifikation der Basilika als Heilig-Kreuz-Kirche geführt³¹. Eine in diesem Zusammenhang beachtenswerte These ist die Zuweisung der Inschrift zu der in Verlängerung des südlichen Seitenschiffs gelegenen »Doppelgeschossigen Anlage«. Die Anlage ist ohne Zweifel nachträglich an die Basilika angebaut worden und besitzt eine eigene Apsis mit Synthronon und wurde daher liturgisch genutzt. Die als Fresko-Malerei ausgeführte Darstellung eines Gemmenkreuzes mit Strahlenkranz in ihrer Apsiskalotte könnte demnach einen Hinweis für eine Kreuzesverehrung in jener Kapelle liefern³², was den Bezug zur in der Inschrift des Bischofs Abraamios erwähnten Weihung an das Heilige Kreuz erklären könnte³³. Hinzu kommt, dass bei der Erbauung der »Doppelgeschossigen Anlage« eine lange Blickachse in Richtung Apsis geschaffen wurde. Vom westlichen Ende des südlichen Seitenschiffs der Basilika

30 Ulbert, *Inscriptur und Gattier*, Les Inscriptions 161.

31 Brands, *Bauornamentik* 48-52.

32 Falla Castelfranchi, Resafa sieht in einem goldenen mit Edelsteinen besetzten Kreuz, das Justinian und Theodora an das Heiligtum gestiftet hatten, einen Hinweis für die Existenz einer Kreuzesreliquie in Sergiopolis.

33 s. o. Anm. 30.

kommend, mussten Besucher durch mehrere hintereinander gelegene Bögen schreiten, bevor sie in die Kapelle mit der möglichen Kreuzreliquie kamen. Da diese Bögen durch Vorhänge oder ähnliches verhangen worden sein dürften, erfolgte durch die architektonische Situation eine dramaturgische Steigerung. Dies ist als ein weiteres Indiz für eine besonders verehrungswürdige Reliquie in der Kapelle zu werten, das durch Ensembles mit einer ähnlichen räumlichen Disposition unterstützt wird. Die Aufteilung von Reliquienschrein und Kapelle für eine Kreuzreliquie wird so z.B. auch für Alt-St.-Peter in Rom angenommen³⁴.

Bei einem Tiefschnitt im nördlichen Seitenschiff von Basilika B konnte Michaela Konrad nachweisen, dass diese 518 begonnene Kirche sehr wahrscheinlich an der Stelle innerhalb des spätantiken Kastells errichtet wurde, an der sich einst die erste Kirche der Stadt befunden hatte. Damit dürfte sie mit der durch die Passio und durch Konzilsakten erwähnten Kirche zu identifizieren sein, deren Errichtung Bischof Alexander von Hierapolis zugeschrieben wird. In diese Kirche wurden nach den genannten Quellen die Überreste des Sergios von außerhalb der Mauern des spätrömischen Kastells überführt³⁵. Das Kastell von Resafa am Anfang des 4. Jahrhunderts ist jedoch bisher nur ansatzweise untersucht. Lediglich für seine ungefähre Größe und seine mögliche Lage, die sehr wahrscheinlich innerhalb der großen Stadtmauer des frühen 6. Jahrhunderts anzunehmen ist, haben sich bisher plausible Anhaltspunkte ergeben. Die Funde aus den Ausgrabungen unter Basilika B sprechen dafür, dass an dieser Stelle schon lange gesiedelt wurde, und der Vergleich mit anderen Kastellen am oströmischen Limes erlaubt eine ungefähre Schätzung der Fläche des Kastells³⁶.

Neben der als Hauptkirche identifizierten Basilika A und dem ersten Aufbewahrungsort des Reliquienschreins in der ältesten Vorgängerkirche von Basilika B fällt die Identifikation des Ortes des Martyriums des Sergios, des ursprünglichen *locus sanctus* weitaus schwerer. Dieser ist in der Passio explizit erwähnt und hat sich an der Stelle der Hinrichtung des Sergios befunden. Hier wurde der Märtyrer zunächst auch bestattet, bevor seine sterblichen Überreste in die erste Kirche der Stadt überführt worden waren (s. o. Anm. 11). Für eine Identifizierung dieses *locus sanctus* werden immer wieder zwei Orte, der Zentralbau und der sog. Al-Mundir-Bau, diskutiert. Sie liegen beide an Stellen des Stadtgebietes, die im frühen 4. Jahrhundert noch außerhalb der Mauern des Castrums gelegen haben dürften. Im Gegensatz zum Al-Mundir-Bau wurde jedoch der Zentralbau innerhalb des Stadtgebiets errichtet, das durch die steinerne Stadtmauer des frühen 6. Jahrhunderts umfasst wurde.

Für den sog. Al-Mundir-Bau spricht seine Lage innerhalb einer nördlich der Stadt gelegenen Nekropole, deren Bestattungen teilweise ins frühe 4. Jahrhundert zurückgehen und somit gut zur angenommenen Zeit des Martyriums passen würden. Außerdem sind seine exponierte Lage auf einem kleinen Hügel an der wichtigen nach Norden führenden Ausfallstraße und eine außergewöhnliche *cella memoriae*, die an der Stelle seiner Errichtung ausgegraben wurden, gewichtige Argumente³⁷.

Allerdings stellt sich beim Al-Mundir-Bau die Frage, ob er überhaupt sakral genutzt wurde. Denn im Gegensatz zu den anderen Kirchen der Stadt gibt es hier keine Hinweise für eine liturgische Nutzung. Es ließen sich weder Reste des Altars, eines Synthronons oder von Schranken nachweisen. Zudem gibt es keine Indizien für ein erhöhtes Podest im Bereich der Apsis, was bei einem für Sergiupolis typischen Sanktuarium zu erwarten wäre. Daneben ist unklar, warum der neben den Reliquien ebenfalls stark frequentierte Ort des eigentlichen Martyriums erst so spät durch ein monumentales Gebäude architektonisch gefasst worden sein sollte, während die großen Kirchen *intra muros* mindestens ein halbes Jahrhundert früher erbaut wurden. Die Zuschreibung des Baus an den Jafniden-Phylarchen al-Mundir ist inschriftlich gesichert, was die Frage aufwirft, warum der chaledonische Klerus von Sergiupolis, der ansonsten für fast alle Kirchenbauten in der Stadt verantwortlich zeichnet, den Ort des Martyriums nicht selbst durch Baumaßnahmen beansprucht haben sollte³⁸.

Für den Zentralbau (**Abb. 4**) als Ort des Martyriums sprechen seine außergewöhnliche Grundrissform und die Tatsache, dass er direkt an einer wichtigen Straße, der sog. Nordtorstraße, errichtet wurde. Von Bedeutung ist zudem, dass ein Straßenmonument mit einer christlichen Inschrift³⁹ in direkter Achse nördlich der Kirche und damit wahrscheinlich am Beginn eines Weges liegt, der auf diese zuführte (**Abb. 2**). Bei ihrer Planung scheint außerdem auf bereits existierende Strukturen im Stadtgrundriss Rücksicht genommen worden zu sein, denn besagte »Nordtorstraße« ist die einzige bisher bekannte Straße, die deutlich aus dem annähernd orthogonalen und grob in Nord-Süd- bzw. West-Ost-Richtung verlaufenden Raster des Straßennetzes abweicht. Die Straße muss deshalb älter sein als die Anlage des Stadtgrundrisses, die gemeinsam mit der Stadtmauer um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert geplant worden sein dürfte⁴⁰. Bei der Festlegung des Bauplatzes für den Zentralbau wurde letztlich statt einer bisher unbebauten Stelle bewusst ein Platz an jener Straße gewählt, wodurch sich auch die unregelmäßige Grundform seines Vorplatzes erklärt. Dass im Bereich östlich der Straße bereits Baustrukturen existierten, konnte bei jün-

34 Brandt, Early Christian baptistery.

35 s. o. Anm. 10.

36 Konrad, spätrömischer Limes. – Konrad, Roman Military Fortifications.

37 Ulbert/Konrad, Al-Mundir-Bau und Nekropole 49-108.

38 Die Familie der Jafniden wurde bislang meist als Förderer der miaphysitisch geprägten, überwiegend arabischen Bevölkerung und deren Klöstern im ländlichen Bereich angesehen. Möglicherweise dürfte ihre Rolle vielschichtiger sein.

Ausgehend von neuer archäologischer Evidenz werden sie nunmehr eher als Förderer des Sergioskultes im Allgemeinen verstanden; vgl. Bevan/Fisher/Genouand, Late Antique Church.

39 Tchalenko, Villages antiques 2 Taf. 148 Nr. 36. – Tchalenko, Villages antiques 3, 33-34. – Gatier, Inscriptions grecques 241 Taf. 66.

40 Westphalen, Resafa 363-364.

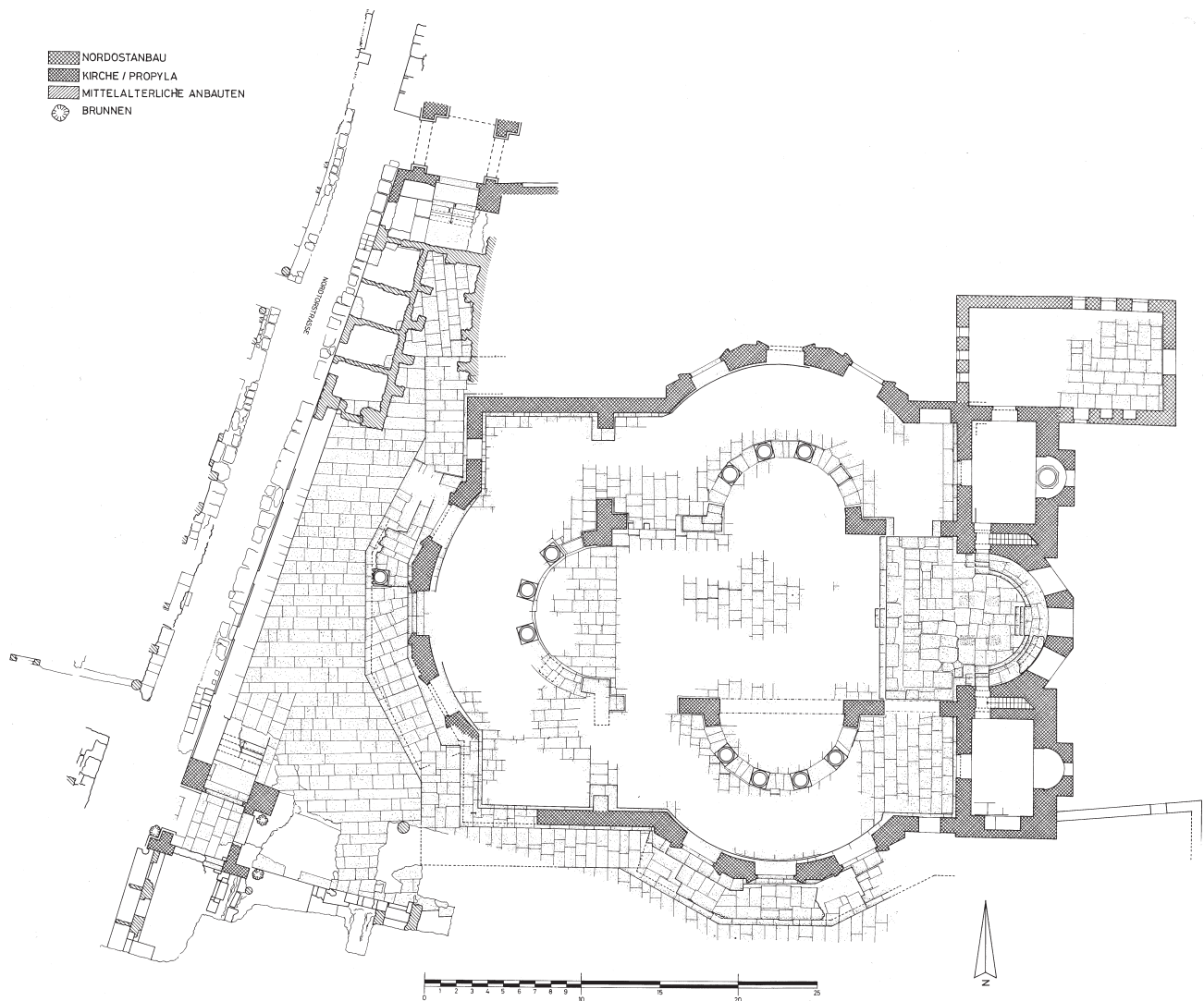


Abb. 4 Zentralbau mit Vorplatz und Anbindung an »Nordtorstraße«. – (Graphik DAI-Resafa-Projekt = Brands 2002, 123 Abb. 15).

geren Forschungen nachgewiesen werden⁴¹. Der Zeitpunkt ihrer Errichtung fällt wohl ins zweite oder dritte Viertel des 5. Jahrhunderts. Damit passt die Struktur, deren Funktion unklar ist, gut in die frühe Phase der Sakraltopographie, die allerdings bisher nur an wenigen Stellen nachgewiesen werden konnte. Charakteristisch ist ihre vergleichsweise einfache Bautechnik, die aus einem Bruchsteinfundament mit aufgehenden Wänden aus Lehmziegeln besteht.

Nach wie vor lassen die Hinweise keine Entscheidung zugunsten eines der beiden Orte zu, an dem sich die aus den Quellen bekannte, wunderträchtige Stätte der Hinrichtung und des Begräbnisses des Sergios befunden haben könnte. Dennoch ist fast sicher, dass es nach der Verlegung der Reliquien ins Innere des Kastells einen zweiten Pol in der sakralen

Topographie des Ortes gegeben hat. Und es ist des Weiteren gut möglich, dass beide Orte mittels Prozessionen und einer übergeordneten Stationsliturgie in einen gemeinsamen Kult eingebunden waren⁴². Die Homilie des Severus und mehrere Hymnen sind zumindest Hinweise hierfür.

Jerusalem als Ausgangspunkt

Die Etablierung einer Sakraltopographie in Sergiopolis dürfte nach dem bisher Festgestellten einer übergeordneten Planung unterlegen haben, mit der gleich mehrere Ziele verfolgt wurden: zunächst sollte in einer noch für lange Zeit pagan geprägten Gegend das Christentum als einzige und vorherr-

41 Schuhmann, Resafa-Sergiopolis.

42 Die Frage inwiefern es in Sergiopolis eine Stationsliturgie gegeben haben könnte, wird diskutiert in: Schuhmann, Sakrallandschaft.

schende Religion etabliert werden⁴³. Dies dürfte jedoch nicht als reiner Selbstzweck passiert sein. Für die Verteidigung des an der Außengrenze des Reiches gelegenen Ortes und die stark von diesem abhängige Grenzsicherung des Oströmischen Reiches dürfte die im Ort, in seiner direkten Umgebung und die im näheren Umland lebende Bevölkerung von außerordentlicher Bedeutung gewesen sein⁴⁴. Daher scheint eine Vielzahl von Akteuren ein Interesse an der Förderung des Sergioskults gehabt zu haben. Ein Interesse lässt sich sowohl dem Kaiserhaus⁴⁵ nachweisen wie auch lokalen Eliten der Stadt, worunter vor allem die der Reichskirche zugehörigen Bischöfe zu verstehen sind. Auch stärker regional auftretenden Akteuren muss ein gewisser Einfluss zugekommen sein. Vor allem die ursprünglich weiter südlich agierenden Jafniden spielten für das 6. Jahrhundert eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Christianisierung der ländlichen Bevölkerung, wie die Förderung des Kultes des hl. Sergios in der Provinz *Arabia* und den angrenzenden Gebieten durch die Jafniden zeigt⁴⁶. Ob dabei eine Konkurrenzsituation zwischen Kaiserhaus, lokalen Bischöfen und den Jafniden entstand, oder ob sich diese Gruppen von Akteuren in ihren Bemühungen um den christlichen Glauben im Allgemeinen, die Förderung des Sergioskultes im Besonderen und den Auf- und Ausbau der sakralen Topographie ergänzten, lässt sich nur vermuten. Die Bautätigkeit des Jafniden-Fürsten al-Mundir in Sergiupolis könnte aber gerade deshalb nicht *intra muros* stattgefunden haben, um nicht in Verdacht zu geraten, in Konkurrenz zum ansässigen Klerus treten zu wollen⁴⁷.

Schließlich soll die Hypothese verfolgt und diskutiert werden, dass man sich für die Einrichtung der sakralen Topographie in Resafa an schon länger existierenden und erfolgreichen Modellen von Pilgerstädten orientiert haben könnte. Anhand des Beispiels von Jerusalem lässt sich gut klären, wie ein Ort innerhalb kurzer Zeit zu einem erfolgreichen Pilgerort werden konnte. Die Stadt wurde anders als beispielsweise Konstantinopel gezielt zu einem Ort ausgebaut, der vor allem wegen seiner *loca sancta* von Pilgern aufgesucht wurde. Für Konstantinopel ist ein solches Unterfangen ungleich schwerer nachzuweisen. Für ihre Wahl als Hauptstadt des oströmischen Reiches dürften vor allem politische Gründe eine Rolle gespielt haben. Nachdem es keine explizit christliche Vorgeschichte aufzuweisen hatte, musste in Konstantinopel erst eine solche geschaffen werden. Dafür trug man Reliquien aus allen Teilen des Reiches zusammen, um innerhalb der Stadt durch »translozierte« *loca sancta* eine sakrale Topographie zu kreieren, deren Existenzberechtigung sich nicht auf histori-

sche Ereignisse, sondern »nur« auf den Transfer von Heiligkeit stützen konnte⁴⁸.

Palästina und auch Jerusalem besaßen hingegen ein solches »historisches« Erbe bedeutsamer Orte des Alten und Neuen Testaments. Dennoch fanden dort in den ersten drei Jahrhunderten nach der Zeitenwende zunächst keine bedeutenden Pilgerfahrten zu Stätten mit explizit christlicher Tradition statt. Durch die jüdische Überlieferung gab es Pilgerziele an Orten, deren Bedeutung sich aus dem Alten Testament und besonders aus der Geschichte Israels ableitete⁴⁹. Die besondere Vormachtstellung, die Jerusalem spätestens seit der Mitte des 4. Jahrhunderts einnahm, war das Ergebnis einer direkten imperialen Einflussnahme⁵⁰. Im Fokus stand dabei zunächst die Suche nach dem Grab Jesu und dessen Ausgrabung unter Bischof Makarios, die wohl im Jahr 326 auf Initiative Konstantins stattfand. Zeitgleich mit der »Entdeckung« der *loca sancta* begann deren architektonischer Ausbau, der am Heiligen Grab mit der Weihung des Jahres 335 einen ersten Abschluss fand⁵¹.

Ein Komplex von Gebäuden⁵² am nunmehr freigelegten Grab und der Stelle der Kreuzigung Jesu (**Abb. 5**) stellte den wichtigsten Anlaufpunkt für Pilger in Jerusalem dar. Er bestand aus einer fünfschiffigen Basilika, dem sog. Martyrium, das vom *cardo maximus* aus über einen vorgelagerten Hof (Atrium) erschlossen wurde. Der Ort ihrer Errichtung nahm direkten Bezug auf das wiederentdeckte Grab Jesu, ohne es direkt zu umbauen oder zu überbauen. Der Fels mit dem Grab Jesu lag westlich der Apsis und war zunächst nur durch eine Ädikula architektonisch gefasst worden, bevor diese, möglicherweise noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, durch eine Rotunde umbaut wurde. Die in den Quellen auch als Anastasis bezeichnete Rotunde besaß einen Umgang, der durch drei Exedren erweitert wurde und war im Zentrum überkuppelt. Zwischen Rotunde und Basilika lag ein Peristylhof, der sog. Heilige Hof, der, ähnlich wie der vor dem Eingang der Basilika gelegene Hof, Platz für eine große Zahl von Menschen bot. Golgatha, der Ort der Kreuzigung Jesu, lag im Südosten des »Heiligen Hofes« zwischen Anastasis und Martyrium. Auf die Spitze des kleinen Felsens wurde ein Kreuz gesetzt, das im Jahre 420 durch ein goldenes Kreuz ersetzt wurde, und das durch ein Ziborium überdacht war. Südlich an den Golgatha bezeichneten Ort schloss sich eine Kapelle an, die als Kirche hinter dem Kreuz (*post crucem*) bezeichnet wurde. Ein angeblich in den 40er Jahren des 4. Jahrhunderts entdeckter Teil des Heiligen Kreuzes, wurde als Reliquie zu einem weiteren Anziehungspunkt für viele Jerusalempilger. Die Kreuzreliquie

43 Ein bereits erwähnter Abschnitt der Passio, spricht davon, dass diejenigen, die sich »wie Schweine im Sumpf des Heidentums suhlen«, nicht an das Grab des Sergios herankommen sollten, s. o. Anm. 10. Dies ist als Hinweis dafür zu verstehen, dass die syrische Steppe zur Zeit der Abfassung der Passio noch nicht vollständig christianisiert war.

44 Fowden, *Barbarian plain* 60-66.

45 Fowden, *Barbarian plain* 130-133. – Shahid, *Church of Sergios and Bakhos*.

46 Eine Verteilung der dem Heiligen Sergios geweihten Stätten findet sich bei Fowden, *Barbarian plain* XXI, Karte 2. Anzumerken ist, dass in den wenigsten

Fällen eine Zuordnung der Orte zu miaphysitischen Christen oder den Jafniden möglich ist. Vgl. Bevan/Fisher/Genequand, *Late Antique Church*.

47 Bevan/Fisher/Genequand, *Late Antique Church* 61.

48 Ousterhout, *Sacred Geographies*.

49 Maraval, *Lieux saints* 51-60.

50 Maraval, *Lieux saints* 29-34.

51 Eus. vit. Const. 3, 34-40.

52 Eus. vit. Const. 3, 25-28. Vgl. Egeria, *Itin.* 50-59. – Maraval, *Lieux saints* 252-257. – Krüger/Mendrea/Nalbandian, *Grabeskirche*.

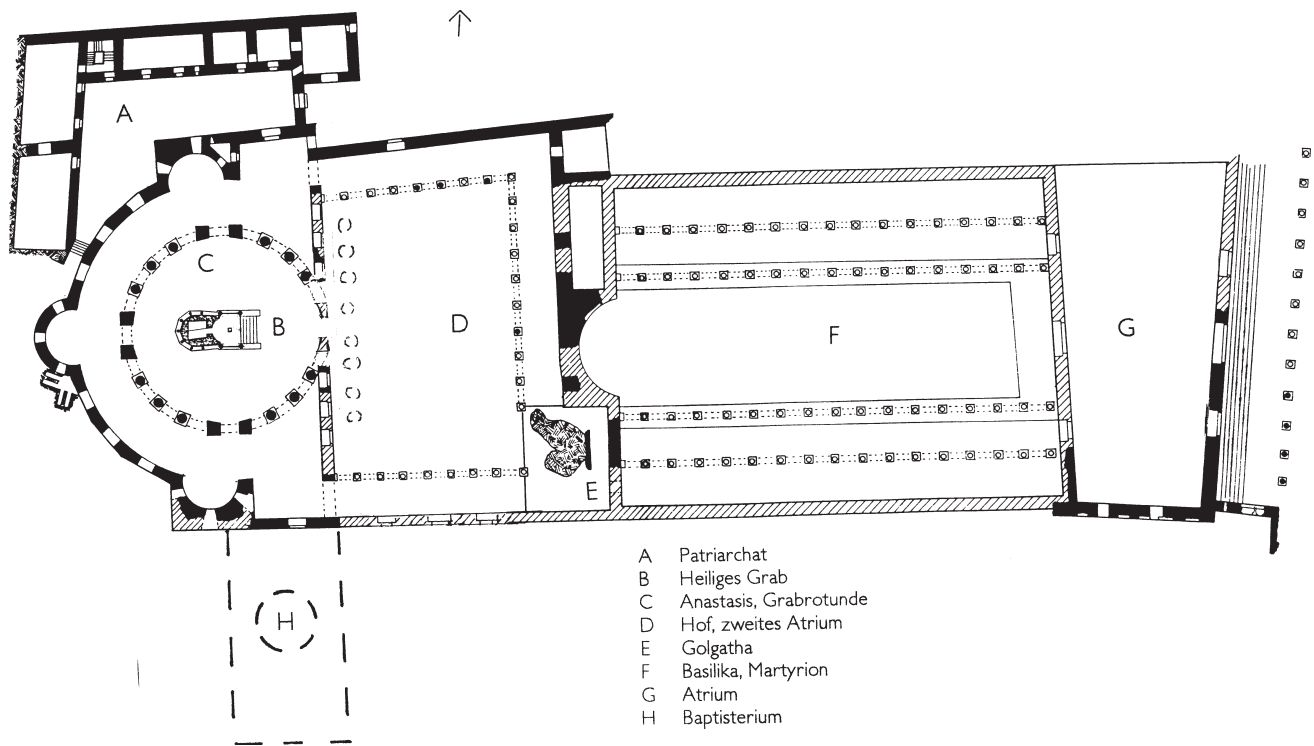


Abb. 5 Jerusalem, Komplex der Grabeskirche. – (Nach Krüger u. a. 2000, Abb. 43).

wurde in einem kleinen Raum bei oder in der Konstantinischen Basilika aufbewahrt und erhielt einen eigenen Wächter. Zum Komplex der Grabeskirche gehörten neben den Memorialorten, die direkt mit dem Leben Jesu in Verbindung gebracht wurden, eine Bischofsresidenz und ein Baptisterium, was ihn zum religiösen Mittelpunkt Jerusalems machte⁵³.

Zu dieser Hauptkirche Jerusalems kommen Orte wie der Ölberg mit der *Eleona*-Kirche, die für das Gedenken an die Himmelfahrt Christi, an das Abendmahl und an Pfingsten errichtet wurde. Oder auch das *Imbomon*, die Stelle, an der mit einer Rotunde dem Ort der Himmelfahrt Christi gedacht wurde⁵⁴. Nach und nach gab es dadurch eine Vielzahl von Orten⁵⁵, die von Pilgern besucht werden konnten und die vor allem auch Bestandteil einer übergeordneten Liturgie in Jerusalem waren⁵⁶. Durch die Auffindung von Gegenständen wie dem Heiligen Kreuz oder dem Stein, der das Grab Jesu verschlossen hatte, wurde der beschriebene Bestand von *locus sancta* zusätzlich um zahlreiche Reliquien erweitert. Dadurch dass diese Reliquien wiederum eigene Kapellen erhalten konnten wie es z. B. für das Heilige Kreuz belegt ist, bildeten diese weitere Pole in der sakralen Topographie der Stadt.

Mit dem von Kaiser Konstantin und dessen Mutter Helena veranlassten Bauprogramm waren innerhalb weniger Jahrzehnte zahlreiche Orte aus dem Leben Jesu »wiederentdeckt« und architektonisch gefasst worden. Neben der direkten Intervention der kaiserlichen Familie kommt auch lokalen Eliten bei der Förderung und Ausbreitung der Kulte an Heiligen Orten eine bedeutende Rolle zu⁵⁷. Vor allem den an der Spitze der kirchlichen Hierarchie stehenden und neu in die städtische Oberschicht aufgestiegenen Bischöfen kam eine wichtige Funktion beim architektonischen Ausbau der heiligen Orte zu. In Jerusalem wird die erste Phase des Ausbaus zur »Heiligen Stadt« unter Mitwirkung des Bischofs Makarios (Amtszeit von 314 bis 333) nach dem Wunsch bzw. dem Auftrag Konstantins ausgeführt⁵⁸. Mit seinem Amtsnachfolger Kyrill (Amtszeit um 350 bis 386) wird die Kultpraxis noch einmal um eine Komponente erweitert. Kyrills Anstrengungen galten einer Ausweitung der Vormachtstellung der Stadt Jerusalem⁵⁹, die vor allem durch die Förderung des Kultes um das Heilige Kreuz erfolgen sollte. Dazu betont er in den erhaltenen Katechesen immer wieder die religiöse Bedeutung des »wahren Kreuzes« und weist darauf hin, dass sich Reste des

53 Daher auch die bei der Pilgerin Egeria belegte Bezeichnung *ecclesia maior* für den Komplex. Vgl. Egeria, Itin. 54.

54 Egeria, Itin. 62-66. – Maraval, Lieux saints 265-266.

55 Hinzu kommen Orte wie der des Verrats und der Gefangennahme Jesu, wie Bethanien, der Wohnort Jesu in Jerusalem oder wie das *Lazarium*, das am Grab des Lazarus entstanden ist. Vgl. Maraval, Lieux saints 277.

56 Baldovin, Christian Worship 83-104.

57 Drijvers, Promoting Jerusalem 84-85.

58 Eusebius, vit. Const. 3, 30-32. Dem Bischof wird hier ein Mitspracherecht bei der Auswahl der Größe und Qualität der Säulen, sowie bei der Gestaltung der Decke der Grabeskirche eingeräumt.

59 Drijvers, Promoting Jerusalem 83 stellt anhand der erhaltenen Katechesen fest, dass Kyrill in diesen Unterweisungen von Taufanwärtern die Stadt Jerusalem als Stadt der bedeutendsten Orte der Christenheit und Golgotha damit als Zentrum der Welt darstellt.

Holzes in Jerusalem befinden, und dass diese im Komplex der Grabeskirche besucht werden können⁶⁰. Zudem scheint auch die endgültige Verankerung der Legende seiner Auffindung in der Literatur ein Werk des Kyrill gewesen zu sein. Dahinter steckte der Anspruch den Rang Jerusalems weiter zu steigern, und die Stadt vor allem in Konkurrenz zu Caesarea zu fördern. Durch die Legende wird gleichzeitig ein Bezug zur Kaiserinmutter Helena hergestellt und ein direkter Brückenschlag der Stadt und ihrer Bischöfe zum Kaiserhaus angestrebt. Mit dem Hinweis, dass es überall in der Welt Teile des Kreuzes gibt, wird Jerusalem zugleich als Ausgangspunkt und Zentrum dieses Kultes herausgestellt. Dass Kyrills Anstrengung sehr erfolgreich war, zeigt sich daran, dass spätestens beim Besuch der Pilgerin Egeria im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts das Heilige Kreuz einen festen Bestandteil der Liturgie Jerusalems ausmachte und Jerusalem zum unumstrittenen Zentrum christlicher Wallfahrt aufgestiegen war⁶¹.

Diese zwar wenigen, aber eindeutigen Hinweise auf die Rolle lokaler Eliten, vor allem der in die städtische Oberschicht aufgerückten Bischöfe, bestätigen, dass die Förderung einzelner Städte durch die Verankerung bestehender und die »Auffindung« neuer *loca sancta* aktiv unterstützt werden konnte. Wollte man überregionale Bedeutung erlangen, so mussten die physisch erfahrbaren Orte in irgendeiner Form baulich gefasst werden. Rege Bautätigkeit allein konnte aber nur einen architektonischen Rahmen für Pilgerstätten schaffen, dem oft durch gezielte Legendenbildung ein geistiger »Überbau« verliehen wurde, um einerseits die Bindung der lokalen Bevölkerung an die Orte zu steigern und um zusätzlich die Bekanntheit und Attraktivität für von Nah und Fern anreisende Pilger zu erhöhen.

Eine solche »Konstruktion einer Sakrallandschaft«⁶² konnte auch für den Kult der hl. Thekla in Kleinasien nachgewiesen werden. Der unter dem modernen türkischen Namen Meriamlik bekannte Ort erfuhr im 5. und 6. Jahrhundert einen regelrechten Bauboom, bei dem mindestens drei Kirchen und mehrere für den Unterhalt des Pilgerwesens wichtige Nebengebäude errichtet wurden. Hier scheint es ein Interesse des Kaisers Zeno an der Förderung des Kultes gegeben zu haben, was mit seiner engen persönlichen Verbindung zum Kult und seiner isaurischen Herkunft erklärt wird⁶³. Eine besondere Komponente des Theklakultes besteht in der Aneignung mehrerer paganer Kultorte, die schon seit langem die den Ort umgebende Landschaft spektakulär in den Kult integriert hatten. Maßgeblichen Anteil bei dieser Neuinterpretation der existierenden Landschaft für christliche Zwecke, hätte dabei die mit der Heiligen verbundene Literatur (*Acta Pauli et Theclae* und *Vita et miracula s. Theclae*), deren fingierter Charakter zum Teil schon in der Antike bekannt war. Eine entscheidende Rolle bei der Neuinterpretation und Umformung der sakralen Landschaft von einer paganen zu

einer christlichen dürfte auch hier den Bischöfen zugekommen sein, deren Ziel es war, eine enge Verbindung zwischen der Stadt Seleukeia und dem extraurbanen Heiligtum der Thekla in Meriamlik herzustellen. Dies geschah mit dem Ziel, die eigene Position zu stärken und gleichzeitig der eigenen Stadt Vorteile in der Konkurrenz mit benachbarten Städten zu sichern. Dazu wurde die Landschaft zwischen Stadt und Heiligtum am jährlichen Festtag der Heiligen zu einer Art natürlichen »Kulisse« für liturgische Prozessionen⁶⁴.

Bauten und Legenden als Herrschaftsinstrument

In der Zusammenschau ergibt sich, dass um die Mitte des 5. Jahrhunderts wohl in der Provinz *Augusta Euphratensis* bzw. in der mit dieser übereinstimmenden Metropole von Hierapolis die *Passio* des Sergios und Bacchos verfasst worden sein dürfte. Der oder die Verfasser beziehen, ohne Hierapolis selbst zu nennen, mehrere seiner Suffragane in die Beschreibung des Martyriums der beiden Heiligen ein. Der eigentliche Ort des Sergiosmartyriums, Resafa, war nur kurze Zeit vorher mit einer ersten Kirche zur Aufnahme der Reliquien ausgestattet worden, besaß aber mit dem Ort der Hinrichtung einen zweiten bedeutenden Erinnerungsort für das Martyrium des Stadtheiligen. Noch mindestens bis ins erste Viertel des 6. Jahrhunderts war diese Stelle als wunderträchtiger Ort bekannt und wurde von Pilgern besucht. Die ebenfalls monumentale architektonische Fassung dieser Stelle, sei es durch den kurz vor oder um das Jahr 518 errichteten Zentralbau, sei es durch den etwa fünfzig Jahre jüngeren sog. Al-Mundir-Bau, ist als Anpassung bzw. Ausbau von räumlichen Kapazitäten zu verstehen, die durch eine gestiegene Zahl von Pilgern notwendig geworden waren. Der Ort, an dem die Überreste wohl schon seit dem zu Ende gehenden 5. Jahrhundert aufbewahrt wurden, ist die in dieser Zeit neu geschaffene Hauptkirche der Stadt, die Basilika A. Die zum Basilika-A-Komplex gehörende sog. Doppelgeschossige Anlage könnte im 6. Jahrhundert als Kapelle dem Heiligen Kreuz geweiht gewesen sein. Und schließlich wurde auch an der Stelle, an der einst die erste, schlichte Kirche der Stadt gestanden hatte, im frühen 6. Jahrhundert mit der steinernen Basilika B eine Monumentalisierung vollzogen.

Die Einrichtung der Sakraltopographie könnte sich dabei an das erfolgreiche Vorbild Jerusalems als Pilgerstadt angelehnt haben. Dabei wird einerseits die Stadt in mindestens zwei Phasen in der Mitte des 5. Jahrhunderts mit einer einfachen und nur ein halbes Jahrhundert später mit einer monumentalen Sakraltopographie ausgestattet. Die von Jerusalem übernommenen Elemente sind dabei nicht baulicher oder formaler Natur. Eher ist es das hinter der erfolgreichen

60 Drijvers, *Promoting Jerusalem* 85.

61 Drijvers, *Promoting Jerusalem* 90-93.

62 Kristensen, *Landscape, Space, Presence* 229.

63 Kristensen, *Landscape, Space, Presence* 230.

64 Kristensen, *Landscape, Space, Presence* 245-254.

Pilgerstadt Jerusalem stehende Konzept, das möglicherweise als Muster gedient haben könnte. Dort wurden immer mehr Orte des Neuen Testaments, die mit der Leidensgeschichte Jesu in Zusammenhang zu bringen sind, »wiederentdeckt«. Daraus entwickelte sich schnell eine vielpolige Sakraltopographie, indem diese Orte in unterschiedlicher Form für Pilger zugänglich gemacht und architektonisch gefasst wurden. Auch in Sergiupolis scheint es, sicher in viel kleinerem Maßstab, die Intention gegeben zu haben, mit Reliquienschrein, Ort des Martyriums und möglicherweise auch großräumlicher Einbindung anderer Orte der Metropole ein Geflecht von Erinnerungsorten zu schaffen. Schließlich erhält die mögliche Existenz einer Kreuzesreliquie in Sergiupolis vor dem Hintergrund der Aktivitäten des Bischofs Kyrill in Jerusalem eine zusätzliche Bedeutung.

Gleichzeitig dient die Abfassung und Verbreitung einer Passio, auch vermittelt durch liturgische Ausdrucksformen wie Homilien und Hymnen, als Illustration dieser Sakraltopographie, die neben dem eigentlichen Schrein des Märtyrers auch andere Bischofssitze der Metropole von Hierapolis einbezieht.

Dabei tritt ein ganzer Komplex von Akteuren mit gemeinsamen und sehr unterschiedlichen Interessen auf den Plan. Zu-

nächst steht die Förderung und Entwicklung des eigenen Pilgerortes oder aber einer ganzen Kirchenprovinz in Konkurrenz zu benachbarten Orten oder Metropolien im Vordergrund. Dabei spielt das ökonomische Interesse, das ein florierender Pilgerbetrieb befriedigen könnte, sicher keine untergeordnete Rolle für die neu entstandenen lokalen Eliten. Diese agieren oft in Übereinkunft mit dem Kaiserhaus, dessen Interesse wohl eher in einer deutlichen Präsenz loyaler Kirchenmänner vor Ort und damit verbunden einer stärkeren Bindung dieser und der von ihnen vertretenen Gemeinden an das Kaiserhaus liegen dürfte. Wie am Beispiel der Jafniden, denen als Verbündete vor allem im 6. Jahrhundert eine bedeutende Rolle bei der Verteidigung des *limes orientalis* zukam, ersichtlich wird, können dabei auch überregionale Akteure als wichtige Partner in das Netzwerk zwischen Kaiserhaus und lokalen Eliten aufgenommen werden, indem beispielweise ein gemeinsamer Märtyrer und Heiliger als wichtiges Identifikationsmoment aller Beteiligten dient. Und nicht zuletzt hat die Durchsetzung des christlichen Glaubens in vorher nicht vollständig christianisierten Regionen einerseits dieses Identifikationsmoment auch bei der einfachen Bevölkerung bestärkt und gleichzeitig das Bedürfnis jener Menschen nach Spiritualität, Glaube und Religion befriedigt.

Bibliographie

Quellen

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).

Eus. vit. Const.: Eusebius von Caesarea: De vita Constantini. Über das Leben Konstantins. Übers. und komm. von H. Schneider, eingel. von B. Bleckmann. Fontes Christiani 83 (Turnhout 2007).

Pass. Sergii et Bacchi: Passio Antiquior SS. Sergii et Bacchi. Hrsg. v. I. van de Gheyn, AnBoll 14, 1895, 371-395.

Piac. Pilgr.: A. Stewart, Of the Holy Places visited by Antoninus Martyr (London 1887).

Sev. Ant. Hom. cath.: Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque inédite de Jacques d'Edesse. Publiées et traduites en Français. Hrsg. von R. Duval. PO 4, 1 Homelies LII à LVII (Paris 1907).

Sev. Ant. Hymn.: The Hymns of Severus of Antioch and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa as Revised by James of Edessa. Hrsg. und übers. von E. W. Brooks. PO 7, 5 (Paris 1911) 601-604.

Literatur

Allen/Hayward, Severus: P. Allen / R. Hayward, Severus of Antioch, The early church fathers (London, New York 2004).

Baldovin, Christian worship: J. F. Baldovin, The urban character of Christian worship: the origins, development, and meaning of stational liturgy (Roma 1987).

Bevan/Fisher/Genequand, Late Antique Church: G. Bevan / G. Fisher / D. Genequand, The Late Antique Church at Tall al-'Umayri East. New Evidence for the Jafnid Family and the Cult of St. Sergius in Northern Jordan, Bulletin of the American Schools of Oriental Research 2015, 49-68.

Boswell, Passion: J. Boswell, The Passion of SS. Serge and Bacchus. Translated by John Boswell from the Greek »Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi Graece nunc primum edita«. AnBoll 14, 1895, 373-395.

Brands, Bauornamentik: G. Brands, Die Bauornamentik von Resafa-Sergiupolis. Studien zur spätantiken Architektur und Bauausstattung in Syrien und Nordmesopotamien. Resafa 6 (Mainz 2002).

Brandt, Early Christian baptistry: O. Brandt, The Early Christian baptistry of Saint Peter's. In: R. McKitterick / J. Osborne / C. M. Richardson / J. Story (Hrsg.), Old Saint Peter's, Rome. British School at Rome Studies (Cambridge 2013) 81-94.

- Drijvers, Promoting Jerusalem: J. W. Drijvers, Promoting Jerusalem. Cyril and the True Cross. In: J. W. Drijvers / J. W. Watt (Hrsg.), Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient (Leiden u. a. 1999) 79-95.
- Falla Castelfranchi, Resafa: M. Falla Castelfranchi, Resafa nel VI secolo. In: A. C. Quintavalle (Hrsg.), Medioevo mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam. Atti del Convegno internazionale di studi, Parma, 21-25 settembre 2004, Convegni di Parma 7 (Milano 2007) 153-159.
- Fowden, Barbarian plain: E. K. Fowden, The barbarian plain. Saint Sergius between Rome and Iran. The transformation of the classical heritage 28 (Berkeley CA, London u. a. 1999).
- Gatier, Les Inscriptions: P.-L. Gatier, Les Inscriptions grecques. In: T. Ulbert (Hrsg.), Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis. Resafa 2 (Mainz 1986) 161-169.
- Inscriptions grecques: P.-L. Gatier, Inscriptions grecques de Résafa. Damasener Mitteilungen 10, 1998, 237-241.
- Gatier/Ulbert, Türsturzinschrift: P.-L. Gatier / T. Ulbert, Eine Türsturzinschrift aus Resafa-Sergiupolis. Damasener Mitteilungen 5, 1991, 169-182.
- Konrad, Bebauung: M. Konrad, Flavische und spätantike Bebauung unter der Basilika B von Resafa-Sergiupolis. Damasener Mitteilungen 6, 1992, 313-402.
- Spätromischer Limes: M. Konrad, Der spätromische Limes in Syrien. Archäologische Untersuchungen an den Grenzkastellen von Sura, Tetrapyrgium, Cholle und in Resafa. Resafa 5 (Mainz 2001).
- Roman Military Fortifications: M. Konrad, Roman Military Fortifications along the Eastern Desert Frontier. Settlement Continuities and Change in North Syria, 4th-8th centuries A.D. In: K. Bartl / A. al-R. Moaz (Hrsg.), Residences, castles, settlements. Transformation processes from late antiquity to early Islam in Bilad al-Sham: proceedings of the international conference held at Damascus, 5-9 November 2006. Orient-Archäologie 24 (Rahden/Westf. 2009) 433-453.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 1980).
- Kristensen, Landscape, Space, Presence: T. M. Kristensen, Landscape, Space, and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik. Journal of Early Christian Studies 24, 2016, 229-263.
- Krüger/Mendrea/Nalbandian, Grabeskirche: J. Krüger / D. Mendrea / G. Nalbandian, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte, Gestalt, Bedeutung (Regensburg 2000).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe. Biblis: histoire 9 (Paris 2011).
- Mayer, Homiletics: W. Mayer, Homiletics. In: S. Ashbrook Harvey / D. G. Hunter (Hrsg.), The Oxford handbook of early Christian studies (Oxford, New York 2008) 565-583.
- Ousterhout, Sacred Geographies: R. G. Ousterhout, Sacred Geographies and Holy Cities. Constantinople as Jerusalem. In: A. Lidov (Hrsg.), Hierotopy. The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia (Moskau 2006) 98-116.
- Sack/Gussone/Mollenhauer, Forschungen: D. Sack / M. Gussone / A. Mollenhauer, Resafa-Sergiupolis/Rusafat Hisham. Forschungen 1975-2007, Reader (Schöneiche bei Berlin 2013).
- Schuhmann, Resafa-Sergiupolis: A. Schuhmann, Resafa-Sergiupolis/Syrien. Der »Zentralbau«. Archäologische Untersuchungen im Bereich des südlichen Anbaus. In: D. Sack u. a. (Hrsg.), Masterstudium Denkmalpflege der TU Berlin, Heft 7, MSD Jahrbuch 2009-11 (Berlin 2011) 40.
- Sakrallandschaft: A. Schuhmann, Die Sakrallandschaft von Resafa (Sergiupolis) – Liturgie einer Pilgerstadt in der östlichen Peripherie. In: O. Brandt / V. Flocchi Nicolai (Hrsg.), Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae 22.-28.9.2013 (Città del Vaticano 2016) 1805-1820.
- Shahîd, Church of Sergios and Bakhos: I. Shahîd, The Church of Sts. Sergios and Bakhos in Constantinople. Some New Observations. In: A. Avramea (Hrsg.), Byzantium, State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides (Athens 2003) 467-480.
- Tchalenko, Villages antiques 2: G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du nord 2: Le massif du Bélus à l'époque romaine, Bibliothèque archéologique et historique (Paris 1953).
- Villages antiques 3: G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du nord 3: Le massif du Bélus à l'époque romaine, Bibliothèque archéologique et historique (Paris 1958).
- Todt/Vest, Syria: K.-P. Todt / B. A. Vest (Hrsg.), Syria (Syria Prôtê, Syria Deutera, Syria Euphratêsia), TIB 15 (Wien 2014).
- Ulbert, Inschrift: T. Ulbert, Eine neuentdeckte Inschrift aus Resafa (Syrien), Archäologischer Anzeiger 1977, 563-569.
- Basilika: T. Ulbert (Hrsg.), Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis. Resafa 2 (Mainz 1986).
- Ulbert/Konrad, Al-Mungîr-Bau und Nekropole: T. Ulbert / M. Konrad, Al-Mungîr-Bau und Nekropole vor dem Nordtor; mit Beiträgen von Felix Arnold, Hans-Roland Baldus (†), Gunnar Brands und Pierre-Louis Gatier. In: T. Ulbert (Hrsg.), Forschungen in Resafa-Sergiupolis. Resafa 7 (Berlin 2016) 1-108.
- Vikan, Byzantine Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications (Washington, D.C. 1982).
- Westphalen, Resafa: S. Westphalen, Resafa. Bericht über die Ausgrabungen 1997-1999. Damasener Mitteilungen 12, 2000, 325-365.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die Entwicklung der Sakraltopographie von Resafa/Sergiupolis und die Inszenierung des Ortes als Stätte des Sergiosmartyriums

Am Beispiel des in der syrischen Wüstensteppe gelegenen Ortes Resafa, der innerhalb eines Jahrhunderts vom wenig bekannten Limeskastell zum überregional bedeutenden Pilgerort und zur Metropole *Sergiupolis* aufgestiegen war, wird untersucht, welche Einflussfaktoren diesen rasanten Aufschwung bewirkt haben könnten. Ein entscheidendes Element dürfte die Inszenierung des Ortes als Stätte des Sergiosmartyriums gewesen sein. Aus der Gegenüberstellung des archäologischen Befunds mit zeitgenössischen Quellen und der Vita des Heiligen ergeben sich Hinweise dafür, dass diese Inszenierung durch den örtlichen Klerus veranlasst worden sein könnte, und dass man sich dabei möglicherweise an erfolgreichen Vorbildern wie Jerusalem orientiert hat. Die Errichtung einer monumentalen Sakraltopographie und die Schöpfung einer dazu passenden Heiligenlegende gingen dabei Hand in Hand und verschafften nicht nur dem Ort, sondern auch seinen kirchlichen Eliten überregionale Geltung.

The Development of the Sacred Topography of Resafa/Sergiupolis and the Staging of the Place as the Site of Saint Sergios' Martyrdom

Using the example of Resafa, a site in the desert steppes of Syria that rose within a century from a little-known Limes fort to become a supraregionally significant place of pilgrimage and the Metropolitanate of Sergiupolis, this article examines the factors that could have caused this rapid upswing. A de-

cisive element may have been the staging of the place as the site of the martyrdom of Saint Sergios. The comparison of the archaeological findings with contemporary sources and the life of the saint suggests that this staging may have been initiated by the local clergy, and may have been based on successful models such as Jerusalem. The erection of a monumental sacred topography and the creation of a compatible hagiographic legend went hand in hand and provided not only the place but also its ecclesiastical elites with supraregional validity.

Le développement de la topographie sacrée de Resafa/Sergiupolis et la mise en scène de la localité comme lieu du martyre de Serge

Prenant pour exemple Resafa, à l'origine un simple castrum situé sur le limes dans la steppe désertique syrienne et devenu en quelques siècles un important lieu de pèlerinage et la métropole de Sergiupolis, on examine les facteurs qui ont pu provoquer cette promotion fulgurante. A cet égard, un élément décisif fut probablement la mise en scène de la localité comme lieu du martyre de Serge. La confrontation entre le contexte archéologique d'une part et les sources contemporaines et la vie du saint d'autre part livre des indices sur une possible mise en scène organisée par le clergé local, qui se serait inspiré d'exemples réussis comme Jérusalem. L'édification d'une topographie sacrée monumentale et la création d'une légende appropriée allèrent de concert et procurèrent à la localité, et surtout aux élites ecclésiastiques, une autorité interrégionale.

Pilgrimage and Greek Identity in Byzantine and Norman Southern Italy (9th-12th Century)*

Southern Italy, and especially Apulia, is mainly known as the transit point for Western pilgrims journeying to and from the Holy Land. Pilgrims travelled to Rome and followed the road network of Roman times to reach southern Italian ports in order to embark for Palestine. On their way, they usually stopped to venerate two of the most important international pilgrimage shrines in Apulia, that of the archangel Michael at Monte Gargano (from the 8th century onwards) and the basilica of St Nicholas in Bari (from the late 11th century onwards)¹. Apart from these prestigious holy places, many local pilgrimage sites emerged throughout southern Italy to serve the local population in their pursuit of the divine. All these sanctuaries were used as vehicles of religious, cultural and political ideas, as the area was not religiously and demographically homogenous. The modern regions of southern Italy, Apulia, Basilicata (ancient and Byzantine Lucania) and Calabria were under Byzantine (876-1071) and Norman rule (1071-1194) successively. Greeks (Greek-speaking, Byzantine-in-rite), Lombards (Latin-speaking, Latin-in-rite) and, from the 11th century onwards, Normans co-existed². The present study investigates pilgrimage as an expression not only of politics, but also of the religious and cultural identity of the Greek population under Byzantine and Norman rule³.

Greek local pilgrimage sites

The main source for Greek pilgrimage sites in southern Italy is hagiography. A series of *vitae* of Siculo-Calabrian and Calabrian saints, who founded monasteries in Calabria and

in Basilicata from the 9th until the 12th century, are valuable sources for the society and the religious culture. However, the study of such texts presents some drawbacks, since the hagiographers' aim was to establish a new cult through the use of certain *topoi*. These monks, whose sanctity was acknowledged when they were still alive, founded many monasteries and attracted disciples and pilgrims⁴. Although it is a *topos* in all of these Lives that the saint's fame spreads beyond his monastery and many people visit him to be cured or have spiritual guidance⁵, few of these texts give information on pilgrims and pilgrimage itself. The Lives of St Sabas the Younger (died c. 990) and St Elias the Speleot (860/870-c. 960) are the most detailed accounts on pilgrimage from the Byzantine period. St Sabas founded monasteries, today unidentified, at Merkourion (probably in northern Calabria on the borders with Basilicata), at Latinianon and Lagonegro (prov. Potenza) in Basilicata⁶, while St Elias the Speleot founded the monastery of the apostles Peter and Paul in Melicuccà (prov. Reggio Calabria). On the other hand, the Life of St Lukas (c. 1092-1114), Bishop of Isola Capo Rizzuto (prov. Crotone) in Calabria, is the only source on pilgrimage to his now-lost monastery of St Nicholas on Monte Vioterito from the Norman period (fig. 1)⁷.

According to hagiography, healing was by far the most common motive for pilgrimage to a living saint or to a saint's tomb⁸. Pilgrims came from all social strata, including aristocrats⁹, clergy¹⁰, the saints themselves¹¹, and ordinary lay people¹². Women were not allowed to enter the monastery of Melicuccà and they had to find ways, occasionally with assistance from some monks, secretly to visit the cave where

* I would like to express my gratitude to Professor Stefanos Efthymiadis for generously sharing with me his expertise in Greek hagiography of southern Italy, Professor Chara Konstantinidi (University of Athens) for her support, comments and advice, Dr Mercurios Georgiadiis, Mr Craig Dicken and Ms Aglaia Pappas for helping me at different stages of writing this article.

1 Avril/Gaborit, *Itinerarum* 293-297. – Stopani, *Itinerari*. – Vanni, *Itinerari*. – Oldfield, *Sanctity* 181-190. 200-208.

2 The other regions of southern Italy, Lazio, Abruzzi and Campania are excluded from the current analysis as they did not belong to the Byzantine or former Byzantine territories during the period under study; references are made to Sicily only after the Norman Conquest from the Arabs. For the Byzantine period cf. Gay, *Italie*. – Falkenhausen, *Dominazione*. For the Norman period the bibliography is vast. More recently cf. Loud, *Guiscard*, and the collected essays in Loud/*Metcalfe*, *Norman Italy*, with all the previous bibliography.

3 For the Latin-rite local pilgrimage sites and Latin pilgrims cf. the excellent study of Oldfield, *Sanctity*.

4 For Greek hagiography of southern Italy, its models, and its historical value cf. Hester, *Monasticism* 147-164. – Re, *Hagiography*. – Strano, *Echi storici* and

more recently the detailed analysis by Efthymiadis, *L'hagiographie* 349-354. 366-397.

5 Hester, *Monasticism* 274-314.

6 The exact site of the monastic centre at Mercurion is much debated. Cf. the comments by Follieri, *Vita di Fantino* 61 and more recent Roma, *Mercurion*.

7 See the comments on topography and dating by Schirò, *Vita di S. Luca* 10. 12-13.

8 De S. Leone Luca 101. – De S. Elia Spelaeoteae 871-873. 881-883. 884. 886. – Orestes, *Sabae* 152-155. 157-158. 164-165. 315-316. – Orestis, *Vita S. Christophori* 393-395. – *Vita di S. Luca* 116-124. – *Vita di S. Elia di Giovane* 48-50. 60-62. – *Vita di S. Nicodemo* 110. 114. – *Bios Neilou* 273-275.

9 De S. Elia Spelaeote 871. 885. – Orestis, *Christophori* 393. – *Bios Neilou* 273.

10 De S. Elia Spelaeote 871. 881-882. 886. – *Vita di S. Luca* 114. 118. 122.

11 De S. Elia Spelaeote 879. – *Vita di Nicodemo* 118.

12 De S. Leone Luca 101. – De S. Elia Spelaeote 871-872. 882-884. – Orestes, *Sabae* 152-153. 154-155. 157-158. 160-162. 164-165. – *Vita di S. Elia di Giovane* 74.



Fig. 1 Map of South Italy and Sicily with sites mentioned in the text. – (Map M. Ober, RGZM).

Elias' tomb was placed¹³. Onomastics reveals that pilgrims to the Byzantine monasteries were mainly Greeks¹⁴, while non-Greek pilgrims are attested rarely, such as Gaudiosus, judging from his name a Lombard, who visited the tomb of Elias the Speleot in Melicuccà to be cured¹⁵, and Revetos, a Frank i. e. a Norman, who made a pilgrimage to the monastery of St Lukas, Bishop of Isola Capo Rizzuto in Calabria¹⁶.

Pilgrims would walk to reach the monastery¹⁷ or if unable to walk were carried by others¹⁸ or transported on carts¹⁹. These people came from the nearby villages and towns as pilgrimage was confined within the territories of Calabria and Basilicata²⁰. Only a young paralysed man was transported from Taormina (Sicily) to the tomb of St Luke of Isola Capo Rizzuto²¹. Despite the short distances, pilgrimage to these monasteries was not an easy task, because the pilgrim had to traverse the wild, densely forested, mountains of Calabria or Basilicata to reach the monasteries²².

When the pilgrim arrived at his destination he would either meet the living saint or venerate the saint's tomb. When the saint was still alive, the *katholikon* of the monastery was the centre where pilgrims were led to be cured²³. The saint performed the miracle by touching the pilgrim²⁴, by making the sign of the cross²⁵, or by using oil from the lamps²⁶. Upon the saint's death, it was his tomb that was the focal point of pilgrimage. Pilgrims either venerated the tomb and were cured²⁷ or more often, after a long prayer, fell asleep next to the tomb, dreamed of the saint and were cured²⁸. Sometimes, they had to wait many days next to the tomb for the miracle to be performed²⁹. The *vitae* do not mention pilgrims' accommodation and the only reference to houses built to hospice pilgrims (οἴκους ἀνὰ τὴν μονὴν ἐπιτηδείους πρὸς τὴν τῶν ξένων ὑποδοχὴν) is attested in the Patirion Monastery founded by St Bartholomew of Simeri (1050/1060-1130) near Rossano (prov. Cosenza)³⁰.

13 De S. Elia Spelaeotae 881-883.

14 De S. Leone Luca 101. – De S. Elia Spelaeote 871-872. 882-884. 886. – Orestes, Sabae 152. 164. – Vita di S. Luca 122. – Vita di Elia il Giovane 60. 74. – Vita di Nicodemo 116. – Bios Neilou 273.

15 De S. Elia Spelaeote 871.

16 Vita di S. Luca 120.

17 De S. Elia Spelaeote 886. – Orestes, Sabae 48.

18 Vita di Elia il Giovane 60. – Vita di S. Luca 122.

19 Vita di S. Luca 114. 124.

20 De S. Leone Luca 101. – De Philareto 614. – De S. Elia Spelaeote 865. 871. 882. 883. – Orestes, Sabae 152. 154. 157. – Orestis, Christophori 393. – Vita di S. Luca 116. – Vita di Elia il Giovane 60. – Bios Neilou 273.

21 Vita di S. Luca 124.

22 For the geomorphology of the area cf. Noyé, *Économie* 212-213.

23 Orestes, Sabae 153. 155. 157-158. 165. – Vita di Nicodemo 114. – Bios Neilou 273.

24 Orestes, Sabae 157. 316. – Vita di Elia il Giovane 48.

25 De S. Elia Spelaeote 871. – Bios Neilou 275.

26 Orestes, Sabae 153. 155. 158. 165. 316.

27 De S. Elia Spelaeote 871. 882. – Orestis, Christophori 395. – Vita di S. Luca 120. 122.

28 De S. Elia Spelaeote 882. – Vita di S. Luca 118-120. 122.

29 Vita di S. Luca 122. 124.

30 Bios di Bartolomeo da Simeri 220.

Monasteries with a longer tradition of pilgrimage were those of St Elias the Speleot in Melicuccà and of St Elias the Younger (823-903), today unidentified, in Salines (prov. Reggio Calabria). St Nikodemos of Kellarana (c. 950-1020) made a pilgrimage to the tomb of Elias the Speleot, and when pilgrims visited his monastery he used to send some of them to venerate both the tombs in Melicuccà and Salines³¹. In the Norman period, St Lucas, the Bishop of Isola Capo Rizzuto, used to visit the monastery of St Elias the Speleot to preach on his feast day (11 September), when the monastery was crowded with pilgrims, in order to attract a wider audience³².

The local pilgrimage shrines in Calabria and Basilicata share the same characteristics with those of the rest of the Byzantine Empire. They were visited by locals of diverse social status and the practices the monks employed for miracles to be performed (i.e. sleeping next to the saint's tomb or the use of oil from the lamps) coincided with the Byzantine conception of pilgrimage³³.

Byzantines, Lombards, Normans and the Sanctuary of the Archangel Michael at Monte Gargano

In the third decade of the 10th century St Phantinos the Younger (c. 902-974), one of the great ascetics of Byzantine southern Italy, went on a pilgrimage to the shrine of the archangel Michael at Monte Gargano in Northern Apulia (prov. Foggia). Phantinos desired to see the Archangel's glory with his own eyes and he walked for eighteen days from his monastery, today unidentified, at Merkurion to Gargano while fasting from food and water, accompanied by three of his monks³⁴.

The Gargano peninsula was within the Byzantine territory in the theme of Longobardia, but the shrine was a Lombard one. It was founded by Constantinople in the 5th century, under the influence of the famous shrine in Chonai³⁵. When the Lombards conquered southern Italy, they identified in the figure of Michael a great warrior, a strong protector and acknowledged him as their national patron saint and his cave church as their national shrine. The special connection of the Beneventan Lombards with Michael was based on their struggles against the Byzantines for control of the

area. The Lombard conquest of southern Italy was achieved with the Archangel's protection, while in 650 Michael's supposed supernatural intervention in favour of the Lombards led them to a victory against the Byzantines, after the latter had conducted a military campaign against the shrine itself³⁶. Gargano was favoured by its geographical position and was incorporated in the international pilgrim route which connected the two most important Christian pilgrimage destinations, Rome and Jerusalem. From the 7th century onwards, the fame of the Gargano shrine surpassed the boundaries of Apulia and from the 8th century on not only did it become one of the most important pilgrimage sites of Western Europe attracting pilgrims even from Ireland, but also a prestigious one, including among its most prominent pilgrims the German emperors, Otto III (980-1002) in 999 and Henry II (1002-1024) in 1022, and Pope Leo IX (1049-1054)³⁷.

Gargano was an already established international pilgrimage site which had become utterly Lombard when the Byzantines reconquered southern Italy and in 892 recaptured Siponto³⁸, the town that claimed control over the sanctuary. However, as Gargano was within the Empire's territory in northern Apulia the Byzantines tried to claim their domination over it. In 938 Basilio Klados, the *protospatharios* and *strategos* of Sicily and Longobardia, confirmed to the Bishop of Benevento the possessions of his see, except for the shrine of the archangel Michael, which, as he stated, belonged to the Byzantine emperors³⁹. This official statement was preceded by the Greek version of the *Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano* (= *Apparitio*)⁴⁰, in the early 10th century, with the title Ἀποκάλυψις καὶ θαῦμα τοῦ ταξιάρχου Μιχαὴλ ἐν τῷ ὄρει τῷ καλουμένῳ Γαργάνῳ (Cod. Vat. gr. 821 and 866)⁴¹. The Greek Ἀποκάλυψις is a pro-Byzantine version of the anti-Byzantine Latin *Apparitio*, whose author purposely changed one of the episodes of the Latin text⁴². The *Apparitio* narrates that the pagan Neapolitans attacked Siponto, but with the alliance of the Beneventans and the protection of the Archangel the Neapolitans were defeated⁴³. The pagan Neapolitans are used in the narration as an allegory of the Byzantines, and the episode is an allusion to the Lombard victory of 650⁴⁴. On the contrary, in the Ἀποκάλυψις Archangel Michael intervened against the pagan Beneventans who attacked Siponto along with the Neapolitans, and gave the victory to the Sipontines⁴⁵.

31 Vita di Nicodemo 110. 114. 118.

32 Vita di S. Luca 88.

33 For Byzantine local shrines, pilgrimage and practices see Talbot, *Healing Shrines*.

34 Vita di Fantino 130. 430.

35 Otranto/Carletti, Gargano 31-35. – Otranto, Longobardi 57. For the connection between the shrines at Gargano and Chonai cf. Gothein, Michele 110-112. – Peers, *Subtle Bodies* 165-171. On Chonai cf. Belke/Mersich, *Rhrygien* 222-225.

36 Gothein, Michele 137-141. – Otranto, *Metodologia* 385-393. – Otranto/Carletti, Gargano 37-48. 91-97. – Otranto, Longobardi 57-62. – Campione, *Angeli* 321-323.

37 Otranto/Carletti, Gargano 49-55. 98-117. – Martin, *Culte* 396-401. – Vanni, *Itinerari* 93-101. 104-108. Oldfield, *Sanctity* 200-202. 245-246. 261.

38 Falkenhausen, *Dominazione* 32.

39 The sanctuary remained under Byzantine control until 978, when Siponto was recognised by the Byzantines as a suffragan see of the Benevento archbishopric,

Gay, *Italie* 356-357. – Falkenhausen, *Dominazione* 56. 180 no. 10. – Martin, *Culte* 392-393.

40 De *Apparitione* 541-543. The *Apparitio* is a Latin narration on the establishment of the sanctuary, written as early as the 6th century, but which was given its final form by the Lombards of Benevento probably in the second half of the 8th century. The dating of the *Apparitio* has been much debated. For the problem of its dating cf. Otranto, *Metodologia* 383 – 384. – Campione, *Storia* 187-188. – Otranto/Carletti, Gargano 15. – Everett, *Apparitione* 389. Otranto, Longobardi 57. – Campione, *Angeli* 318-319 with ann. 54.

41 Leanza, *Versione greca*.

42 For a comparison between the two texts and their differences cf. Leanza, *Versione greca* 307-316.

43 De *Apparitione* 542, 5-16.

44 Gothein, Michele 138-139. – Otranto, *Metodologia* 391-393. – Campione, *Storia* 187-188. – Otranto/Carletti, Gargano 39-40.

45 Leanza, *Versione greca* 302. Cf. Otranto, *Metodologia* 402.

Moreover, the Greek author mentioned that Gargano was on the border of the theme of Apulia (τοῦ θέματος τοῦ λεγομένου Ἀπουλία), instead of Langobardia, which was the Byzantine technical term for the theme⁴⁶. This was a deliberate action to disassociate the area from the Lombards⁴⁷. The association of the shrine and the bishopric of Siponto with Constantinople was supported by the edition of a second text, the Latin *vita minor* of St Lawrence, Bishop of Siponto⁴⁸. In this pro-Byzantine *vita*, Lawrence, a relative of the Byzantine emperor, was sent from Constantinople to Siponto by the emperor himself and was appointed as bishop of the town. Michael himself gave Lawrence and the Sipontines authority over his cave church, while the Lombards were totally obliterated from the narration⁴⁹.

The Lombard-Byzantine antagonism in southern Italy gave way to the Norman-Byzantine conflict for the control of the area and the Gargano shrine became once again the focal point of anti-Byzantine expression. The south Italian historian William of Apulia wrote that the first Normans who came to southern Italy were pilgrims to Gargano. There, they met Melus, an aristocrat from Bari who had led a rebellion against the Byzantine authorities, and at his request they agreed to ally themselves with him against the Byzantines in Apulia in 1017⁵⁰. This episode and the way the Normans appeared in southern Italy in general have been much debated by scholars due to the contradictory evidence of south Italian historians, whose information is often perceived as fictitious⁵¹. This episode in William's history, fictitious or not, presents the Gargano shrine as the place where a rebel against the Byzantines could find refuge and the place from where the Normans started their first fights against the Byzantines. It was during the Norman conquest of southern Italy that a new edition of the Life of St Lawrence of Siponto, the *vita maior*, was issued. In this new version, emphasis was placed on the new role of the Roman Church, as the Constantinopolitan Lawrence was consecrated by the Pope, reflecting in this way the Norman's alliance with the Church of Rome for the conquest of the region⁵².

St Phantinos' pilgrimage to the sanctuary of the Archangel is the only known reference for a Greek pilgrim at

Gargano⁵³. The journey was made after the Greek version of the *Apparitio* had been issued and in the same decade as Basilios Kladon officially stated that Gargano was Byzantine. Although Archangel Michael was especially venerated by the Greek monks in southern Italy and a great number of Byzantine churches were dedicated to him⁵⁴, the Gargano shrine is never mentioned in the Greek saints' *vitae* or in the Byzantine documents of the area, nor are there references to Greek pilgrims. Written sources regarding Byzantine officials visiting Gargano or making donations to the shrine are also non-existent⁵⁵. Although the Gargano sanctuary was easily accessed, the Byzantine authorities and the Greek population seem to have deliberately avoided going on pilgrimage there. In this way, there was an indirect understanding of Gargano as the stronghold of Lombard identity and as a shrine distinct from the Greek culture of the area, albeit within Byzantine territory, while the circulation of pro-Byzantine texts concerning the sanctuary did not succeed in integrating it into the Byzantine Empire.

Pilgrimage to Rome

St Phantinos' pilgrimage to Monte Gargano was a unique case among the Greeks of southern Italy. As documented by the saints' *vitae*, the main pilgrimage destination in the Byzantine period was Rome, especially in the 10th century⁵⁶. Monks travelled from southern Italy to Rome by sea⁵⁷ to venerate the tombs of the apostles Peter and Paul, the martyrs' relics and other saints' tombs⁵⁸.

The Lives do not give details on pilgrimage itself. The most explicit *vita* is that of St Sabas the Younger⁵⁹. Sabas desired for many years to visit the tombs of the apostles, but was impeded by God's providence. He finally visited Rome when he miraculously found a companion for his journey, Niketas, a pilgrim monk from Byzantium. Niketas, St Sabas and his brother St Makarios (d.c. 1000) departed from Mercurion for Rome by sea. They disembarked at the port of Terracina⁶⁰ and after travelling about 75 km they reached the castle of Albano Laziale, which lies 25 km south of Rome. First, Sabas

46 Leanza, *Versione greca* 300.

47 Otranto, *Metodologia* 401-402.

48 De Laurentio 60-62. The *vita minor* was dated by Gay, *Italie* 199 at the end of the 9th century after the Byzantine conquest of Siponto. Modern research dates the text in the 11th century after 1022 when the Byzantines raised Siponto to a metropolitan see independent from Benevento cf. Otranto, *Metodologia* 393. 398-400. – Campione, *Storia* 199-202. – Martin, *Culte* 393-394.

49 Gay, *Italie* 198-199. – Otranto, *Metodologia* 393-397. – Campione, *Storia* 178-179. 185-186. 188-193. Campione, *Angeli* 324-325.

50 Guillaume, *Geste* 98-102. For Melus' revolt in detail cf. Gay, *Italie* 399-413.

51 For the best discussion on the subject cf. Loud, *Guiscard* 60-66.

52 De Laurentio 57-60. Cf. Otranto, *Metodologia* 399 with ann. 79. – Campione, *Storia* 186-187. 211. It must be noted that after the conquest the Normans did not associate themselves with Michael and his shrine at Gargano as the Lombards had done, Oldfield, *Sanctity* 60. 106. 208.

53 Vita di S. Fantino 63 with ann. 19. The only known pilgrim from Byzantium is the aristocrat Artellaide, the niece of the general Narses in the 6th century when the shrine was Byzantine, Otranto, *Langobardi* 58.

54 Campione, *Angeli* 327-329.

55 The Byzantine catepans of Italy made donations to the bishopric of Siponto and the monastery of St Giovanni in Lamis on the south-west side of Gargano, but not to Michael's shrine itself. Cf. Falkenhausen, *Dominatione* 189 no. 32. 199. no. 47. 203. no. 56. 201 no. 50.

56 Eight saints went on a pilgrimage to Rome in the 9th and 10th centuries, Leo-Luke of Corleone (De Leone 99), Vitalios of Castronuovo (De S. Vitale 27), Elias the Speleot (De S. Elia Spelaete 851), Sabas and Makarios (Orestes, Sabae 141-143), Christopher (Orestis, Vita S. Christophori 389-391), Elias the Younger (Vita di Elia il Giovane XX, 54, 154), and Neilos the Younger (Bios Neilou 159). Cf. Russo, *Peregrinatio*. – Luongo, *Itinerari* 46-47. The only known lay pilgrim to Rome in the 11th century is scholastikos Ioannis who departed from Sicily, Vita di Bartolomeo 20-22. 42-43. – Cf. Sansterre, *Coryphées* 541-542. – Morini, *Rome* 852-853. 866.

57 De S. Elia Spelaete 851. – Orestes, Sabae 142. – Orestis, Vita S. Christophori 389-390. – Vita di Elia il Giovane 54.

58 De S. Vitale 27. – Orestes, Sabae ch. 19. – Orestis, Christophori 391.

59 Orestes, Sabae 141-143.

60 St Vitalios also disembarked at Terracina, De Vitale 27. 61. – For the cathedral of St Pancrazio cf. Martorelli, *Albano* 7. 13. 14.

venerated all the churches in the castle and finally arrived at the pilgrim-crowded cathedral of San Pancrazio where the martyr's relics were kept⁶¹. From Albano the company arrived at Rome where their first stop was St Peter's tomb, then they venerated St Paul's tomb, and finally the martyrs' tombs. An account of a pilgrim's approach to the tombs is given in the Life of St Elias the Speleot. Elias approached the tombs (τὰς θήκας τῶν Ἀποστόλων), kissed them and prayed with scalding tears⁶². Pilgrimage to Rome was blessed by the *Koryphaioi* who appeared in visions to approve the journey and give their protection. Elias the Younger and Daniel made their first attempt to visit Rome to pray when they were at Bouthroton in Epirus (end of 881- beginning of 882), but they did not manage to make the journey⁶³. They finally went on a pilgrimage from their monastery at Salines in Calabria (885-before 888) when the two apostles appeared in a vision to Elias telling him that he should depart for Rome the next day⁶⁴. St Macarios saw the two apostles navigating the ship on its way to Rome in order to help pilgrims to have a safe voyage⁶⁵.

Influences of pilgrimage to Rome can be attested in hagiography, in church dedication and in Byzantine monumental art in the area. In the Life of St Neilos the Younger (910-1004) Peter and Paul have a prominent role⁶⁶. The saint himself used to send some of his pilgrims to venerate the tombs of the *Koryphaioi* and other martyrs' tombs in Rome in order to be cured⁶⁷. Elias the Speleot, one of the pilgrims to Rome, dedicated the *katholikon* of his monastery in Melicuccà to Saints Peter and Paul⁶⁸. According to M. Falla Castelfranchi⁶⁹, the Embrace of Peter and Paul (end of the 10th century), which was painted in the cave church of Sant' Archangelo at Monte Consolino near Stilo (Calabria), should be also connected with the Greek saints pilgrimage to Rome.

The preference for a pilgrimage to Rome in this period can be associated with three factors. First, the *Koryphaioi* had a special connection with southern Italy as two of the metropolitan sees of the Byzantine themes of Calabria and Longobardia were related to the apostles: Reggio was associated with Paul by the Byzantines from the 8th century⁷⁰ and Otranto was connected with Peter⁷¹. Second, Rome was one of the most important pilgrimage sites of the Byzantine world alongside Constantinople and Jerusalem and the veneration

of the tombs of Peter and Paul was an ideal for Byzantine monks. There are many well-known examples of pilgrims to Rome during the Middle Byzantine period⁷², and Greek monks in southern Italy could not have been an exception. Third, Greeks from southern Italy were attracted to such an illustrious pilgrimage site due to the geographical proximity⁷³. Greeks could reach Rome within a few days without facing the dangers of a long-distance journey across the Eastern Mediterranean which was necessary for a visit to the Holy Land⁷⁴.

Pilgrimage to the Holy Land

Evidence on Greek pilgrims travelling from Byzantine southern Italy to Jerusalem is scant. St Elias the Younger, after having been liberated from his slavery by the Arabs in North Africa, left for Jerusalem to become a monk. He venerated all the important pilgrim shrines of Palestine and Egypt during the period 876/877-880⁷⁵. In the next century, St Sabas, who eagerly wanted to visit Jerusalem for many years, managed to fulfil his desire only in a vision⁷⁶. In 1058/1059, Lukas, the abbot of the monastery of Sant' Anastasio of Carbone (prov. Potenza) in Basilicata, expressed in his testament his desire to go on a pilgrimage to Jerusalem for the forgiveness of his sins⁷⁷.

The aforementioned examples might convey the idea that the Holy Land was part of the religious thought of the Byzantine monks in southern Italy⁷⁸, but they also indicate that pilgrimage to the Holy Land was particularly rare under Byzantine rule. St Elias was not a pilgrim who left southern Italy to reach Jerusalem, but he started his journey from North Africa. St Sabas had been trying to travel to Jerusalem for years but was unable to do so for unknown reasons. It is well documented that Byzantine pilgrims, mainly monks, continued to visit the Holy Land uninterrupted during the Arab conquest of Palestine, albeit in relatively small numbers⁷⁹, but the journey was difficult and dangerous. The Muslim authorities forbade pilgrimage for short periods of time and there is evidence that some Byzantine monks were arrested and killed, while others did not even succeed in reaching the Holy Land⁸⁰. In addition, the maritime route in the East-

62 De S. Elia Spelaote 851.

63 Vita di Elia il Giovane 44, 154.

64 Vita di Elia il Giovane 54, 158. Cf. Kaplan, Saints 111. 119-120.

65 Orestes, Sabae 142. The same visions occur in other Byzantine saints' Lives, Morini, Rome 860.

66 Bios Neilou 128. 132-134. 172. For Peter and Paul in the Life of St Neilos in general cf. Sansterre, Coryphées 532-534.

67 Bios Neilou 276.

68 De S. Elia Spelaote 865.

69 Falla Castelfranchi, Monasteri 205-206 fig. 7.

70 Falkenhausen, Reggio 260.

71 Safran, San Pietro 189.

72 Morini, Rome. – Malanut, Routes 147-148. 316-317. – Kaplan, Saints 110-111. 114-115. 116. 119.

73 The duration of the maritime journey from Taormina (Sicily) to Rome was twenty days, Vita di Elia il Giovane 54.

74 Oldfield, Sanctity 43.

75 Vita di Elia il Giovane 26-32. 138-143. Cf. Hester, Monasticism 358. – Malanut, Routes 102. 109-110. 256-258. – Talbot, Pilgrimage 102. – Kaplan, Saints 113. 122. – Falkenhausen, Wallfahrt 33. – Re, Jerusalem 173-174. 175-176.

76 Orestes, Sabae 313. Cf. Falkenhausen, Testamente 182. – Hester, Monasticism 358. – Falkenhausen, Wallfahrt 40-41. – Falkenhausen, Pellegrinaggi 162. – Re, Jerusalem 174-175.

77 Robinson, History II/1, 169. Cf. Falkenhausen, Testamente 182. – Falkenhausen, Wallfahrt 41. – Falkenhausen, Pellegrinaggi 163.- Vanni, Itinerari 109. – Oldfield, Sanctity 270.

78 Re, Jerusalem 175.

79 For Byzantine pilgrimage to the Holy Land cf. Malanut, Routes 314-316. – Külzer, Peregrinatio. – Talbot, Pilgrimage. – Talbot, Introduction 59-60. – Falkenhausen, Wallfahrt. – Falkenhausen, Pellegrinaggi. For a useful overview on Byzantine and Western Pilgrimage to the Holy Land up to the 11th century and its fluctuation cf. Jacoby, Gunther. – Jacoby, Impact 697-701.

80 Talbot, Pilgrimage 100-101. – Falkenhausen, Wallfahrt 39-40. – Falkenhausen, Pellegrinaggi 161-162. 164-165.

ern Mediterranean was not safe until the mid-11th century because of the Arab presence⁸¹. These risks seem to have prevented southern Italian Greeks from making such a long journey, and only after the mid-11th century is Lukas of Carbone the first known pilgrim from Byzantine southern Italy who was apparently able to plan such a venture.

In the Norman period, there was a significant shift in the numbers of Greek pilgrims from southern Italy and Sicily to the Holy Land. In 1098, the monk Pankratios of the monastery of St John Theristes co-operated with Genesis Moschatos against his monastery in a land dispute after Genesis had promised to pay him the journey to Jerusalem⁸². Gregory, the abbot of the monastery of St Philip of Fragalà in Val Demone in Sicily in his second Testament (1105) mentioned that the hieromonk Blasios had made many requests to him to travel to Jerusalem. Gregory gave his permission, but in a note dated in 1107 writes that after three years of absence Blasios had not returned⁸³. In 1123, the abbess Aloysia of the probably Greek nunnery of St Bartholomew in Taranto (Apulia) left her convent in order to spend the rest of her life in the Holy Land⁸⁴. St Leo the Thaumaturgos (first half of the 12th century) was a pilgrim from Calabria who died at Methone in the southern Peloponnese, while *en route* to Jerusalem⁸⁵. In 1149, Lukas, the archimandrite of the monastery of San Salvatore *de lingua phari* in Messina, ordered that the monks desirous of making a pilgrimage to Jerusalem or to other holy places should take the permission of their superiors⁸⁶. Bartholomew, a Greek monk from Bruzzano (south of ancient Locri) in Calabria managed to visit Jerusalem as a pilgrim twice in 1157/1158 and in 1168. His journeys are known from two notes he wrote in a Tetraevangelon (cod. Barb. gr. 319) which he bought in Jerusalem⁸⁷.

The considerable rise in the number of Greek pilgrims from Norman southern Italy to the Holy Land coincides with the widespread popularity of Western pilgrimage in this period and the key role that Apulian ports played as transit stations for maritime communications with the Eastern Mediterranean. After the First Crusade (1099), Western pilgrims to the Holy Land increased significantly and pilgrimage became a mass phenomenon⁸⁸. Barletta, Monopoli, Brindisi, Trani and Bari were the main ports a pilgrim from the West should reach to embark for the Holy Land⁸⁹. Greeks could undertake this journey easily from their homeland ports without facing the dangers of the Byzantine period. Another significant factor that contributed to the growing interest in the Holy

Land was monasticism. The currently known Latin pilgrims from southern Italy came from different social strata, i.e. archbishops, priests, nobles and laity⁹⁰, but the Greek pilgrims known to date were solely monks. In the 12th century the Holy Land acquired a new religious meaning for the Byzantines as a response to the Crusades. The Komnenian dynasty showed a special interest in the Holy Land with donations of works of art and the restoration of Byzantine monasteries in order to promote the association of the Holy Land with Orthodoxy. This had an impact also on Byzantine pilgrimage since the Byzantine monasteries, which were conceived as the ideals of asceticism, were included in the pilgrims' route alongside the biblical holy places⁹¹. And it was apparently this new ideal of Byzantine asceticism in the Holy Land that attracted Aloysia to abandon her convent in Taranto and the Greek Calabrian monks to reinhabit the abandoned Byzantine monastery on Mount Carmel in the 1160s⁹². The new conditions were also reflected in the Greek hagiography of the region. In the 12th-century Greek Life of the Sicilian St Marina of Scanio, it is mentioned that Marina journeyed twice to the Holy Land disguised as a monk and lived in a monastery by the River Jordan⁹³. A significant part of this *vita* is dedicated to her journey and to the Holy Land and not to Sicily, as the reader would expect from a biography of a local saint. Her biographer seems to have been inspired by this movement and the new association between the Greek monasticism of the region and the Holy Land.

Conclusion

When the Byzantines reconquered southern Italy, Gargano, associated entirely with the Lombard identity, even though founded by Constantinople, was already thriving as an international pilgrimage site. The Byzantines failed to reconnect Archangel Michael's cave church with their political presence in the region and to constrain in this way the influence of the antagonistic Benevento in the northern parts of Apulia. Neither did they try to find an analogous illustrious pilgrimage shrine to compete with Gargano. Indeed, in southern Italy the Byzantines established their own tradition of pilgrimage to promote their political, religious and cultural agendas, since they had a very different conception of pilgrimage from the Latin West. For a Byzantine, pilgrimage did not involve necessarily a long-distance journey to a famous shrine, but

81 Malamut, Routes 237. – Oldfield, Sanctity 43. For traveling in the Byzantine Empire in general cf. Kislinger, Reisen.

82 Mercati/Gianelli/Guillou, Théristsès 55. Cf. Falkenhausen, Testamente 182. – Falkenhausen, Wallfahrt 41.

83 Spata, Pergamene 202. Cf. Falkenhausen, Testamente 181. 183. 184-185. – Falkenhausen, Wallfahrt 41. – Re, Jerusalem 172.

84 Robinson, History II/1, 258-259. Cf. Falkenhausen, Testamente 182. – Oldfield, Sanctity 272.

85 Follieri, Metone 402-451. – Hester, Monasticism 161.

86 Mercati, Tipico 219. Cf. Falkenhausen, Wallfahrt 38. – Re, Jerusalem 171.

87 Schreiner, Handschriften 146-152. Cf. Falkenhausen, Pellegrinaggi 172. – Re, Jerusalem 172.

88 Jacoby, Impact 701-702.

89 On southern Italian ports and pilgrims' transportation cf. Oldfield, Sanctity 185-189.

90 Oldfield, Sanctity 269-273.

91 Patlagean, Terre sainte. – Jotischky, Solitude 83-100. – Jotischky, Monasticism 86-92. – Falkenhausen, Pellegrinaggi 168-175.

92 For the Calabrian monks on Mount Carmel cf. Jotischky, Solitude 120. 123. 131. 134-138. – Jotischky, Monasticism 93.

93 Vita di Marina 94-102. For the Life of St Marina cf. Re, Hagiography 236-237. – Oldfield, Sanctity 165-166. For various aspects of Marina's pilgrimage cf. Falkenhausen, Wallfahrt 44. – Re, Jerusalem 175. – Oldfield, Sanctity 272-273.

it did involve the veneration of icons, relics, saints' tombs or living saints even in a nearby church⁹⁴. Consequently, the monasteries that had been founded by the Byzantine saints throughout Calabria and Basilicata and attracted the Greek population should be included within the local pilgrimage sites of the rest of the Byzantine Empire⁹⁵. There the faithful could come into contact with the divine, discover spiritual guidance, be cured and find salvation either by meeting the living saint or by venerating his tomb. Pilgrimage to these monasteries forged the Byzantine religious and cultural identity on Byzantium's multicultural western frontier⁹⁶, and at the same time was used as a political tool by the Byzantine authorities to exert and maintain religious as much as political control over a remote part of the Empire, as was southern Italy. The religious control and use of holy shrines with high importance such as Gargano were sought equally by Lombards, Byzantines and Normans as part of a power play for acquiring, extending and/or preserving their political control over this multicultural region. After the Norman conquest Greek monasticism continued to flourish with the support of the Norman rulers and many new Greek monasteries were founded⁹⁷, but the information on pilgrimage itself is very limited, since Greek hagiography declined and the time of significant monastic figures, who in life or *post mortem* in their tombs would attract pilgrims, came to an end⁹⁸. Except for the monasteries of St Elias the Younger and St Elias the

Speleot which continued to attract pilgrims during the Norman period, and probably the monastery of St Bartholomew of Simeri, founded under the Norman rule, pilgrimage to the rest of the Greek monasteries can only be hypothesized.

The analysis of the evidence illustrates that, whereas lay pilgrims travelled short distances, the long-distance pilgrims were monks. Rome and the Holy Land were the focal points of pilgrimage, but the choice of each one of these destinations was made according to the political and historical conditions in the Eastern Mediterranean and in southern Italy itself. During the 9th-11th centuries the tombs of apostles Peter and Paul attracted pilgrim monks from the Byzantine Empire, many of whom travelled via southern Italy to reach Rome, such as Niketas, the travel companion of St Sabas. Monks from southern Italy, who lived closer to Rome than any other Byzantine, preferred to head for the same destination, whereas the Holy Land was viewed as rather distant in this period. In the Norman period the direction of pilgrimage was altered, and the Holy Land became the centre of Western pilgrimage due to the Crusader movement. Greek monks from southern Italy followed this new pilgrimage orientation with the purpose of not only venerating the famous biblical shrines, but also of seeking monastic inspiration in the Holy Land. In both the Byzantine and Norman periods Greeks in southern Italy played an active role in the movement of pilgrimage in Central and Eastern Mediterranean for several centuries.

Bibliography

Sources

Bios di Bartolomeo da Simeri: Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235). Ed. G. Zaccagni, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 33, 1996, 193-274.

Bios Neilou: Ο άσιος Νείλος ο Καλαβρός. Ο βίος του οσίου Νείλου του Νέου (910-1004). Ed. Maximē (Ormylia 2002).

De Apparitione: De Apparitione Sancti Michaelis. Ed. G. Waitz. MGH, SS. rer. Lang (Hannoverae 1878) 541-543.

De S. Elia Spelaeotae: De S. Elia Spelaeotae Abb. Conf. in Calabria. AASS Septembris 3, 843-887.

De S. Laurentio: De S. Laurentio episcopo sipontino in Apulia. AASS Februarii 2, 56-63.

De S. Leone Luca: De S. Leone Luca Corilionesi, Abbate Mulensi in Calabria. AASS Martii I, 97-102.

De S. Vitale: De S. Vitale Siculo, Abbate Ordinis S. Basilii, Armenti et Rapollae in Italia. AASS Martii 2, 26-34.

Guillaume de Pouille, Geste: Guillaume de Pouille. La Geste de Robert Guiscard. Ed. M. Mathieu, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi e monumenti. Testi 4 (Palermo 1961).

Orestes, Sabae: Orestes patriarcha Hierosolymitanus: De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum. Ed. G. Cozza-Luzi. Studi e documenti di storia e diritto 12, 1891, 33-54. 135-168. 311-323.

Orestis Vita S. Christophori: Orestis patriarchae Hierosolymitani Vita et conversatio sanctorum patrum nostrorum Christophori et Macarii. Ed. G. Cozza-Luzi, Studi e documenti di storia e diritto 13, 1892, 375-400.

Vita di S. Bartolomeo: Vita di S. Bartolomeo juniore IV egumeno e fondatore di Grottaferrata. Ed. P. G. Giovanelli (Grottaferrata 1962).

94 For Byzantine conceptions of pilgrimage cf. Talbot, Introduction 60-61. – Weyl Carr, Icons 76-77. 81-88.

95 On the contrary, these monasteries have not been included within the local pilgrimage sites of southern Italy by Oldfield, Sanctity.

96 For the Lombard and Greek identity in southern Italy cf. Peters-Custot, Convivencia.

97 For Greek monasticism in southern Italy under Norman rule see Peters-Custot, Grecs 291-306. 364-372.

98 For Greek hagiography in the Norman period cf. Strano, Echi storici. Some Greek saints lived in Sicily in the 12th century, but their personalities do not seem to have been influential. For these saints in detail cf. Oldfield, Sanctity 167-168.

Vita di S. Elia Giovanne: Vita di Sant' Elia il Giovanne. Ed. G. Rossi Taibbi. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci. Testi e monumenti. Testi 7. Vite dei Santi Siciliani 3 (Palermo 1962).

Vita di S. Fantino: La Vita di San Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici. Ed. E. Follieri. SubsHag 77 (Bruxelles 1993).

Vita di S. Filareto: Nilo. Vita di S. Filareto di Seminara. Ed. U. Martino (Reggio Calabria 1993).

Vita di S. Luca: Vita di S. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto. Ed. G. Schirò. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci. Testi e monumenti. Testi 2. Vite dei Santi Siciliani 1 (Palermo 1954).

Vita di S. Marina: Martirio di Santa Lucia Vita di Santa Marina. Ed. G. Rossi Taibbi. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci. Testi e monumenti. Testi 6. Vite dei Santi Siciliani 2 (Palermo 1950).

Vita di S. Nicodemo: Vita di S. Nicodemo di Kellanara. Ed. M. Arco Magri. Testi e studi Bizantino-Neogreci 3 (Roma, Athena 1969).

References

- Avril/Gaborit, Itinerarum: F. Avril / J.-R. Gaborit, L' Itinerarium Berbaridi Monachi et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le Haut-Moyen-Age. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 79, 1967, 269-298.
- Belke/Mersich, Phrygien: K. Belke / N. Mersich, Phrygien und Pisidien. *Tabula Imperii Bizantini* 7 (Wien 1990).
- Campione, Storia: A. Campione, Storia e santità nelle due *Vitae* di Lorenzo vescovo di Siponto. *Vetera Christianorum* 29, 1992, 169-213.
- Angeli: A. Campione, Angeli nell'agiografia di area italo-meridionale. In: Atti del Convegno internazionale. L'anghelos. Cultura classica, cristiana, medievale. Atti del Convegno internazionale, Foggia-Monte Sant'Angelo, 22-24 novembre 2012. *Micrologus* 23, 2015, 307-332.
- Efthymiadis, L'hagiographie: S. Efthymiadis, L'hagiographie grecque de l'Italie (VII^e-XIV^e siècle). In: M. Goulet (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1500*: 7 (Turnhout 2017) 345-420.
- Everett, Apparitione: N. Everett, *The Liber de Apparitione S. Michaelis in Monte Gargano* and the Hagiography of Dispossession. *AnBoll* 120, 2002, 364-391.
- Falkenhausen, Dominazione: V. von Falkenhausen, La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo (Bari 1978).
- Testamente: V. von Falkenhausen, Die Testamente des Abtes Gregor von San Philippo di Fragalà. In: C. Mango / O. Pritsak / U. M. Pasicznyk (eds), *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*. *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983, 174-195.
- Reggio: V. von Falkenhausen, Reggio bizantina e normanna. In: Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori (Soveria Mannelli 1991) 249-282.
- Wallfahrt: V. von Falkenhausen, Die Rolle der Wallfahrt nach Jerusalem im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen. In: L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con l'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Gerusalemme, Notre Dame of Jerusalem Center, 31 agosto-6 settembre 1999 (Città del Vaticano 2003) 29-45.
- Pellegrinaggi: V. Von Falkenhausen, Pellegrinaggi bizantini in Terra Santa prima della Caduta di Gerusalemme nel 1187. In: Oldoni, *Tra Roma e Gerusalemme* 3, 157-179.
- Falla Castelfranchi, Monasteri: M. Falla Castelfranchi, I monasteri bizantini in Italia meridionale e Sicilia fra tradizione e innovazione. Studio preliminare. In: E. Menesto (ed.), *Dall'habitat rupestre, all'organizzazione insediativa del territorio pugliese (secoli X-XV)*. Atti del III Convegno internazionale sulla civiltà rupestre, Savelletri di Fasano (BR), 22-24 novembre 2007 (Spoleto 2009) 191-237.
- Follieri, Metone: E. Follieri, Santi di Metone: Atanasio vescovo, Leone taumaturgo. *Byzantion* 41, 1971, 378-451.
- Gay, Italie: J. Gay, L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071) (Paris 1904).
- Gothein, Michele: E. Gothein, L'arcangelo Michele. Santo popolare dei Longobardi. *Rassegna Pugliese di scienze, lettere ed arte* 13, 1896, 81-89, 107-112, 137-146, 162-168.
- Hester, Monasticism: D. P. Hester, *Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks* (Thessalonike 1992).
- Jacoby, Gunther: D. Jacoby, Bishop Gunther of Bamberg, Byzantium and Christian Pilgrimage to the Holy Land in the Eleventh Century. In: L. M. Hoffman / A. Monchizadeh (eds), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (Wiesbaden 2005) 267-285.
- Impact: D. Jacoby, The Economic Impact of Christian Pilgrimage on the Holy Land, Eighth-Sixteenth Century – a Long-Term Overview. In: F. Ammannati (ed.), *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*. Atti della »Quarantatreesima Settimana di Studi« 8-12 maggio 2011 (Firenze 2012) 697-712.
- Jotischky, Solitude: A. Jotischky, *The Perfection of Solitude. Hermits and Monks in the Crusader States* (University Park PA 1995).
- Monasticism: A. Jotischky, Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule. In: Patrich, *The Sabaite Heritage* 85-96.
- Kaplan, Saints: M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles). *DOP* 56, 2002, 109-127.
- Kislinger, Reisen: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege in Byzanz. Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen. In: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies*, Sofia, 22-27 August 2011, I Plenary Papers (Sofia 2011) 341-387.
- Külzer, Peregrinatio: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit* (Frankfurt a. M. 1994).
- Leanza, Versione greca: S. Leanza, Una versione greca inedita dell'*Apparitione S. Michaelis in monte Gargano*. *Vetera Christianorum* 22, 1985, 291-316.

- Loud, Guiscard: G. A. Loud, *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest* (Essex 2000).
- Loud/Metcalf, Norman Italy: G. A. Loud / A. Metcalf (eds), *The Society of Norman Italy* (Leiden, Boston, Köln 2002).
- Luogo, Itinerari: G. Luongo, *Itinerari dei santi italo-greci*. In: G. Vitolo (ed.), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale* (Napoli 1999) 49-56.
- Malamut, Routes: E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins* (Paris 1993).
- Martin, Culte: J.-M. Martin, *Le culte de saint Michael en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI^e-XII^e siècles)*. In: C. Carletti / G. Otranto (eds), *Culto e insediamenti Micaelici nell'Italia meridionale fra tarda Antichità e Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale, Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992 (Bari 1994) 375-403.
- Martorelli, Albano: R. Martorelli, *Albano Laziale nell'alto Medioevo [la nascita del castellum albanese]*. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 105/1, 1993, 7-22.
- Mercati, Tipico: S. G. Mercati, *Sul tipico del monastero di S. Bartolomeo di Trigona tradotto in italo-calabrese in trascrizione greca da Francesco Vucisano*. *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 8/1, 1938, 197-223 [= *Collectanea byzantina*. Ed. A. Acconcia Longo: 2 (Bari 1970) 372-394].
- Mercati/Gianelli/Guillou, Théristsès: S. G. Mercati / C. Gianelli / A. Guillou, *Saint-Jean-Théristsès (1054-1264)*. *Corpus des actes Grecs d'Italie du sud et de Sicile. Recherches d'Histoire et Géographie* 5 (Città del Vaticano 1980).
- Morini, Rome: E. Morini, *The Orient and Rome: Pilgrimages and Pious Visits between the Ninth and the Eleventh Century*. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13, 1988/1989, 849-869.
- Noyé, Économie: G. Noyé, *Économie et société dans la Calabre byzantine (IV^e-XI^e siècle)*. *Journal des savants*, 2000, 209-280.
- Oldfield, Sanctity: P. Oldfield, *Sanctity and Pilgrimage in Medieval Southern Italy* (Cambridge 2014).
- Oldoni, Tra Roma e Gerusalemme: M. Oldoni (ed.), *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale 1-3* (Salerno 2005).
- Otranto, Metodologia: G. Otranto, *Per una metodologia della ricerca storico-agiografica: il Santuario micaelico del Gargano tra Bizantini e Longobardi*. *Vetera Christianorum* 25, 1988, 381-405.
- Longobardi: G. Otranto, *I Longobardi e il Santuario del Gargano*. *Quaderni Friulani di Archeologia* 18, 2008, 57-67.
- Otranto/Carletti, Gargano: G. Otranto / C. Carletti, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo* (Bari 1995).
- Patlagean, Terre sainte: La double Terre sainte de Byzance. *Autour du XII^e siècle. Annales. Histoire, Sciences Sociales* 49/2, 1994, 459-469.
- Patrich, The Sabait Heritage: J. Patrich (ed.), *The Sabait Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Leuven 2001).
- Peers, Subtle Bodies: G. Peers, *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium* (Berkeley, Los Angeles et al. 2001).
- Peters-Custot, Grecs: A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine: Une acculturation en douceur*. *Collection de l'École Française de Rome* 420 (Rome 2009).
- Convicencia: A. Peters-Custot, *Convicencia between Christians: Greek and Latin Communities of Byzantine Southern Italy (9th-11th centuries)*. In: B. Crostini / S. La Porta (eds), *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and «Convicencia» in Byzantine Society* (Trier 2013) 203-220.
- Re, Jerusalem: M. Re, *From Greek southern Italy to Jerusalem: Monks, saints and pilgrims*. In: E. Hatjityphonos (ed.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives*, International Symposium Thessalonike 7-10/11/2007 (Thessalonike 2008) 171-176.
- Hagiography: M. Re, *Italo-Greek Hagiography*. In: S. Efthymiades (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 1: Periods and Places* (Farnham 2011) 227-258.
- Robinson, History: G. Robinson, *History and Cartulary of the Greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone 1-3* (Roma 1929).
- Roma, Mercurion: G. Roma, *Rilettura di un abusato topos: il Mercurion*. In: R. Fiorillo / C. Lambert (eds), *Medioevo letto, scavato, rivalutato*. *Studi in onore di Paolo Peduto* (Salerno 2012) 125-136.
- Russo, Peregrinatio: P. F. Russo, *La «peregrinatio» dei santi italo-greci alle tombe degli apostoli Pietro e Paolo a Roma*. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 22, 1968, 89-99.
- Safran, S. Pietro: L. Safran, *S. Pietro at Otranto*. *Byzantine Art in South Italy* (Rome 1992).
- Sansterre, Coryphées: J.-M. Sansterre, *Les coryphées des apôtres, Rome et la papauté dans les Vies des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata*. *Byzantion* 55, 1985, 516-543.
- Schreiner, Handschriften: P. Schreiner, *Handschriften auf Reisen*. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 51, 1997, 145-165.
- Spata, Pergamene: G. Spata, *Le pergamene greche esistenti nel Grande Archivio di Palermo* (Palermo 1862).
- Stopani, Itinerari: R. Stopani, *Itinerari e problemi del pellegrinaggio meridionale*. In: Oldoni, *Tra Roma e Gerusalemme* 3, 17-33.
- Strano, Echi storici: G. Strano, *Echi storici nei testi agiografici italo-greci di età normanna. Le Vitae di San Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto, di San Bartolomeo di Simeri e di San Cipriano di Calamizzi*. *Aiðnos. Miscellanea di Studi Storici* 17, 2011-2012, 101-141.
- Talbot, Pilgrimage: A.-M. Talbot, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from Eighth to the Fifteenth Century*. In: Patrich, *The Sabait Heritage* 97-110.
- Healing Shrines: A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*. *DOP* 56, 2002, 153-173.
- Introduction: A.-M. Talbot, *Introduction to «Pilgrimage in the Byzantine Empire, 7th-15th Centuries»*. *DOP* 56, 2002, 59-61.
- Vanni, Itinerari: F. Vanni, *Itinerari, motivazioni e status dei pellegrini pregiubilari: riflessioni e ipotesi alla luce di fonti e testimonianze intorno al meridione d'Italia*. In: Oldoni, *Tra Roma e Gerusalemme* 3, 71-156.
- Weyl Carr, Icons: A. Weyl Carr, *Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople*. *DOP* 56, 2002, 75-92.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilgerfahrt und griechische Identität im byzantinischen und normannischen Süditalien (9.-12. Jahrhundert)

Dieser Beitrag untersucht das Pilgerwesen als Ausdrucksform von Politik und Identität in Süditalien unter byzantinischer und normannischer Herrschaft. Die ethnische und religiöse Verschiedenheit dieser Region trug dazu bei, dass für die Pilger byzantinischen und lateinischen Ritus' unterschiedliche Pilgerorte entstanden. Eine gewisse Anzahl von lokalen griechisch geprägten Pilgerzentren entstanden in Übereinstimmung mit der Byzantinischen Konzeption von Pilgerfahrt für das Seelenheil der griechischen Bevölkerung und um die byzantinischen politischen, religiösen und kulturellen Agenden zu fördern. Die Fernpilger waren griechische Mönche aus der Region, deren Ziele zu einem Großteil von der Situation im östlichen Mittelmeerraum abhingen. Rom war der Schwerpunkt der Pilgerfahrt in byzantinischer Zeit, und erst unter den Normannen zog das Heilige Land die griechischen Mönche an.

Pilgrimage and Greek Identity in Byzantine and Norman Southern Italy (9th-12th century)

This paper focuses on pilgrimage as an expression of politics and Greek identity in southern Italy under Byzantine and Norman rule. The demographic and religious diversity of the region led to the emergence of different pilgrimage sites for the Latin-rite and the Byzantine-rite pilgrims. A number of local Greek pilgrimage sites were established in conformity with the Byzantine conception of pilgrimage in order to offer salvation to the Greek population and to promote the Byzantine political, religious and cultural agendas. The long-distant pilgrims were the Greek monks of the region whose destinations depended a great deal on the historical conditions in the Eastern Mediterranean. Rome was the focal point of pilgrimage in the Byzantine period, whereas in the Norman period it was the Holy Land that attracted the Greek monks.

Pèlerinage, politique et identité grecque dans le Sud de l'Italie des Byzantins aux Normands (9^e -12^e siècle)

Cet article examine le phénomène du pèlerinage comme expression de la politique et de l'identité grecque en Italie du Sud sous la domination byzantine et normande. La diversité démographique et religieuse de cette région a favorisé l'émergence de lieux de pèlerinage distincts pour le rite latin et pour le rite byzantin. Un certain nombre de lieux de pèlerinage grecs fut établi selon la conception du pèlerinage byzantin pour offrir le salut à la population grecque locale et promouvoir les intérêts politiques, religieux et culturels byzantins. Ce sont les moines grecs de la région qui entreprenaient des pèlerinages éloignés dont les destinations dépendaient en grande partie de la situation politique en Méditerranée orientale. Rome fut le point de mire des moines grecs durant l'époque byzantine, relayée par la Terre sainte à l'époque normande.

Aspects of Pilgrimage in the Eastern Mediterranean During the Early Byzantine Period Archaeological Evidence from Rhodes

The island of Rhodes was one of the most important centres of Hellenism: it developed into an economic power due not only to the commercial enterprise and naval competence of its inhabitants, and had actually taken over the control of the transit trade in the Mediterranean, but also its geographical location, benefiting from a coastline that could protect shipping; factors that permitted the Rhodian state to thrive and become famous for its harbours throughout the Hellenistic period¹. When the island was absorbed into the vast Roman Empire and lost its independence, its former status was gradually eroded as the centre of political decision-making was, by Late Antiquity, the distant imperial capital; nevertheless, Rhodes did retain its place as a hub of transit trade in the Mediterranean basin².

During the transitional period from the Late Roman to the 7th century, Rhodes experienced several major earthquakes³ in 155, 344/345, 474 (478), and the greatly destructive one of 515 and that of 554 (558) which devastated the island⁴. Although the central government responded to the destruction caused by the earthquake of 515 with a massive rebuilding project that included restoration and repairs of public buildings, walls, harbours, baths etc. with the most generous project ran by the Emperor Anastasius I himself⁵, the ongoing process of decline proved irreversible. These natural disasters contributed, alongside other causes⁶ to the gradual shrinking and depopulation of the city; the preserved old Hippodameian street grid of the city was encroached upon, while under a new *ad hoc* approach to spatial organisation large

basilicas⁷ were erected in the vicinity or on top of ancient temples and other former public and private(?) buildings.

The history of Early Christian and Medieval pilgrimage has lately occupied a place of importance for the scholarly community, forming part of a broader interest in border studies, mechanisms of travel and other topics related to its origins and development. The scarcity of written evidence renders pilgrimage objects crucial for the understanding of the movement of people and goods during the 6th and 7th centuries⁸, when »pilgrimage tourism«⁹ was the only one practiced, excluding of course commercial, military, or other administrative reasons that induced people to travel. Rhodes itself did not become a sacred destination in the early Byzantine era, nor does it seem to have been an intermediate attraction for the pilgrims who sailed along its shore, but it did its share to enhance the religious aspect of its micro-region through its ecclesiastical building programme. As a result, the Christian assemblages of the city of Rhodes, regardless of how or why these sacred buildings were unplanned or so by the local communities, they existed on a key maritime route used by pilgrims headed for Asia Minor and the Holy Land. This paper will deal with the presentation of the archaeological finds of Rhodes as well as with their interpretation within their historical context which, within limits, can permit the drawing of a broad outline of the island's significance within these pilgrimage routes and an examination of the microeconomic conditions which supported and fuelled religious energy through

1 For the history of Rhodes, see von Gaertringen, Rhodos. – Berthold, Rhodes. – Wiemer, Krieg – Papachristodoulou, Ialysia 36-41. »Full of fields and groves« is how Ael. Arist. Rhod. 5-6 describes the acropolis of the city of Rhodes. For the collated written reports, Filimonos-Tsopotou, Ochyrosē 21-22.

2 For a more general overview of the mechanisms of commercial traffic and maritime routes in the eastern Mediterranean, see Kingsley/Decker, New Rome 1-27; Poblome, Sagalassos especially 89-97. – Avramea, Communications 57-90. For the Dodecanese specifically, see Deligiannakis, Economy 209-233.

3 For Rhodes in Late Antiquity see Kollias, Rhodos 299-308; Konstantinopoulos/Kollias, Ereunai 260-265. – Papavasileiou/Archontopoulos, Demirli-Agēsandrou 16-17 and 64-65. – Bairami, Synolo 249-269. Deligiannakis, Dodecanese passim.

4 For earthquakes in the Mediterranean region, see Guidoboni, Earthquakes. – Papazachos/Papazachou, Seismoi and for Rhodes, see 225 ff. For the earthquake of 515, see Jo. Mal. chron. 145-146. – Evag. Schol. hist. eccl. 3, 43. For the earthquake of 554 or 558: Agath. hist. 2, 16.

5 Papachristodoulou, Istoría 242-243.

6 In reviewing the largely repetitive references on the island's history concerning earthquakes, it is still too early to draw informed conclusions; detailed studies of the table ware (fine ware) and coins found in rescue excavations are prerequisites for the understanding of temporal sequences. Currently see Kasdagli, Nomismata 159-174, with preliminary conclusions which are largely corroborated in the study of lamps (Katsioti, Lamps).

7 See for instance the Early Christian basilica of Cheimarras Street and its environs, spreading over nearby streets, Deligiannakis, Dodecanese 116-117.

8 Interesting conclusions for the trade activities in the West deduced by the distribution of Egyptian eulogiae in: Anderson, Menas 221-243.

9 See for instance a depiction of an Anchorite carrying a flask, votive fresco 10th century now Khartoum, National Museum: Vikan, Sacred Images 5. 246 fig. 8.26.

There is no need to expatiate here on the numerous relevant studies. See mainly Vikan, Pilgrimage Art, and for the mechanisms of pilgrimage tourism: Mango, Motivation 1-9. Let it be noted that the act of pilgrimage is hard to distinguish from other travel, cf. Irmsher, Proskynēmata 347-350.



Fig. 1 Rhodes, ampullae of St Menas (ΠΧ 1305, ΠΧ 472).

the regional topography of pilgrimage towards the end of the Early Christian era.

The best known and most recognizable pilgrimage objects are the clay pilgrim flasks also known as *eulogiae*. Only a few Egyptian type flasks have so far been found in Rhodes, while the so-called Asia Minor types are more common. Lamps with decoration related to St John the Theologian of Ephesus could also be considered as pilgrimage objects under certain conditions. Additionally, and if Late Roman *unguentaria* could be considered as pilgrim items, those found in Rhodes outnumber all the above and, though their study is still in a preliminary stage, they seem to be imported, most probably from Asia Minor.

The pilgrim flasks of St Menas that have been recovered on the island, uninscribed disc-shaped bottles with a series of buttons on the disc's perimeter, represent the massive production of the later and most popular iconographic type dated to the reign of Heraclius (610-641) and until the middle of the century, according to excavation data from the shrine of St Menas at Kôm-el-Dikka in Egypt¹⁰ (fig. 1).

Judging from their characteristics – small size, oblate shape with narrow suspension hole opened with a spiky tool close to the cylindrical neck – the other flasks belong to the so-called Asia Minor type¹¹. Their coarse manufacture, from two separately moulded parts cemented together, bear

witness to a casual and large-scale production in response to market needs¹². Because of their thematic variety, they are of greater interest than the Egyptian ones. Their dispersal, of course, cannot be compared to that of St Menas but, apart from Asia Minor and the Aegean Islands, they have also been found in rather distant places, such as Caričin Grad¹³ and Jerusalem¹⁴. Although their proposed association to the shrine of St John the Theologian at Ephesus in the past has been based solely on their theme range, a great deal of which seemingly relates to the Evangelist¹⁵, their fabric macroscopically points in the same direction¹⁶.

Among the decorative themes appearing on the Rhodian finds¹⁷, it is worth noting the frontal portrait of the Evangelist, most probably the Theologian (fig. 2); he is sometimes represented under an arch and, in one occasion, his portrait is coupled on the reverse side with a maritime incident; (fig. 3-4). St Phocas, patron saint of sailors¹⁸, who holds a model ship upright with a fish hanging from his belt¹⁹, and a standing saint, possibly St George (ΠΧ 3053). The maritime incident, with three figures in a small boat, had in the past been interpreted as the Calming of the storm by Christ²⁰, although recently a different interpretation²¹ sees in it a miracle at sea – part of the ancient iconographic cycle²² of the shrine of Theologos – is welcome because it strengthens the hypothesis of a provenance from Ephesus. The invocation of the Theologian by a certain Addaius, ΘΕΟΛΟΓΕ ΒΟΗ(ΘΕΙΤΟ)

10 For this type of eulogiae, Metzger, Ampoules nos. 9-19. – Kiss, Kôm el-Dikka 29-43, nos. 43-106. See recently Gilli, San Mena. – Gilli, Berlino 461-468.

11 For those characteristics, Griffing, Ivory Plaque 278. – Metzger, Ampoules pas-sim. See recently Poulsen, Halikarnassos 479-496. – Aydin, Izmir 487-513 (in Turkish). – Aydin, Marmaris.

12 For the pilgrimage centres of Asia Minor: Hellenkemper, Wallfahrtsstätten 259-271.

13 Metzger, Asie Mineure 158-160.

14 Maier/Strauss, Pilgrim Flask 237-241.

15 See Michon, Ampoules 321-322. – Zaleskaya, Ampoules 182-190. – Zaleskaya, Visions apocalyptiques 355-359. – Hanfmann, Donkey 425. – Vikan, Guided 78. – Duncan-Flowers, Ephesus 125-139.

16 According to Katsioti, Lamps, most of those Asia Minor ampullae could macroscopically be connected with the workshops of Ephesus and its environs. The writers' observations are based on the similarities of the clay – generally uniform, light brown or reddish brown, with mica and a reddish yellow slip,

similar to that of the contemporary lamps that have been attributed to Ephesian workshops, for example on those of the British Museum in correspondence with lamps found at Rhodes.

17 For the Dodecanesian pilgrim flasks, see Katsioti, Phialidia-eulogies.

18 His cult, widespread in Early Christian times, was gradually replaced by that of saint Nicholas, see Oikonomides, Agios Phōkas 184-219. – Foss, Pilgrimage 135.

19 As on talismans from Cherson, see: Grabar, Martyrium 2. 85 fig. 138. – Oikonomides, Agios Phōkas 195.

20 Vikan, Guided 78.

21 Semoglou, Paratêreïsis 106-108.

22 It has been suggested that the themes on the early Christian ampullae were also parts of iconographic cycles. For a resumé of those opinions: Grigg, Images. See recently for finds from the Holy Land, Hunter-Crawley, Monza-Bobbio Ampullae 135-156.



Fig. 2 Rhodes, ampulla of an evangelist (St John the Theologian?) (PX 1309).



Fig. 3 Rhodes, ampulla with St Focas and an evangelist.

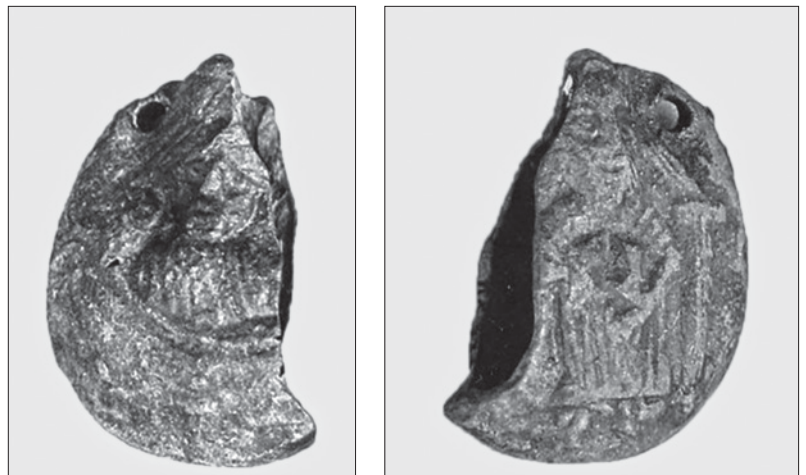


Fig. 4 Rhodes, ampulla with an evangelist and a marine episode (PX 731).

Ν ΖΕΝΟ ΚΑΙ ΕΜΟΥ ΑΔ(Α)ΙΟΥ, on a flask inscribed on both sides (fig. 5)²³, points in the same direction. The extremely rare, for this period, name of Addaius means that he might be identified with the praetorian prefect of 551 and eparch of Constantinople in 565²⁴; if the *ampulla* belonged to him, it would imply his presence on the island about the second half of the 6th century.

The production of clay flasks in proximity to important shrines, like that of Ephesus, or to nearby cities, is highly plausible although, so far, archaeological evidence of this, such as workshop installations or associated waste, is lacking. Taking

into account the flasks with St Phocas already mentioned, and the standing probable St George as well as a few with St Thecla²⁵ (fig. 6) from Cos and Knidos, we also feel that, in order to satisfy rising market demand due to the pilgrims travelling to Ephesus, clay flasks may have produced with depictions of saints who were not necessarily worshipped there, but were highly venerated in general. The discovery in the Cherson excavations of a mould for medals/amulets, possibly with St George²⁶, corroborates the idea that pilgrim artefacts with figures of prominent saints could be manufactured far away from their principal pilgrimage centres²⁷. We would also like

23 Carved invocations are not common on Asia Minor clay flasks. For this type of invocation, cf. the carving on a column of the church of Saint John the Theologian at Ephesus: ΘΕΟΛΟΓΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΟΥΣ ΔΟΥΛΟΥΣ ΣΟΥ ΚΙΣΙΝΗ ΚΕ ΤΙΣ ΜΙΤΡΟΣ ΑΥΤΟΥ, Vican, *Pilgrim's Art* fig. 8.33. Cf. also an inscribed eulogēia from Sardis, with Saint John the Baptist and the Virgin and Child, ΑΓΗΙΕ ΙΟΑΝΝΗΒΑ(ΠΤΙΣΤΑ) ΒΟΕΙΘΕΤ(Ο)ΥΣΕΝ(Ο)ΥΣ, with subject and scripture similar to the one of Addaius (Greenewalt/Rautman, *Stylite Ampulla* fig. 13).

24 For the Syrian Αδδαίο-Αδδαίο (Marianus Iacobus Marcellus Aninas Addaeus), executed probably in 566, see PLRE 2, 14-15. – Feissel, *Préfet* 139. – Delmaire, *Largesses* 117.

25 For the cult of saint Thekla and her iconography on pilgrim objects see Semoglou, *Thekla*.

26 Majeska, *Medallion* 365.

27 Similar hypothesis in Metzger, *Ampoules* 17. Cf. Egyptian ampulla with saint Theodore, Metzger, *Ampoules* No. 74 fig. 61. Motivated by the same idea, i. e. that these artefacts could be manufactured far away from their principal pilgrimage centres, M. Rautman *Stylite ampulla* 713-721, led by an Asia Minor ampulla with a stylite saint found at Sardis, argues for its provenance from Western Asia Minor, and does not exclude Ephesus.



Fig. 5 Rhodes, inscribed ampulla of Αδαίος (ΠΧ 1265).



Fig. 6 Cos, ampulla of St Thecla (ΑΧ 66).

to call attention to the alternative theory of retail shipping of such products by merchants far away from Ephesus to buyers who would have been interested in purchasing depictions not only of the Evangelist himself but of other saints as well²⁸.

The persistent appearance of marine subjects on the flasks, amulets etc, either related to the Theologian or to other saints, like Phocas, Isidoros or Menas, invokes their protective power for the travellers. The ship depicted in many

clay flasks of St Menas thus refers to the departure of the pilgrims from the busy port of Alexandria, while other representations with mounted figures, which can be identified with the scenes of the Flight to Egypt or the Entrance into Jerusalem²⁹, should be associated to travel by land³⁰.

These flasks, in conjunction with the excavation finds from Rhodes and Cos³¹, mostly coins and Asia Minor lamps, suggest a date within the 6th and 7th century bracket and, we believe, was made before 614³², when Ephesus was raided and severely damaged by the Persians, with serious consequences for both commercial traffic³³ and workshop production output³⁴.

In all probability, some of the lamps found in the Dodecanese and belonging to the so-called Samian³⁵ type, dated to 550-650, must also be associated with pilgrimage and considered as products of Ephesian workshops. Two of them were found on Rhodes (fig. 7) and one on Kalymnos (today at the British Museum)³⁶. The rest of the assumed pilgrimage lamps were finds from Miletus (today in the Museum of Mainz)³⁷ and Didyma³⁸. Of the two Rhodian examples, the first, ΠΧ 1308³⁹, bears on its disc an arched structure with two columns on a podium surmounted by a cross, while, on the shoulder, two relief tongue-like shapes with masks flank the nozzle on each side. Its decoration, similar to the lamp of Kalymnos, suggests

28 Campbell, Aphrodisias 539-545.

29 Vikan, Guided 85-87. Robert, Documents fig. 8-12. For another interpretation of the images, see Semoglou, Thekla 112-118.

30 Vikan, Guided 78-84.

31 Katsioti, Phialidia-eulogies. Didioumi, Material Culture .

32 The same happens with eulogiae found at Sardis, see: Hanfmann, Eighth Campaign 16-17 fig. 12-13. – Hanfmann, Tenth Campaign 10-11 fig. 8.

33 Foss, Ephesus 96-115.

34 Katsioti, Lamps.

35 On the subject of the »Samian type« lamps, see: Poulou-Papadimitriou, Samos 594-595 and the argument in Katsioti, Aspects 196-198. – Katsioti, Samian.

36 See: Bailey, Catalogue 392 No. Q 3201 pl. 113 c. 550-650.

37 Menzel, Lampen 99 No. 641 fig. 72, 3.

38 Wintermeyer, Didyma 158 No. 240 pl. 66.

39 Archontopoulos/Katsioti, Lychnaria fig. 99αβ. – Katsioti, Samian.



Fig. 7 Rhodes, clay lamps (ΠΧ 1308, ΠΧ 2831).

that the two probably issued from the same mould. The other one, ΠΧ 2831⁴⁰, slightly smaller in size, bears a simpler version of the same subject: a colonnaded portico with an entrance, although the latter has been effaced by the filling hole. The fact that the same subject is repeated, mainly⁴¹, in Asia Minor clay flasks is, of course, not due to chance⁴². On them, a shrouded figure is clearly visible within the entrance; its identification with Lazarus from the scene of the Resurrection⁴³ is not unchallenged. Indeed, after a thorough reexamination of the scene, we are inclined to think that the figure is that of St John the Theologian, probably derived from a popular iconographic cycle of his shrine at Ephesus. A similar representation of the Evangelist has been interpreted as the Entombment of the Theologos, in conjunction with his Metastasis, based on mainly apocryphal texts⁴⁴.

Moreover, a lamp mould with a similar subject, an arched portico and shrouded figure, and a clay bread stamp with similar iconography from Cos (fig. 8), seem identifiable with the scene of the Metastasis of the Theologian from neighbouring Ephesus and the local iconographic tradition which had developed there. Another example, more abstract this time, decorates the disc of a bread stamp found in the village of Bospora, at the Rhodian Peraia (now on display at the Ar-

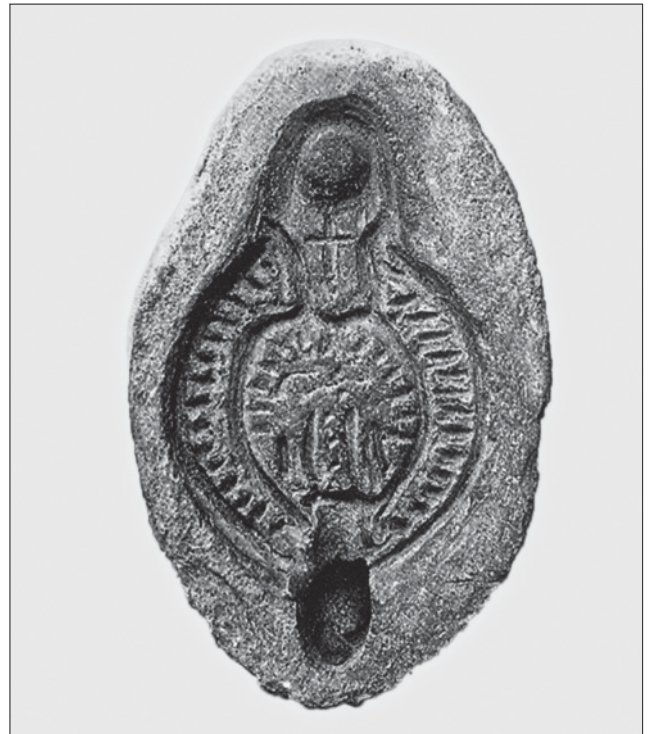


Fig. 8 Cos, clay lamp mould.

40 Katsioti, Lamps.

41 Among the recent finds at the city of Halae in Lokris, a recently published lamp bears the same theme on the disc. According to the author, it belongs to the attic production and imitates North African types and it dates at the end of the 5th or the beginning of the 6th century. Cf. Kakavas, *Polē tōn Alōn* 130-131 f. 20β.

42 e.g. Metzger, *Ampoules* No. 120-122 fig. 102-103, today at the Louvre, purchased at Izmir.

43 Metzger, *Ampoules* 20-21 where, correctly in our view, the author poses the iconographic problems that prevent the convincing identification of the scene with the Resurrection of Lazarus, proposing instead the theme of the Holy Sepulchre.

44 Semoglou, *Paratērēseis* 110-111.



Fig. 9 Archaeological Museum of Symi, clay bread stamp (AK 948).

archaeological Museum of Symi⁴⁵) (fig. 9): The central arch of the structure is occupied by a cross with flattened edges or by the shrouded figure in a more schematic rendering, thus making more than obvious the iconographic relationship with the artefacts of the previous group.

It seems that the permutations of the arcaded building are the result of efforts to reach a pictorial compromise between theology and iconography, as has been assumed for other pilgrimage objects⁴⁶. We would like to stress that the effort was affected by both ritual and visual representation⁴⁷, fundamental as these must have been for the religious experience of the pilgrims. The depiction of the Holy Sepulchre, found in numerous Jerusalem products, was easily transformed, it seems, to an iconographic element representing, from about the 5th century, the shrine of the Theologos at Ephesus, to which all of the pilgrims thronging there would relate. It should also be remembered here that all the topographical references on these mementos, brief and abstract though they may be, are not at all generalized. They are specific and with a definite symbolism. Therefore, both the lamps and the bread stamps, even if excluded from the pilgrimage objects

group, we strongly feel should be connected to relevant practices of pilgrimage and, of course, iconography.

A great number of the so-called Late Roman *unguentaria*⁴⁸ has been found in Rhodes, most of which still remain unpublished⁴⁹. According to current research, these slender fusiform thick-walled vessels (fig. 10) were containers for dispensing liquids and powdered substances such as oils, perfumes or emulsions, and this has been proven by laboratory analysis⁵⁰. Here they are examined only cursorily, because it is uncertain whether they ever had anything to do with pilgrimage and associated practices⁵¹. Nevertheless, their study, acquires considerable significance, since from the 130 Late Roman *unguentaria* found in Rhodes so far, almost half, 63 in number, are stamped. If we consider that of the 501 found in Sagalassos only 21 are stamped⁵² or of Saraçhane, where of a total of 504 only 50 are stamped⁵³, the case of Rhodes needs to get more attention, as it is hoped will be revealed from their final study, now in progress.

Their presence on the island poses a problematic on matters of origin, as macroscopic investigation shows that, most probably, none of them were made in Rhodes⁵⁴. The opinion that they are products of southwest Asia Minor has partly been verified⁵⁵. It is true, however that, with the exception of Kibyra⁵⁶, without the discovery of kilns or significant assemblages, locating production centres is impossible. We cannot claim that they were extensively imported to the island due to their limited numbers, except that they are objects which could have been stowed in pilgrims' luggage on their way back from a major shrine. One such example might, perhaps, be St Nicholas' church at Myra in Lycia, although no case can be made so far for their production there, either⁵⁷. It seems more plausible that they were purchased in order to be sold at other major pilgrimage centres, such as Ephesus, thus making the problem of origin irrelevant. It could also be that they originated at various production centres and then, both stamped and unstamped pieces, would be brought together at important religious sites where they were made available to visitors or pilgrims. The alternative interpretation, that they may have been imported directly to Rhodes, would automatically exclude these *unguentaria* from being pilgrimage objects.

It is worth considering whether we are actually dealing with pilgrimage objects. Their solid construction with thick walls that allow for fairly limited, probably precious, content, indicates objects designed to travel safely. It is unclear

45 Chaviaras, Prosporikai 355-359. – Similar stamp from Thebes: Thebes 42.

46 Sodini, Hiérarchisation 255-7. See recently Katsioti, Pēlinē mētra.

47 In certain celebrations in honour of the Theologian, the pilgrims collected the manna issuing from his tomb in the form of a powder: Papaconstantinou, Manne 239-246.

48 Hayes was the first (Hayes, New Type 287-288) to assign this name to those standardized clay objects.

49 Hayes, New Type. Three of them have been published in: Cat. Athena 2002, 175 No. 198α-γ (Th. Archontopoulos).

50 See, for example Lafli, Unguentaria 187 No. 38.

51 Hayes, New Type 245-247. – Hayes, Agora 116.

52 Metaxas, Ampullen und Amphoriskoi. – Degeest et al., Sagalassos 255.

53 Hayes, Saraçhane 8.

54 For earlier mentions of their being produced in Rhodes, or possibly, in Cyprus as well (Waldner, Yeni Pinar 105), have not been confirmed.

55 Japp, Kibyra 102-103 fig. 59-67. – Dündar, Patara 71 No. 26, with bibliography.

56 Özüdoğru/Dündar, Unguentariumları 145-146.

57 Lafli, Unguentaria 188 No. 65, with bibliography.



Fig. 10 Rhodes, late Roman unguentaria (ΠΧ 4596, ΠΧ 1111, ΠΧ 1115).

whether their content was associated with the collection of myrrh from specific shrines, a rather rare practice during the Early Christian period, which might, however, explain their function and/or their hypothetical pilgrimage character. This need not exclude other uses, such as in burials, although this particular practice is rather rare⁵⁸. In the city of Rhodes, the discovery of unguentaria in the Cheimarras St. basilica, the largest and oldest so far excavated of the island, implies that they were being used as containers of oils for ecclesiastical purposes (e. g. baptism), a theory that should not be rejected out of hand⁵⁹.

The existence of monogrammatic stamps on some of the unguentaria has only occasionally troubled researchers in the past, leaving many gaps in their interpretation. Usually, a stamp serves in conveying a vital piece of information concerning both the content and its authentication. Examples bearing similar stamps are not necessarily of the same origin, as considerable numbers of fragments from different sites appear to display identical stamps. For instance, the butterfly-like monogram is very widespread as may be gauged from its many examples from Rhodes and elsewhere⁶⁰.

It also seems plausible that workshops would use different stamps for each batch of production. This might mean that the stamps represented those under whose authority these receptacles were produced or their contents distributed. Perhaps the stamps relate to the manufacturer of the object, the producer of the content or the control of the whole operation through state or church officials; or, indeed, with a range of control mechanisms operating concurrently. The convenient link to the eparchs' office in stamped unguentaria from Ephesus, Knidus, and Limyra⁶¹, and the secure reading of the bishop's title⁶² in other examples converge towards the

second and third possibility (fig. 11). In any case some of the stamps might also represent state officials.

As far as the Church is concerned, due to its active role in the commerce and production of this period⁶³, the manufacture and stamping of unguentaria might be part of its profit-making enterprises in all the major pilgrimage centres. Viewed from this angle, it would be interesting to match the stamps, mainly the monogrammatic ones used on the unguentaria, with those used on other items, for instance the lead tokens.

The possibility that humble objects with somehow prized content like the unguentaria were transported under the control of these officials, either commercial, or fiscal⁶⁴, widens the field of research towards this direction and brings to the fore the need for stamping procedures to be present at one or more levels; this could mean that stamps represented manufacturers, traders and both state and church officials, all of whom might be involved in thriving enterprises possibly related to the shrines, and taking a cut from the profit of the ultimate sellers. Besides amphora production, state control might well be exercised on pottery workshops where other clay containers, such as unguentaria, were concerned, thus acquiring a more systematic fiscal and authenticating character. It could then be supposed that payment of the requisite fees would be expressed by stamping at least one item from each batch, while the qualitative control could ensure the origin and the content's weight; all of which show the means the state, as represented by public officials⁶⁵, used its power to control production.

After the above, it becomes relevant to examine the place of Rhodes and the other Dodecanese islands in the commercial

58 Caseau, Parfum 141-191, suggests that, in late antiquity, perfumed oils were not generally used in the context of Christian worship, in order to prevent confusion with contemporary medical or other secular practices. The same author poses the radical change of the appearance of the miraculously emanating myrrh in lives of saints from the 7th century onwards, though without a historically substantiated explanation for this phenomenon.

59 The theory that unguentaria were of an exclusively funerary character must not be accepted (Pétridis, Céramique protobyzantine 423-428), since most have been found outside funerary contexts.

60 As, for example, at the Agora of Athens (Hayes, Agora No. 1778-1782), Hierapolis of Phrygia (Cottica, Hierapolis 999-1021) and elsewhere.

61 Eisenmenger/Zäh, Cnido e Limyra 115.

62 Serin, lasos 12.

63 Brouskari, Sphragida. – Bournias, Naxos. – Martini/Steckner, Gymnasium.

64 e. g. Grünbart/Lochner-Metaxas, Stempel(n) 181-2, with bibliography. See also Haldon, 7th Century 232-244.

65 On these subjects, see Papanikolaou, Apotyposis 186-187.



Fig. 11 Rhodes, late Roman *unguentarium* (ΠΧ 1281). Inscr.:+CEVHP/IANOV/ΕΠΙΣΚΟΛΟ/+.

or pilgrimage maritime routes, which were connected with the important ports of Alexandria and Ephesus, during the Early Byzantine period, up to the 7th century. We need to keep in mind, though, that the Byzantines were reluctant to travel by sea⁶⁶; they apparently discarded the adventurous trait and the curious mind so evident in their ancient forebears⁶⁷. After the foundation of Constantinople, the route to and from Alexandria, with intermediary stations such as Rhodes⁶⁸, was well frequented, particularly during the autumn with the annual grain convoys to the capital. It seems reasonable to assume that in this period there would be regular traffic along this sea lane for the rest of the sailing season. The issue of the balance between the transport of the *annona* and associated/concurrent commercial activities that took advantage of its shipments has been discussed in the past⁶⁹, and the degree of state control on the transit trade in particular (free market state or state controlled distribution?)⁷⁰.

The fact that different kinds of items, valuable or not, were stamped and that they were found far away from their production centres indicates that state agents were actively involved in the trade. The scope of this paper does not go that far, but we may assume that the maintenance of traffic along the great trade routes was being centrally controlled. The island of Rhodes, a small section of this route, benefited to an extent from the main line that connected Alexandria to Constantinople but, judging from the finds, the pilgrimage

process must have been a limited and collateral activity. In the case of Rhodes the involvement with pilgrimage seems rather occasional, with secular motivations, rather than inspired by the aim to secure one's soul in the afterlife, or receive spiritual help: On the feast of St John the Evangelist, on the 8th of May, celebrated at Ephesus with a big fair⁷¹, we assume that pilgrims from Rhodes and the other islands would flock into the city.

The communication of the islands with the coast of Asia Minor naturally included other parameters as, until the last World War, it served in some senses as their hinterland. Apparently, a great many of the objects examined here, with the exception of those that were not pilgrimage mementos but were imported by traders or were the products of private trading, were procured in short and fairly safe journeys, which, according to research⁷², holds true for the majority of pilgrimage travel in this late period.

This small contribution has enabled us to bring to the fore the place of Rhodes and the other Dodecanese islands in the commercial and pilgrimage maritime routes, and provided an opportunity to present a summary of the available local archaeological evidence associated to pilgrimage. We have also reviewed the possible mechanisms of distribution and believe that, in the 6th and 7th centuries, the excavation data of Rhodes show that trade and the associated activity of pilgrimage was mainly focused on specific destinations. Presumably, for most ships, the start of journey was the port of Alexandria and its end was the capital, Constantinople. Intermediate stations, such as Rhodes and Ephesus, benefited greatly from such travel and it is not by chance that the pilgrimage objects found in Rhodes might originate either in Alexandria or Asia Minor.

Judging from the finds, it seems that pilgrims with different destinations, such as the Holy Land, were more likely to prefer travelling by land across Asia Minor, thus avoiding the sea passage via Rhodes. On this matter, the information of later sources, in spite of changing circumstances, are illuminating: In 829 St Gregory the Decapolite chose to take the dangerous high-roads of Asia Minor rather than sail along the coast and through the islands⁷³. Saints like Elias the Younger of Sicily, who, in the 9th century, travelled unhindered across Byzantine and Arab territories as though he had a safe-conduct, also apparently shunned the Dodecanese and Rhodes⁷⁴. It therefore appears that the cessation of the *annona* from Egypt dramatically affected intermediate stations on its route much earlier than suspected: one such station was Rhodes,

66 On this matter, see the testimonies in: Koutrakou, Dodecanese 403-420. – Katsioli, Traffic.

67 Interesting conclusions on this subject in Cheynet, Reliques 171-180.

68 For the *annona* and the ports involved in its transport, cf. Deligiannakis, Dodecanese 87-93.

69 The *annona* fleet was simultaneously operating as mercantile. Cf. Sodini, Céramique 196 and note 117. – Deligiannakis, Dodecanese passim.

70 For the role of the *annona* see also Hobson, North African Boom 149-153.

71 For the economic dimension of pilgrimage centres see Külzer, Handelsgüter 185-196.

72 Cf. Maraval, Pilgrimage 63.

73 Malamut, Route 247-248.

74 Malamut, Route 256.

on whose economy the Arab raids dealt the decisive blow. The islands, including Rhodes, were detached, not only in fact but also psychologically, from the perception of the Byzantines, who referred to them mainly when revisiting their

glorious past. Thus, it seems that, during the early Byzantine era, in Rhodes pilgrimage traffic was centred on nearby shrines rather than far-off locations. This activity had ended by the end of the 7th century.

Bibliography

Sources

Ael. Arist. Rhod.: Aelius Aristides, Rhodiakos. In: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia* 2. Ed. by B. Keil (Berolini 1898) 72-91.

Agath. hist.: Agathias: The Histories. Ed. by J. D. Frendo. CFHB 2A, Series Berolinensis (Berlin, New York 1975).

References

Anderson, Menas: W. Anderson, Menas Flasks in the West: Pilgrimage and Trade at the End of Antiquity. *Ancient West and East* 6, 2007, 221-243.

Archontopoulos/Katsioti, Lychnaria: Th. Archontopoulos / A. Katsioti, Λυχνάρια της ύστερης αρχαιότητας από την Ρόδο. *Archeologikon Deltion, Μελέτες* 65-66, 2010-2011, 305-418.

Avramea, Communications: A. Avramea, Land and Sea Communications, Fourth-Fifteenth Centuries. In: A. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium. From the 7th through the 15th century*. DOS 39, 1 (Washington, D.C. 2002) 57-90.

Aydin, Izmir: A. Aydin, Izmir Arkeoloji Müzesi İle Tarih ve Sanat Müzesi'nde Bulunan Ampullalar (Ampullae finds in the Izmir Archaeology and in the history and Art Museums). *Olba* 23, 2015, 487-513.

Marmaris: A. Aydin, Marmaris Müzesi'ndeki Ampullalar (The Ampullae at the Marmaris Museum). *Olba* 21, 2013, 437-456.

Bailey, Catalogue: D. M. Bailey, A Catalogue of the Lamps in the British Museum, 3, *Roman Provincial Lamps* (London 1988).

Bairami, Synolo: K. Bairami, Ταφικό σύνολο παλαιοχριστιανικών λυχναρίων από την ροδιακή νεκρόπολη. In: D. Papanicola-Bakirtzi / D. Kousoulakou (eds), *Κεραμική ύστερης αρχαιότητας από τον Ελλαδικό χώρο (3^{ος}-7^{ος} αι. μ.Χ.), Επιστημονική Συνάντηση, Θεσσαλονίκη, 12-16 Νοεμβρίου 2006, Πρακτικά, vol. Α'. ΔΑΙΜΘΣ 8 (Thessalonikē 2010) 249-269.*

Berthold, Rhodes: R. M. Berthold, Rhodes in the Hellenistic Age (New York 1984).

Bournias, Naxos: L. Bournias, Roman and Early Byzantine Lamps from the Island of Naxos in the Cyclades. In: N. Poulou-Papadimitriou / E. Nodarou / V. Kilikoglou (eds), *LRCW 4 Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry. The Mediterranean: a Market without Frontiers*, 1 *British Archaeological Reports Inter. Ser.* 2616, 1 (Oxford 2014) 787-798.

Brouskari, Sphragida: E. Brouskari, Σφραγίδα άρτου παλαιοχριστιανικών χρόνων από την Κω. In: *Αναπόδοση, Μελέτες βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης προς τιμήν της καθηγήτριας Ελένης Δεληγιάννη-Δωρή* (Athēna 2010) 267-280.

Campbell, Aphrodisias: S. Campbell, Armchair pilgrims, Ampullae from Aphrodisias in Caria. *Mediaeval Studies* 50, 1988, 539-545.

Evagr. Schol. hist. eccl.: The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, edited with Introduction, Critical Notes, and Indices. Ed. by J. Bidez / J. L. Parmentier (London 1898).

Jo. Mal. chron.: E. Jeffreys / M. Jeffreys / R. Scott, The Chronicle of John Malalas: A Translation. *Byzantina Australiensia* 4 (Melbourne 1986).

Caseau, Parfum: B. Caseau, Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées au myron des saints byzantins. In: V. Boudon-Millot / B. Pouderon / Y.-M. Blanchard (eds), *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps* (Paris 2005) 141-191.

Cat. Athena 2002: D. Papanicola-Bakirtzi (ed.), *Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, Θεσσαλονίκη, Λευκός Πύργος Οκτώβριος 2001-Ιανουάριος 2002 [exhibition catalogue]* (Athēna 2002).

Chaviaras, Prosporikoi: N. D. Chaviaras, Προσφορικά σφραγίδες, ήτοι τυπάρια, και βυζαντιακή σφραγίς. *Ekklesiastikos Faros* 6, 1910, 355-370.

Cheyne, Reliques: J. C. Cheyney, Les reliques du Pape Clément. *Transversalités* 75, 2000, 171-180.

Cottica, Hierapolis: D. Cottica, Unguentari tardo antichi dal Martyrion di Hierapolis, Turchia. *Mélanges de l'École française de Rome: antiquité* 112-2, 1990, 999-1021.

Degeest et al., Sagalassos: R. Degeest / R. Ottenburg / H. Kucha / W. V. aene / P. Degryse / M. Waelkens, The Late Roman Unguentaria of Sagalassos. *Bulletin Antieke Beschaving* 74, 1999, 247-262.

Deligiannakis, Dodecanese: G. Deliyannakis, The Dodecanese and the Eastern Aegean Islands in Late Antiquity, AD 300-700 (Oxford 2016).

Economy: G. Deligiannakis, The Economy of the Dodecanese in Late Antiquity. In: C. Papageorgiadou-Banis / A. Giannikouri (eds), *Sailing in the Aegean. Readings on the economy and trade routes. Μελετήματα* 53 (Athens 2008) 209-233.

Delmaire, Largesses: R. Delmaire, Les largesses impériales et l'émission d'argenterie du IV^e au VI^e siècle. In: F. Baratte (ed.), *Argenterie Romaine et Byzantine, Actes de la Table Ronde, Paris 11-13 oct. 1983* (Paris 1988) 113-122.

Didiomi, Material Culture: S. Didiomi, The Material Culture and the Ecclesiastical Productions. In: I. Baldini / M. Livadiotti (eds), *Archeologia Protobizantina a Kos. La città e il complesso episcopale* (Bologna 2015) 95-104.

Duncan-Flowers, Ephesus: M. Duncan-Flowers, A Pilgrim's Ampulla from the Shrine of St John the Evangelist at Ephesus. In: R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana, Chicago 1990) 125-139.

- Dündar, Patara: E. Dündar, Patara Unguentariumları. Patara 4, 1 (Istanbul 2008).
- Eisenmenger/Zäh, Cnido e Limyra: U. Eisenmenger / A. Zäh, Ampullae tardoantiche dell'Asia Minore. Nuovi esempli de Cnido e Limyra. Quaderni Friulani di Archeologia 9, 1999, 113-137.
- Feissel, Préfet: D. Feissel, Le préfet de Constantinople, les poids-étalons et l'estampillage de l'argenterie au VI^e et au VII^e s. Revue numismatique, ser. 6, 28, 1986, 119-142.
- Filimonos-Tsopotou, Ochyrōsē: M. Filimonos-Tsopotou, Η ελληνιστική οχύρωση της Ρόδου (Athēna 2004).
- Foss, Ephesus: C. Foss, Ephesus after antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish city (Cambridge 1979).
- Pilgrimage: C. Foss, Pilgrimage in Medieval Asia Minor. DOP 56, 2002, 129-151.
- von Gaertringen, Rhodos: RE Suppl. V (1931) 731-839 s.v. Rhodos (H. von Gaertringen).
- Gilli, Berlino: M. Gilli, Le ampole di San Mena conservate negli Staatliche Museen di Berlino. Antiquité Tardive 10, 2002, 461-468.
- San Mena: M. Gilli, Le ampole di San Mena. Religiosità, cultura materiale e sistema produttivo (Roma 2002).
- Grabar, Martyrium: A. Grabar, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et d'art Chrétien antique, 2 vols. and atlas (Paris, College de France, 1943-1946).
- Greenewalt/Rautman, Sardis: C. H. Greenewalt / M. L. Rautman, The Sardis Campaigns of 1994 and 1995. AJA 102, 1998, 469-505.
- Griffing, Ivory Plaque: R. P. Griffing, An Early Christian Ivory Plaque in Cyprus and Notes on the Asiatic Ampullae. Art Bulletin 20, 1938, 266-279.
- Grigg, Images: J. R. Grigg, The Images on the Palestinian Flasks as Possible Evidence of the Monumental Decoration of Palestinian Martyria [University of Minnesota, Ph.D. diss. 1974].
- Grünbart/Lochner-Metaxas, Stempel(n): M. Grünbart / S. Lochner-Metaxas, Stempel(n) in Byzanz. In: W. Hörandner / J. Koder / M. Stasinopoulou (eds), Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposium Vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien 4.-7. Dez. 2002) (Wien 2004) 177-189.
- Guidoboni, Earthquakes: E. Guidoboni, Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century (Rome 1994).
- Haldon, 7th Century: J. Haldon, Byzantium in the 7th Century. The Transformation of a Culture (Cambridge 1997).
- Hanfmann, Donkey: G. Hanfmann, The donkey and the king. Harvard Theological Review 78, 1985, 421-430.
- Hanfmann, Eighth Campaign: G. H. M. Hanfmann, The Eighth Campaign at Sardis, 1965. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 182, 1966, 2-54.
- Tenth Campaign: G. H. M. Hanfmann, The Tenth Campaign at Sardis, 1967. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 191, 1968, 2-41.
- Hayes, Agora: J. W. Hayes, Roman Pottery. Fine-ware Imports. The Athenian Agora 32 (Princeton 2008).
- New Type: J. W. Hayes, A new type of Early Christian ampulla. The Annual of the British School at Athens 66, 1971, 243-246.
- Saraçhane: J. W. Hayes, Excavations at Saraçhane in Istanbul 2. The pottery (Princeton 1992).
- Hellenkemper, Wallfahrtsstätten: H. Hellenkemper, Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien. In: Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991 (= JbAC 20/1, 1995) 259-271.
- Hobson, North African Boom: M. Hobson, The North African Boom. Evaluating economic growth in the Roman Province of Africa Proconsularis (146 BC-AD 439). JRA Suppl. Series 100 (Portsmouth RI 2015).
- Hunter-Crawley, Monza-Bobbio Ampullae: H. Hunter-Crawley, Pilgrimage made Portable: A Sensory Archaeology of the Monza-Bobbio Ampullae. HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture 1, 2012, 135-156.
- Irmsher, Proskynēmata: J. Irmsher, Βυζαντινά προσκνήματα. In: N. G. Moschonas (ed.), Η επικοινωνία στο Βυζάντιο, Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου (ΚΒΕ-ΕΙΕ) (Athēna 1993) 347-350.
- Japp, Kibyra: S. Japp, The local pottery production of Kibyra. Anatolian Studies 59, 2009, 95-128.
- Kakavas, Polē tōn Alōn: G. Kakavas, Η πόλη των Αλών στην Παλαιοχριστιανική και Βυζαντινή περίοδο. In: M. F. Parakonstantinou (ed.), Αρχαιολογικοί χώροι και μνημεία Δήμου Λοκρών. Το σημερινό στάδιο της αρχαιολογικής έρευνας. Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας, Αταλάντη 30.6-1.7.2012 (Lamia 2015) 127-141.
- Kasdagli, Nomismata: A.-M. Kasdagli, Νομίσματα των μέσων χρόνων στην εκτός των μεσαιωνικών τειχών πόλη της Ρόδου. In: P. Tselekas (ed.), Το νόμισμα στα νησιά του Αιγαίου: νομισματοκοπεία, κυκλοφορία, εικονογραφία, ιστορία. Πρακτικά συνεδρίου της Ε' επιστημονικής συνάντησης (Μυτιλήνη 16-19 Σεπτεμβρίου 2006), Β'. Οβολός 9 (Athēna 2010) 159-174.
- Katsioti, Aspects: A. Katsioti, Aspects of the Economic and Commercial Activity of Rhodes during Late Antiquity. The Case of Lamps. In: C. Papageorgiadou-Banis / A. Giannikouri (eds), Sailing in the Aegean. Readings on the Economy and Trade Routes. Μελέτηματα 53 (Athens 2008) 189-208.
- Lamps: A. Katsioti, The Lamps of Late Antiquity from Rhodes, 3rd-7th Centuries AD, Archaeopress Editions (forthcoming).
- Samian: A. Katsioti, The dating of the »Samian type« lamps (6th-7th c. AD). The evidence of Rhodes, Greece, 5th International Lychnological Association Congress, Sibiu Romania (in Vorbereitung).
- Traffic: A. Katsioti, Rhodes-Constantinople, 6th Century to 1522: A Two-Way Traffic. In: F. Karagianni / U. Koçabaş (eds), Proceedings of the Symposium on City Ports from the Aegean to Black Sea, Medieval-Modern Networks, 22nd-29th August 2015 (Istanbul 2015) 179-190.
- Pēlinē mētra: A. Katsioti, Πήλινη μήτρα λύχνου πρωτοβυζαντινών χρόνων από την Κω και ζητήματα εργαστηρίων κατασκευής λύχνων στα Δωδεκάνησα. In: P. Adam-Veleni / K. Tzanavari (eds), Διημέριση, Τιμητικός τόμος για την Κ. Ρωμισπούλου (Thessalonikē 2012) 555-560.
- Phialidia-eulogies: A. Katsioti, Πήλινα φιαλίδια-ευλογίες από τα Δωδεκάνησα. DeltChrA 30, 2009, 271-282.
- Kingsley/Decker, New Rome: S. Kingsley / M. Decker, New Rome, New Theories on Inter-regional Exchange. An Introduction to the East Mediterranean Economy in Late Antiquity. In: S. Kingsley / M. Decker

- (eds), *Economy and Exchange in the East Mediterranean during Late Antiquity* (Oxford 2001) 1-27.
- Kiss, Kôm el-Dikka: Z. Kiss, *Les ampoules de saint Ménas découvertes à Kôm el-Dikka* (1961-1981) (Varsovie 1989).
- Kollias, Rhodos: E. Kollias, *Η παλαιοχριστιανική και βυζαντινή Ρόδος. Η αντίσταση μιας ελληνιστικής πόλης*. In: *Ρόδος 2400 χρόνια, Η πόλη της Ρόδου από την ίδρυσή της μέχρι την κατάληψη από τους Τούρκους (1523), Διεθνές επιστημονικό συνέδριο, Ρόδος 24-29 Οκτωβρίου 1993, Β'* (Athēna 2000) 299-308.
- Konstantinopoulos/Kollias, Ereunai: G. Konstantinopoulos / E. Kollias, *Παλαιοχριστιανικά και βυζαντινά έρευναι εις την Ρόδον*. *Archaeologica Analekta ex Athinon* 1, 1968, 260-265.
- Koutrakou, Dodecanese: N. Koutrakou, *The Distance and the Past: middle-byzantine perception of islands in the Dodecanese (7th-11th centuries)*. In: *Χάρης Χαίρε. Μελέτες στη μνήμη της Χάρης Κάντζια* (Athēna 2004) 403-420.
- Külzer, *Handelsgüter*: A. Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren*. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (eds), *Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert)*. *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung* 18 (Wien 2010) 185-196.
- Lafli, *Unguentaria*: E. Lafli, *Roman and Late Roman Terracotta Unguentaria, 1988-2005*. In: C. S. Lightfoot / E. A. Ivison (eds), *Amorium Reports 3. The Lower City Enclosure Finds Report and Technical Studies* (Istanbul 2012) 181-192.
- Maer/Strauss, *Pilgrim Flask*: A. M. Maer / Y. Strauss, *A Pilgrim Flask of Anatolian Origin from Late Byzantine/Early Ummayyad Jerusalem*, *Anatolian Studies* 45, 1995, 237-241.
- Majeska, *Medallion*: G. Majeska, *A Medallion of the Prophet Daniel in the Dumbarton Oaks Collection*. *DOP* 28, 1974, 361-366.
- Malamut, *Route*: E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins* (Paris 1993).
- Mango, *Motivation*: C. Mango, *The Pilgrim's Motivation*. In: *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991 (= JbAC 20/1, 1995) 1-9*.
- Maraval, *Pilgrimage*: P. Maraval, *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East*. *DOP* 56, 2002, 63-74.
- Martini/Steckner, *Gymnasium*: W. Martini, C. Steckner, *Das Gymnasium von Samos. Das frühbyzantinische Klostergut*. *Samos* 17 (Bonn 1993).
- Menzel, *Lampen*: H. Menzel, *Antike Lampen im Römisch-Germanischen Zentralmuseum zu Mainz* (Mainz 1969).
- Metaxas, *Ampullen und Amphoriskoi*: S. Metaxas, *Frühbyzantinische Ampullen und Amphoriskoi aus Ephesos*. In: F. Krinzinger (ed.), *Spätantike und mittelalterliche Keramik aus Ephesos* (Wien 2005) 67-103.
- Metzger, *Ampoules*: C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du Musée du Louvre* (Paris 1981).
- Asie Mineure*: C. Metzger, *Une «ampoule à eulogie» du type d'Asie Mineure*. In: N. Duval / V. Popovič (eds), *Caričingrad 1* (Belgrade, Rome 1984) 158-160.
- Michon, *Ampoules*: E. Michon, *Nouvelles ampoules à eulogies*. *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* 58, 1897, 285-332.
- Oikonomides, *Agios Phōkas*: N. Oikonomides, *Ο άγιος Φωκάς ο Σινωπεύς, Archeion Pontou* 17, 1952, 184-219.
- Özüdoğru/Dündar, *Unguentariumlari*: Ş. Özüdoğru / E. Dündar, *Erken Doğu Roma Dönemi Mühürlü Unguentariumlari*. *Olba* 15, 2007, 145-177 (in Turkish with English abstract).
- Papachristodoulou, *lalsia*: I. Papachristodoulou, *Οι αρχαίοι Ροδιακοί Δήμοι. Ιστορική επισκόπηση – Η Ιαλυσία* (Athēna 1989).
- Istoria*: Chr. Papachristodoulou, *Ιστορία της Ρόδου από τους προϊστορικούς χρόνους έως την ενσωμάτωση της Δωδεκανήσου* (Athēna 2¹⁹⁹⁴).
- Papaconstantinou, *Manne*: A. Papaconstantinou, *La manne de Saint Jean. A propos d'un ensemble des cuillers inscrites*. *REB* 59, 2001, 239-246.
- Papanikolaou, *Aprotypōseis*: P. Papanikolaou, *Αποτυπώσεις της εξουσίας. Εικονογραφία και προσωπογραφία επάρχων σε ενσφράγιτους πρωτοβυζαντινούς αμφορείς*. In: P. Triandafyllidis (ed.), *Σοφία άδολος, τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Χρ. Παπαχριστοδούλου* (Rhodos 2014) 171-194.
- Papavasileiou/Archontopoulos, *Demirli-Agēsandrou*: E. Papavasileiou / T. Archontopoulos, *Το τέλος της παλαιοχριστιανικής περιόδου και η αρχή του μεσαίωνα στην πόλη της Ρόδου: Α. Ανασκαφή στο Δεμιρλί (εκκλησία Αρχαγγέλου Μιχαήλ) και Β. Ανασκαφή στη οδό Αηγιάνδρου*, *Proceedings of the 10th Symposium of DhAE. Abstracts* (Athēna 1990) 16-17. 64-65.
- Papazachos/Papazachou, *Seismoi*: V. Papazachos / K. Papazachou, *Οι σεισμοί της Ελλάδας* (Thessalonikē 1989).
- Pétridis, *Céramique protobyzantine: Céramique protobyzantine intentionnellement ou accessoirement funéraire?* In: S. Gelichi (ed.), *Atti del 9 Congresso Internazionale sulla Ceramica Medievale nel Mediterraneo, Venezia, Scuola Grande deo Carmini, Auditorium Santa Margherita nov. 2009* (Venezia 2012) 423-428.
- Poblome, *Sagalassos*: J. Poblome, *Production and distribution of Sagalassos Red Slip Ware. A Dialogue with the Roman Economy*. In: M. Herfort-Koch / U. Mandel / U. Schändler (eds), *Hellenistische und Kaiserzeitliche Keramik des Östlichen Mittelmeergebietes. Kolloquium Frankfurt 24-25 April 1995* (Frankfurt am Main 1996) 75-103.
- Poulou-Papadimitriou, *Samos*: N. Poulou-Papadimitriou, *Lampes paléochrétiennes de Samos*. *BCH* 110, 1986, 583-610.
- Poulsen, *Halikarnassos*: B. Poulsen, *A pilgrim flask from Halikarnassos*. In: L. Karlsson / S. Karlsson / J. Blid Kullberg (eds), *ΛΑΒΡΥΣ Studies presented to P. Hellström*. *Boreas* 35 (Uppsala 2014) 479-496.
- Rautman, *Stylite ampulla*: M. Rautman, *A stylite ampulla at Sardis*. *Mélanges Jean-Pierre Sodini*. *TM* 15, 2005, 713-721.
- Robert, *Documents*: L. Robert, *Documents d'Asie Mineure, Ampoules chrétiennes*. *BCH* 108, 1984, 458-467.
- Semoglou, *Thekla*: A. Semoglou, *Η Θέκλα στην αυγή του χριστιανισμού. Εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της ύστερης αρχαιότητας* (Thessalonikē 2014).
- Paratērēseis*: A. Semoglou, *Παρατηρήσεις στον διάκοσμο των πήλινων ευλογιών από το προσκύνημα του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Έφεσο*. *Byzantina* 25, 2005, 99-116.
- Serin, *lasos*: U. Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at lasos in Caria. An Architectural Survey* (Citta del Vaticano 2004).
- Sodini, *Céramique*: J.-P. Sodini, *Productions et échanges dans le monde protobyzantin (IV^e-VII^e siècle): Le cas de la céramique*. In: K. Belke et al. (eds), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes im Mittelalter* (Wien 2000) 181-208.

- Hiérarchisation: J. P. Sodini, La hiérarchisation des espaces à Qalat Sem'an, In: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident (Paris 2001) 251-262.
- Thebes: Οδηγός Αρχαιολογικού Μουσείου Θηβών, Hellenic Ministry of Culture, Ephorate of Antiquities of Boeoteia, Thebes 2015.
- Vikan, Guided: G. Vikan, Guided by Land and Sea. Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium. In: Tesserae. Festschrift für Josef Engemann. JbAC 18, 1991, 74-92.
- Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art (Washington, D.C. 1982).
- Sacred Images: G. Vikan, Sacred Images and Sacred power in Byzantium (Aldershot 2003).
- Waldner, Yeni Pinar: A. Waldner, Byzantine monastery at Yeni Pinar. In: P. Niewöhner et al. (eds), Bronze Age höyüks, Iron Age hilltop forts, Roman Poleis and Byzantine Pilgrimage in Germia and its vicinity. »Connectivity« and a lack of »definite places« on the central Anatolian high plateau. Anatolian Studies 63, 2013, 97-136.
- Wiemer, Krieg: H.-U. Wiemer, Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos. Klio. Beiträge zur Alten Geschichte. Beihefte N. F. 6 (Berlin 2002).
- Wintermeyer, Didyma: K. Tuchelt (ed.), Didyma, Bericht über die Arbeiten der Jahre 1975-1979. Mit Beiträgen von P. Schneider, U. Wintermeyer, H. Roland Baldus, W. Günther, R. Naumann, W. Schiele. IstMitt 30, 1980, 99-197.
- Zaleskaya, Ampoules: V. N. Zaleskaja, Ампулы-эвлогии из Малой Азии (IV-VI вв.). VV 47, 1986, 182-190.
- Visions apocalyptiques: V. Zaleskaya, La représentation des visions apocalyptiques sur les monuments ephésiens du VI^e siècle. In: H. Friesinger / F. Krzinger (eds), 100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions, Wien 1995 (Wien 1999) 355-359.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Aspekte der Pilgerfahrt im östlichen Mittelmeerraum in frühbyzantinischer Zeit. Archäologische Zeugnisse aus Rhodos

Die Insel Rhodos war eines der wichtigsten Zentren des Hellenismus. Sie entwickelte sich nicht nur aufgrund ihres Handelsgewerbes und der maritimen Kompetenz ihrer Bewohner zu einer Wirtschaftsmacht und da sie den Transithandel im Mittelmeer kontrollierte, sondern sie profitierte auch von ihrer geografischen Lage und von einer für die Schifffahrt günstigen Küste.

Diese Arbeit möchte die archäologischen Funde von Rhodos präsentieren und sie in ihren historischen Kontext einordnen. Dies erlaubt es, in begrenztem Umfang einen Überblick über die Bedeutung der Insel auf diesen Pilgerwegen zu erlangen und die mikroökonomischen Bedingungen zu untersuchen, die die religiöse Energie durch den regionalen Pilgertourismus gegen Ende der frühchristlichen Ära stützten und förderten.

Die bekanntesten und am leichtesten erkennbaren Wallfahrtsobjekte sind Pilgerflaschen aus Ton, auch Eulogien genannt. Bisher fand man auf Rhodos nur wenige ägyptische Flaschen, während die sogenannten kleinasiatischen Typen häufiger vorkommen. Lampen mit Dekorationen, die sich auf den hl. Johannes den Evangelisten aus Ephesus beziehen, könnten unter bestimmten Bedingungen auch als Pilgergegenstände betrachtet werden. Zusätzlich, und wenn späte römische *unguentaria* ebenfalls als Pilgergegenstände angesehen werden, sind die in Rhodos gefundenen in der Überzahl, und obwohl deren Erforschung kaum erst begon-

nen hat, scheinen sie höchstwahrscheinlich aus Kleinasien importiert worden zu sein.

Die Untersuchung der Funde ermöglichte es, die Lage von Rhodos und anderer Dodekanes-Inseln auf den maritimen Handels- und Wallfahrtswegen ins rechte Licht zu rücken, und sie gab Gelegenheit, die verfügbaren lokalen archäologischen Zeugnisse im Zusammenhang mit der Wallfahrt zu präsentieren. Wir überprüften auch mögliche Verteilungsmechanismen und glauben, dass die Grabungsbefunde aus Rhodos für das 6.-7. Jahrhundert zeigen, dass sich der Handel und die damit verbundene Pilgerfahrt hauptsächlich auf bestimmte Zielorte konzentrierte. Vermutlich begann für die meisten Schiffe die Reise im Hafen von Alexandria und endete in der Hauptstadt Konstantinopel. Zwischenstationen wie Rhodos und Ephesus profitierten sehr von solchen Reisen, und es ist kein Zufall, dass die in Rhodos gefundenen Pilgergegenstände entweder in Alexandria oder in Kleinasien entstanden sein dürften.

Es scheint, als ob Pilger mit anderen Zielen, wie dem Heiligen Land, eher über Land durch Kleinasien reisten, um so den Seeweg über Rhodos zu vermeiden. Möglicherweise ist es so, dass das Ende der Getreideversorgung aus Ägypten die Zwischenstationen wesentlich früher als vermutet betraf: Eine solche Station war Rhodos, gegen dessen Wirtschaft die arabischen Überfälle den entscheidenden Schlag führten. Während der frühen byzantinischen Epoche konzentrierte sich der Pilgerverkehr auf Rhodos jedoch eher auf nahegelegene Schreine als auf weit entfernte Orte. Diese Aktivitäten waren Ende des 7. Jahrhunderts beendet.

Aspects of Pilgrimage in the Eastern Mediterranean During the Early Byzantine Period. Archaeological Evidence from Rhodes

The island of Rhodes was one of the most important centres of Hellenism: It developed into an economic power due not only to the commercial enterprise and naval competence of its inhabitants, and had actually taken over the control of the transit trade in the Mediterranean, but also its geographical location, benefiting from a coastline that could protect shipping.

This paper deals with the presentation of the archaeological finds of Rhodes as well as with their interpretation within their historical context which, within limits, can permit the drawing of a broad outline of the island's significance within these pilgrimage routes and an examination of the microeconomic conditions which supported and fueled religious energy through the regional topography of pilgrimage towards the end of the Early Christian era.

The best known and most recognizable pilgrimage objects are the clay pilgrim flasks also known as *eulogiae*. Only a few Egyptian type flasks have so far been found in Rhodes, while the so-called Asia Minor types are more common. Lamps with decoration related to Saint John the Theologian of Ephesus could also be considered as pilgrimage objects under certain conditions. Additionally, and if Late Roman *unguentaria* could be considered as pilgrim items, those found in Rhodes outnumber all the above and, though their study is still in a preliminary stage, they seem to be imported, most probably from Asia Minor.

The co examination of the finds has enabled us to bring to the fore the place of Rhodes and the other Dodecanese islands in the commercial and pilgrimage maritime routes, and provided an opportunity to present a summary of the available local archaeological evidence associated to pilgrimage. We have also reviewed the possible mechanisms of distribution and believe that, in the 6th and 7th centuries, the excavation data of Rhodes show that trade and the associated activity of pilgrimage was mainly focused on specific destinations. Presumably, for most ships, the start of journey was the port of Alexandria and its end was the capital, Constantinople. Intermediate stations, such as Rhodes and Ephesus, benefited greatly from such travel and it is not by chance that the pilgrimage objects found in Rhodes might originate either in Alexandria or Asia Minor.

It seems that pilgrims with different destinations, such as the Holy Land, were more likely to prefer travelling by land across Asia Minor, thus avoiding the sea passage via Rhodes. It therefore appears that the cessation of the *annona* from Egypt dramatically affected intermediate stations on its route much earlier than suspected: one such station was Rhodes, on whose economy the Arab raids dealt the decisive blow. During the early Byzantine era, though, in Rhodes pilgrimage traffic was centered on nearby shrines rather than far-off locations. This activity had ended by the end of the 7th century.

Aspects du pèlerinage en Méditerranée orientale durant la période byzantine précoce. Témoins archéologiques de Rhodes

L'île de Rhodes fut l'un des centres les plus importants de l'hellénisme. Elle doit certes son essor économique à l'initiative commerciale et aux compétences navales de ses habitants, prenant ainsi le contrôle du commerce transitant par la Méditerranée, mais aussi à sa position géographique avec une côte protégeant la navigation.

Cet article veut présenter les trouvailles archéologiques de Rhodes et les situer dans leur contexte historique, ce qui permettra, dans certaines limites, d'esquisser l'importance de l'île au sein du réseau emprunté par les pèlerins et d'analyser les conditions microéconomiques qui ont soutenu et alimenté l'énergie religieuse à travers la topographie régionale du pèlerinage vers la fin de l'époque paléochrétienne.

Les objets les plus connus et les plus aisés à reconnaître sont les ampoules en céramique appelées aussi *eulogiae*. Seules quelques ampoules de type égyptien furent identifiées à Rhodes, tandis que les types dits d'Asie mineure sont très courants. Les lampes décorées, relatives à saint Jean le Évangéliste d'Éphèse, pourraient être, elles aussi, considérées sous certaines conditions comme des objets de pèlerinage. En outre, si les *unguentaria* romains tardifs pouvaient passer pour des objets de pèlerinage, ceux trouvés à Rhodes dépasseraient de loin tous ceux mentionnés plus haut. Leur étude n'en est qu'aux début, mais il semble qu'ils aient été importés de l'Asie mineure.

L'examen des objets nous a permis de mettre en évidence le rôle joué par Rhodes et les autres îles du Dodécanèse dans le réseau des routes commerciales et de pèlerinage et de présenter un aperçu des témoins archéologiques locaux disponibles, associés au pèlerinage. Nous avons aussi examiné les mécanismes de distribution possibles et pensons que les données des fouilles de Rhodes relatives aux 6^e et 7^e siècles indiquent des activités commerciales, associant celles de pèlerinage, essentiellement axées vers des destinations spécifiques. Pour la plupart des navires, le voyage commençait au port d'Alexandrie pour se terminer à Constantinople, la capitale. Les étapes intermédiaires, comme Rhodes et Éphèse, profitaient fort de tels voyages et ce n'est donc pas un hasard si les objets de pèlerinage trouvés à Rhodes peuvent venir d'Alexandrie ou d'Asie mineure.

Il semble que les pèlerins visant d'autres destinations, telle que la Terre sainte, préféraient la voie de terre à travers l'Asie mineure, évitant ainsi le passage maritime par Rhodes. En outre, la fin de l'acquittement de l'annone par l'Égypte aurait profondément affecté les stations intermédiaires bien plus tôt que supposé. Rhodes était l'une d'elles dont l'économie fut brisée définitivement à la suite des raids arabes. Cependant, durant la période byzantine précoce, les voyages des pèlerins de Rhodes visaient plutôt les sanctuaires proches que les destinations éloignées. Ces activités cessèrent vers la fin du 7^e siècle.

D'Artémis à saint Christodule

Le pèlerinage à Patmos (XII^e-XV^e siècles)

L'île de Patmos est connue comme l'île de l'Apocalypse. Saint Jean l'Évangéliste se serait inspiré ce texte, lorsqu'il y fut exilé dans les années soixante-dix du premier siècle de notre ère. Toutefois, malgré le fait que l'île est associée dans la tradition chrétienne à l'Évangile de Jean ainsi qu'à la Révélation, elle ne semble pas être devenue un centre de pèlerinage pendant les premiers siècles chrétiens.

L'historique de la fondation du monastère de Patmos est assez bien connue. Au printemps de 1088 le moine Christodule, ancien *prôtos* des monastères du mont Latros en Asie Mineure et higoumène de la Vierge de Latros, demanda à l'empereur Alexis Ier Comnène de lui céder l'île de Patmos afin d'y fonder un monastère. Christodule avait entrepris quelques années plus tôt de construire un monastère sur l'île de Côs, mais il y renonça finalement, parce qu'il considérait que l'endroit n'offrait pas la tranquillité nécessaire pour qu'il puisse s'adonner à la prière et l'ascèse. Son choix se porta par la suite sur Patmos, cette île étant idéale pour l'isolement auquel il aspirait (*ἔρημος μὲν ἀνθρώπων ἢ ἐσχατία, ἀθόρυβος δὲ ἢ διαμονή*). Patmos était dans son esprit, ainsi que dans l'esprit de certains contemporains, un deuxième Mont Sinaï, l'endroit où Dieu se révéla aux hommes (*ἐπέτεινε δέ μοι τὸν πόθον καὶ ἡ [...] τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἐμφιλοχώρησις καὶ ἡ αἰδῆσις ὀπτασίας καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου ... ὑπαγόρευσις, δι' ἃ πάντα καὶ τῷ Σιναίῳ παραβάλλων τὴν Πάτμον ἐκείνου ταύτην ὑπερετίθου*)¹. L'empereur satisfait de bonne grâce sa demande². Christodule, aussitôt après la donation, s'embarqua pour l'île. Son biographe nous renseigne qu'il trouva sur place une statue de la déesse Artemis faite d'une pierre blanche et l'a détruite. Le texte est explicite sur ce point: *συντρίβει μὲν πρῶτον τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἄγαλμα, ἀπὸ λίθου λευκοῦ τεχνήντως ἐξεργασμένον*³. Christodule s'aligna sur ce point à la attitude adoptée par les moines de la Syrie au IV^e siècle face aux aspects matériels du paganisme, telle qu'elle est décrite par Livanios⁴. Il voulait, évidemment, débarrasser le site de toute sorte de restes du culte païen avant de procé-

der à la fondation du monastère. La Vie n'explique pas dans quel contexte fut découverte la statue. Elle fait seulement allusion à une petite église (*μικρὸς εὐκτήριος οἶκος*) dédiée à saint Jean l'Évangéliste. L'*εὐκτήριον* ne pouvait pas satisfaire aux besoins de la nouvelle communauté monastique, si bien que Christodule se hâta de le transformer (*διασκευάζειν ἤπειγετο*) dans une église plus large⁵. La recherche moderne confirme en effet que le *katholikon* du monastère et les fortifications commencèrent à être érigés simultanément⁶. Malgré les réserves et même la réaction vive d'une part des moines qui regrettaient les avantages de Côs⁷, Christodule persévéra et l'église fut bientôt achevée.

Le renseignement fourni par la Vie à propos de la statue suggère l'existence d'un sanctuaire païen à l'endroit où fut érigé le monastère. Heureusement, il est corroboré par d'autres sources. L'*ἀπογραφεὺς* Nikolaos Tzanzes, qui se rendit sur place afin de rédiger le *praktikon paradoseos*, c'est-à-dire le document où étaient décrits en détail les biens immeubles cédés à un bénéficiaire, en l'occurrence Christodule, ajoute un renseignement fort intéressant: l'église, tout à fait modeste (*εὐκτήριον πενιχρόν*), qu'il trouva sur place, était construite à l'intérieur d'un grand temple (*ναός*), des dimensions monumentales, qui dépassait en hauteur les collines de l'île. Apparemment, ce bâtiment était tombé en ruines (*εὐκτήριον πενιχρόν, ἐπ' ὀνόματι τοῦ τιμίου καὶ ἐκτισμένον Θεολόγου ἔσωθεν τῆς περιοχῆς τοῦ ποτέ, ὡς τὰ ἴχνη δεικνύουσιν, ὠκοδομημένου μεγίστου ναοῦ ἐν τῷ πάντων τῶν βουνῶν ἐς ὕψος ὑπερανεστηκόκι*)⁸. Anastasios Orlandos a supposé qu'il s'agissait d'une basilique paléochrétienne érigée sur place⁹. En effet, une inscription paléochrétienne découverte à proximité du *peribolos* du monastère se réfère à la consécration de la sainte table d'une église dédiée à Jean le Théologien¹⁰. Une autre inscription se réfère au dallage de la basilique par le tribounos Paul en remerciement pour son sauvetage d'un naufrage. L'inscription date probablement du V^e siècle¹¹. A part cela, des chapiteaux et des colonnes paléo-

1 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 64.

2 Byzantina engrapha Patmu 1 no. 6. Pour ce qui précéda la donation, voir Vranoussi, Ta hagiologika keimena 89-107.

3 Βίος ὁσίου Χριστοδούλου 126.

4 Lib. or. 30, 8-9.

5 Βίος ὁσίου Χριστοδούλου 126-127.

6 Voyatzès, Hē oikodomikē historia 89.

7 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 67.

8 Byzantina engrapha Patmu 2, no. 51, 410-412.

9 Orlandos, Hē architektonikē 11-20.

10 Orlandos, Hē architektonikē 11-13.

11 L'inscription sert aujourd'hui de sainte table de l'église de saint Thalellé. Elle fut d'abord signalée par Krêtikos, Patmiaka toponymia 2, 115, qui a supposé qu'elle provient d'une ville de l'Asie Mineure. Pour une tentative d'interprétation, voir récemment Kefala, To tama 63-64.

chrétiens, de provenances diverses, utilisés dans l'*exonathex* du *katholikon*, renvoient à des bâtiments paléochrétiens érigés à proximité¹². Toutefois, il n'est pas certain si les ruines auxquelles se réfère Tzanzès appartenaient à une basilique paléochrétienne, ou à un *temenos* d'Artémis à l'intérieur duquel avait été construit l'εὐκτήριον¹³.

Le culte d'Artémis était répandu dans le sud de l'Asie Mineure depuis l'Antiquité. Strabon nous renseigne qu'à la ville pamphylieenne Pergè, il y avait un grand temple dédié à Artémis, situé sur une hauteur. Une foire annuelle en l'honneur de la déesse y était tenue. Ce temple était considéré comme le centre de la fédération religieuse de la Lycie vouée au culte d'Artémis (Περγαία Ἀρτεμις)¹⁴. D'autre part, à Didyma, lieu sacré à proximité de Milet, était vénéré Apollon, le frère d'Artémis. Non seulement Patmos, mais également les îles voisines de Leros et de Leipsoi étaient-elles une zone où étaient vénérés les deux dieux. Un temple dédié à Apollon a été découvert dans la partie nord de Léros, alors qu'un autre dédié à Artémis était construit au lieu appelé aujourd'hui Partheni, évocation éloquente d'Artémis Vierge. Le culte d'Artémis à Patmos s'inscrivait donc dans le cadre d'un culte étendu sur toute l'Ionie. Un fragment d'inscription découverte à Patmos et conservée aujourd'hui au Musée du Monastère, se réfère à la prieuse Βήρα, ὑδροφόρος d'Artémis. Βήρα s'était rendue sur la côte d'en face afin de participer aux fêtes (δργια) en l'honneur de la déesse et elle fit une dédicace en souvenir de son passage sauf de la mer Égée¹⁵. L'inscription fait également allusion à la légende d'Oreste, qui, persécuté par les Erinyes après avoir tué sa mère, arriva en Scythie où était vénérée Artemis. Après s'être emparé de la statue de la déesse, il aurait cherché refuge à Patmos¹⁶. Selon une autre version, Patmos se serait émergée du fond de la mer afin de servir de point de repos à Lêtô, mère d'Artémis et d'Apollon, persécutée par Héra. D'autre part, selon les Actes de Prochoros, saint Jean l'Évangéliste aurait trouvé dans la capitale de Patmos Fora (une dérivation du latin *forum*?) un temple dédié à Apollon et se serait même opposé au prêtre d'Apollon Cynops¹⁷. On a évidemment affaire à des versions différentes des légendes de Lêtô et d'Oreste¹⁸, élaborées pour corroborer les revendications de Patmos comme centre de culte d'Artémis¹⁹. N'oublions pas qu'en principe c'était Dèlos qui était associée à la mère des dieux jumeaux²⁰.

Christodule s'installa donc sur une île au passé religieux lourd, qui, alors qu'elle était habitée pendant les premiers siècles chrétiens, semble être restée pratiquement inhabitée

par la suite. Le fondateur du monastère ne semble pas y avoir vécu pour longtemps. Quatre ans après son arrivée à Patmos, il partit de nouveau accompagné des quelques disciples, fuyant les incursions turques contre le littoral ouest de l'Asie Mineure et les îles. Il s'installa à Evripos, sur l'île d'Euboia, où il fut mort le 16 mars 1093²¹.

Il est intéressant de suivre le processus par lequel les moines voulurent imposer Christodule non seulement comme protecteur du monastère, mais également des îles voisines²². Lorsque celui-ci fut mort à Evripos, les disciples qui l'avaient accompagné n'avaient pas comment transporter son corps à Patmos. D'après le biographe du saint, Jean, métropolite de Rhodes, la raison de cette difficulté résidait dans les dangers de la navigation à cause des incursions pirates (turques?). Jean semble suggérer, sans le dire explicitement, que les moines rentrèrent plus tard à Evripos pour récupérer le corps du fondateur²³. La version d'Athanase, moine de Patmos devenu patriarche d'Antioche par la suite (1156-1170), est beaucoup plus détaillée. Pressentant sa fin saint Christodule intima au moine Savvas, futur higoumène du monastère qui se trouvait à côté de lui, de partir pour Patmos afin d'assurer la continuité de l'œuvre du fondateur. Le corps du défunt resta à Evripos²⁴. L'enjeu majeur auquel évidemment saint Christodule voulait faire face était éviter que la direction du monastère ne passe dans les mains d'une personne qui n'appartenait pas à ses proches. Un an après la mort du saint, la succession étant assurée, les moines rentrèrent à Evripos afin de ramener le corps de leur patron au monastère²⁵.

La version d'Athanase est compatible avec les événements décrits dans le testament de saint Christodule. Au moment du décès de ce dernier, le monastère possédait quatre bateaux. Deux étaient affrétés, alors que le troisième avait voyagé en Crète afin qu'il en amène des victuailles au monastère. Le texte du testament étant mutilé à ce point, on ne sait pas ce que le monastère faisait du quatrième bateau. Il semble donc que lorsque Christodule fut mort, aucun bateau du monastère n'était disponible pour transporter le coffre à Patmos²⁶. Les compagnons du saint restés auprès de lui jusqu'au dernier moment rentrèrent sans doute à Patmos au bord d'un autre bateau. L'année prochaine ils se rendirent de nouveau à Evripos. Ils voulaient sans doute régler leurs comptes avec les deux entrepreneurs qui avaient affrété les deux bateaux, conclure éventuellement de nouveaux accords, et, en l'occurrence, transporter le corps de leur higoumène au monastère. Cette hypothèse est corroborée par le codicille du testament,

12 Orlandos, Hè architektonikè 17-18.

13 Sur les processus divers par lesquels les Chrétiens prenaient possession des temples païens, voir Foschia, La réutilisation des sanctuaires païens 413-434.

14 Strab. geogr. (ed. G. Kramer) 3, 14.4.2. – TIB 8, 360-361. – Thonemann, The Meander Valley 118-119.

15 Voir l'édition la plus récente, accompagnée d'un riche commentaire, de Grull, Patmiaca 15-67. Cf. SEG 39, 855. – Schudeboom, Orgia 229.

16 Sur l'arrivée d'Oreste en Scythie et l'enlèvement de la statue d'Artémis, voir Höfer, Orestes 994-1001.

17 Krètikos, Patmiaka toponymia 2, 62.

18 Selon la légende élaborée par Euripide dans *Iphigénie en Tauride* le héros aurait cherché refuge à Athènes où il bâtit un temple en l'honneur d'Artémis.

19 Sur Patmos dans l'Antiquité voir Boxall, Patmos 232-233.

20 Enmann, Leto.

21 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 81-85.

22 Βίος οσίου Χριστοδούλου 128: λιμού γούν ισχυρού ποτε γεγονότος και τὰς περίξ νήσου διαφθείροντος, μίαν εύρειν του δεινού λύσιν οί πάντες ενόμιζον, τῷ προσελθειν τῷ πατρί και [...] ικετεῦσαι ως αν τήν εξ ὕψους ροπήν εξαιτήσειε.

23 Βίος οσίου Χριστοδούλου 130-131.

24 Athanasii Enkomion 154-155.

25 Athanasii Enkomion 156-157.

26 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 82.

qui prévoit que les moines transporteront le corps du défunt au monastère, lorsque les circonstances le permettraient (ἐνθα ὁ Θεὸς εὐοδώσει γενέσθαι)²⁷.

Le transfert du corps de saint Christodule à Patmos doit certainement être crédité à l'initiative de son entourage. En dehors des raisons sentimentales, la possession de la relique du fondateur était une sorte de garantie pour la communauté. Lorsque le fondateur fut mort, le monastère n'était pas bien enraciné. L'*Hypotyposis* du saint laisse entrevoir des difficultés dans les rapports entre celui-ci et ses fidèles d'une part et les moines qui n'étaient pas prêts à s'engager dans le projet de la construction d'un monastère à Patmos d'autre part²⁸. Ces derniers abandonnèrent saint Christodule et rentrèrent probablement à Còs. Il semble aussi que trois moines, qui avaient initialement choisi de rester avec lui, l'aient finalement quitté. C'est ce qui sous-entend un passage du testament du saint²⁹. On se rend donc compte que la nouvelle communauté se trouvait dans une situation précaire. La possession de la relique du fondateur était un gage d'unité et de continuité.

La relique fut déposée à côté de la *katholikon*, vers la partie sud-ouest (πρὸς τῷ τοῦ Ἀποστόλου τεθειμένον νεῶ³⁰ ἔγγιστά που τοῦ ναοῦ, πρὸς τῆ δεξιᾷ πλευρᾷ, selon une autre version³¹), dans un coffre en bois. C'était sans doute l'endroit où fut construit au XII^e siècle la chapelle dédiée à saint Christodule³². Toutefois, il n'y a pas de témoignages concernant un culte de saint Christodule avant le milieu du XII^e siècle. Le pèlerin russe Daniel, qui passa par Patmos en 1005, sur son chemin vers la Terre Sainte, ne fait aucune allusion au monastère, se limitant à écrire que Patmos avait été le lieu d'exil de saint Jean l'Évangéliste et s'était là où celui-ci avait écrit l'Évangile³³. En revanche, Daniel se réfère de façon détaillée à Ephèse et au pèlerinage au tombeau de l'Évangéliste, de Marie-Madeleine, ainsi qu'à la relique de l'apôtre Timothée³⁴. C'est à partir des années quarante du XII^e siècle qu'on assiste aux premières tentatives de mettre en avant le fondateur du monastère. Certains Patmiotes accédèrent à des places élevées de la hiérarchie ecclésiastique. Le biographe principal de saint Christodule Jean devint métropolite de Rhodes³⁵, alors qu'Athanase, rédacteur de l'Enkômion, fut élu patriarche d'Antioche en 1157³⁶. A ceux-ci, il faut ajouter Léontios, higoumène de Patmos entre 1157-ca. 1183 qui fut élu patriarche de Jérusalem en 1171³⁷. Le *Synodikon* de Rhodes mentionne trois métropolitains portant le prénom Jean qui pourraient dater du XII^e siècle³⁸. On ne peut pas se pronon-

cer si Jean composa la Vie de Christodule avant de devenir métropolite de Rhodes. Par contre, on sait qu'il était vivant lors de la rédaction de l'éloge d'Athanase (Ἰωάννην τὸν τῆς εὐκλεεστάτης νήσου Ῥόδου τοὺς ἐκκλησιαστικούς ἰθύνοντα οἴακας). Le *terminus ante* de celui-ci est l'an 1157. Athanase, désirant éventuellement prévenir le mécontentement du métropolite de Rhodes qui aurait pu percevoir l'Enkômion comme une critique contre la Vie qu'il avait rédigée, s'empresse de se justifier. Il explique que la Vie par Jean n'exclut pas toute autre tentative d'écrire au sujet de saint Christodule, d'autant plus qu'il y avait certains aspects de la vie terrestre de ce dernier auxquels Jean n'avait pas touché. Athanase ajoute qu'il n'agissait pas de son initiative, mais qu'on lui avait ordonné de rédiger l'Enkômion (κελευσθέντες καὶ ὑπακούσαντες)³⁹.

Il semble que Jean et Athanase rédigèrent leurs ouvrages pendant l'higouménat de Théoctistos. Celui-ci fut higoumène du monastère de Patmos pendant la période ca. 1127-1157. Son testament est conservé dans les archives du monastère⁴⁰. Théoctistos est associé à un épisode important de l'histoire du monastère. Vers 1155 il signa avec l'évêque d'Icarie des accords par lesquels il reconnaissait la juridiction de l'évêque sur le monastère. Il s'agissait évidemment d'une décision arbitraire, puisque le monastère de Patmos était une stravropégie patriarcale⁴¹. Les accords furent annulés par un *hypomnèma* du patriarche Luc Chrysovergès dans lequel Théoctistos est dépeint comme un homme naïf qui tomba victime des manipulations de l'évêque. Il y a sans doute un décalage entre la rhétorique officielle et la réalité. Théoctistos était un higoumène capable qui avait dû faire face à des difficultés diverses pendant sa longue carrière. Parmi celles-ci il faut compter les incursions de pirates et de corsaires, ainsi que les exactions des fonctionnaires du fisc qui exigeaient du monastère le paiement d'impôts dont celui-ci était exempt⁴².

La légende de saint Christodule commença sans doute à être cultivée pendant l'higouménat de Théoctistos. C'était une arme qui pouvait assurer au monastère prestige et, par conséquent, la protection des puissants. Les premières années du monastère étaient loin d'être faciles⁴³. Les successeurs de Christodule durent sans doute surmonter des difficultés diverses afin de pouvoir établir la fondation. Dans ce but il fallait absolument y avoir une Vie écrite du fondateur. La tâche de la rédaction fut d'abord assumée par Jean. Athanase fut appelé à combler les lacunes qu'il y avait dans

27 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 89.

28 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 66: διαιρεθέντες ἀπ' ἀλλήλων (les moines) καὶ εἰς ἐναντιογνωμονούσας δύο μοῖρας διακριθέντες, ὧν ἡ μία καὶ μείζων τὴν ἀφ' ἡμῶν διάστασιν ἐνένοησε [...] ἡ δὲ ἕτερα ἐλάσσων καὶ ἀγαθὴ [...] ἑαυτοὺς παρέιχον εἰς τὴν τοῦ ἡμετέρου βουλήματος ἐκπεράτωσιν.

29 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 83. Dans son testament Christodule prescrit que s'ils se repantissent, ils doivent être admis de nouveau au monastère.

30 Βίος ὁσίου Χριστοδοῦλου 131.

31 Theodosii Enkomion 175.

32 Sur la chapelle, voir Voyantzis, Hē oikodimikē historia 37-38. D'après Orlandos, Hē architektonikē 89-92 la chapelle daterait du XVI^e siècle.

33 Vie et pèlerinage de Daniel, in Itinéraires russes en Orient 106-1107.

34 Vie et pèlerinage de Daniel 107.

35 Athanasiu Enkomion 135.

36 Failler, Athanase Ier Manassès 66-67.

37 Kaplan, Léontios 475-488.

38 Gouillard, Le Synodikon 113.

39 Athanasiu Enkomion 135.

40 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 106-110.

41 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 115-116: μηδὲ δυναμένου τοῦ ἡγουμένου ἐπὶ τοῖς πατριαρχικοῖς δικαίοις διαλύεσθαι [...] οὔτε γὰρ τῷ ἐπισκόπῳ ἐξῆν τὰ πατριαρχικὰ ἑτέροις χαρίζεσθαι δίκαια, οὔτε τῷ ἐπισκόπῳ λαμβάνειν ταῦτα.

42 Miklosich/Müller, Acta et diplomata 6, 107-108.

43 Malamut, Patmos, Christodule et l'avenir 257-268.

ce texte. Le premier miracle du saint raconté dans la Vie concerne un pèlerin latin qui voyageant vers la Terre Sainte fit escale à Patmos, se rendit au monastère et commit le sacrilège d'enlever le bout du doigt de saint Christodule. La punition ne tarda pas à venir de sorte que le voleur ait dû le restituer⁴⁴. De même, Christodule aurait puni le percepteur d'impôts du thème de Samos Pégonitès qui cherchait à imposer le monastère. En effet, Théoctistos se plaint dans son testament des exactions de ce dernier⁴⁵, ce qui est également confirmé dans une requête adressée par le successeur de Théoctistos, Léontios, à l'empereur Manuel Ier quelques mois après la mort de Théoctistos⁴⁶. Il semble que Pégonitès avait été un souci majeur pour le monastère. Il n'est donc pas surprenant que les moines se sentirent profondément soulagés lorsque il tomba, après une visite encombrante, dans une tempête provoquée grâce à l'intervention de saint Christodule⁴⁷. La Vie fournit donc les deux axes de l'action miraculeuse de celui-ci. D'abord, protéger la communauté contre toute sorte d'autorité qui avait la prétention de mettre la main sur elle ou sur ses biens. Ensuite, punir ceux qui tenteraient d'éloigner la relique du fondateur, qui était le *παλλάδιον* du monastère. Aucune question des miracles habituels (guérisons etc.), tels que nous les connaissons par d'autres Vies de saints.

L'Enkômion d'Athanase reflète la préoccupation du monastère de mettre davantage en avant le fondateur et, par conséquent, la fondation elle-même. L'objectif de l'auteur était attirer l'attention des auditeurs (et des lecteurs par la suite) sur certains événements dans lesquels il pouvait discerner la main protectrice du fondateur. L'inscription figurant à la tête du texte nous renseigne que l'Enkômion fut rédigé à l'occasion de la translation de la relique du saint (*Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Χριστοδοῦλου*). E. Vranoussi a soutenu qu'il s'agit d'un discours prononcé lors d'un anniversaire de la translation de la relique d'Enripos à Patmos⁴⁸. Il se peut aussi que le Enkômion fut prononcé lors de la translation de la relique dans la chapelle dédiée au saint qui date, semble-t-il, du XII^e siècle et pourrait être l'œuvre de Théoctistos⁴⁹. En tout cas, l'anniversaire de la translation de la relique est fêtée encore aujourd'hui par le monastère le 21 octobre. Il est significatif, néanmoins, que cette fête n'apparaît pas ni dans les synaxaires⁵⁰, ni dans l'Hagiologion de l'église orthodoxe⁵¹. Par contre, le 16 mars, date du décès de saint Christodule, apparaît aussi bien dans les synaxaires que dans l'Hagiologion. Il semble donc que la tentative de Théoctistos d'instituer une

deuxième date de commémoration du patron de la fondation n'eut pas de succès en dehors de la communauté.

L'effort de Théoctistos de mettre en avant le fondateur du monastère fut poursuivi par son successeur Léontios. La situation dans la Méditerranée orientale favorisait largement ce projet. L'île, au sud-est de la mer Égée, à proximité de la côte micrasiatique, était un échelon sur la route maritime reliant Constantinople aux ports de la Méditerranée orientale, ainsi que la Méditerranée occidentale à la Syropalestine⁵². C'est une ironie qu'un siècle auparavant saint Christodule paraît avoir choisi Patmos, parce que elle était déserte et n'était pas fréquentée par les bateaux de commerce. D'après la collection de miracles du saint composée par le moine Théodosios Goudelès à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, la réputation de saint Christodule attirait à l'île une foule d'Occidentaux parmi lesquels il y avait des Italiens, des Francs (*τοὺς τὰς Γαλλίας αὐτὰς ποιούμενους οἴκησιν*), des *barbares* – par cela il faut entendre les Normands de Sicile⁵³ – des originaires de la péninsule ibérique ainsi que des personnes en provenance des îles de l'Océan (*τὰς Ὠκεανίδας*). Il est suggestif qu'en dehors d'une allusion vague à des pèlerins qui parlaient le grec (*οὐ μόνον τοὺς τὴν ἑλλάδα ταύτην γλώτταν αὐχοῦντας*), il n'y a rien de précis sur des Grecs qui auraient fait le pèlerinage à Patmos⁵⁴. Est-ce que cela signifie que les efforts des moines d'instituer le culte du fondateur n'avaient pas beaucoup de succès auprès des Grecs? En effet, on ne sait même pas à quelle date Christodule fut officiellement sanctifié. Il était probablement plus facile pour les moines de gagner à leur cause des étrangers que des Byzantins. Au cours des années suivantes un grand nombre de ces pèlerins-croisés se débarquèrent à Patmos forcés souvent par les aléas climatiques et poussés par le désir de vénérer l'Apôtre Jean. Les moines en profitèrent pour mettre en avant le monastère et s'assurer des bénéfices divers. Le témoignage de la Vie à propos d'étrangers qui se rendaient à Patmos est corroboré par d'autres sources. En 1102 le pèlerin anglais Saewulf – qu'on se rappelle les *Ὠκεανίτιδες νῆσοι* – qui voyageait à destination de la Terre Sainte, fit escale à Patmos. Il était bien au courant que c'était là où saint Jean avait été exilé et avait écrit l'Apocalypse, mais il ne dit rien à propos du monastère⁵⁵.

La réputation de Christodule atteignit probablement son point culminant pendant l'higouménat du successeur de Léontios, Arsenios. Ce dernier était très actif dans la poursuite des intérêts du monastère. Dans une époque où l'état faisait des efforts pour contrôler, voire supprimer, les exemptions fiscales accordées aux embarcations monastiques, Arsenios

44 Βίος ὁσίου Χριστοδοῦλου 132.

45 Miklosich/Müller, *Acta et diplomata* 6, 107. Pégonitès appartenait à une famille notable de fonctionnaires connue surtout au XII^e siècle. Cf. Wassiliou-Seibt, *Der Familienname Pegonites* 314-315.

46 *Byzantina engrapha Patmu* 1, no. 20.

47 Βίος ὁσίου Χριστοδοῦλου 133.

48 Vranoussi, *Ta hagiologika keimena* 62-63.

49 Mouriki, *Hoi toichographies tu parekklēsiu* 258-259 attribua la chapelle de saint Christodule à l'initiative de l'higoumène Arsenios le datant ainsi de la fin du XII^e siècle.

50 Voir Doukakis, *Megas Synaxaristes*.

51 *Eustratiadēs, Hagiologion*.

52 Malamut, *Les îles* 2, 548-549. – Kislinger, *Verkehrsrouten* 153-154.

53 Ailleurs dans le texte le terme barbare est employé pour désigner les Normands. Cf. *Theodosiu Enkomion* 190.

54 *Theodosiu Enkomion* 176.

55 Saewulf, *Peregrinationes tres* 60.42-44.

réussit non seulement à obtenir une confirmation des privilèges concernant les bateaux de son monastère, mais aussi à faire élargir ces privilèges⁵⁶. De même, il obtint le domaine Nèsi en Crète, ce qui rendit le monastère relativement indépendant des caprices de fonctionnaires qui posaient souvent des obstacles à l'exportation de blé des domaines royaux de la Crète vers Patmos⁵⁷. Arsenios était également celui qui conçut l'idée de sanctification de son prédécesseur et père spirituel, Léontios. En effet, le programme iconographique de la chapelle de la Vierge suggère que celle-ci était initialement dédiée au culte de Léontios, dont la mémoire est célébrée le 14 mai⁵⁸. Il semble d'autre part qu'Arsenios s'était également fait un souci de rendre célèbre le fondateur du monastère. C'était lui qui assigna à Théodosios Goudelès la tâche de la rédaction d'une collection de miracles posthumes de saint Christodule⁵⁹.

L'higouménat d'Arsenios coïncide avec la troisième croisade (1189-1191). Le pèlerinage aux Lieux Saints, pratiqué déjà depuis les premiers siècles chrétiens, acquit des dimensions beaucoup plus larges après l'an 1000. Une foule des personnes, de toutes les souches sociales, entreprenaient le voyage vers la Terre Sainte, en empruntant soit la voie terrestre, soit la voie maritime. Jérusalem fut tombée aux croisés en 1099 et ceux-ci y fondèrent un état. En même temps, le XII^e siècle fut aussi l'époque d'expansion des puissances maritimes italiennes dans la Méditerranée orientale. En effet, les croisades et la fondation des états croisés en furent l'une des causes⁶⁰. La reprise de Jérusalem par Saladin en 1187⁶¹ fut un choc pour l'Occident et déclencha un nouveau tour des croisades. Cette évolution eut un impact sur Patmos.

Le XII^e siècle a vu l'épanouissement de l'exégèse apocalyptique dans l'église romaine⁶². Patmos est associée à l'Évangile dans les Actes de Prochoros, un texte apocryphe, alors que le Livre de la Révélation affirme que l'apôtre Jean aurait eu sa vision lorsqu'il se trouvait en exil à Patmos⁶³. Les Byzantins restèrent pendant assez longtemps réservés tant en ce qui concerne l'auteur du Livre de la Révélation que la place de ce texte dans le Nouveau Testament⁶⁴. Dans la production théologique byzantine Patmos est associée pour la première fois à la Révélation dans une interpolation aux Actes de Prochoros, qui apparaît dans des manuscrits datant entre le XI^e et le XIII^e siècle⁶⁵. À l'encontre de ce qui se passe en Orient, l'Occident développa un grand intérêt pour la Révélation comme en témoigne, entre autres, le grand nombre de com-

mentaires sur la Révélation datant du Haut Moyen Âge⁶⁶. L'île occupait une place éminente dans la pensée des théologiens occidentaux non seulement en raison de son association avec des événements importants de la vie de Jean l'Évangéliste (Patmos était son lieu d'exil), mais surtout en raison de son haut symbolisme⁶⁷.

Malgré le lien entre Patmos et le disciple bien-aimé du Christ, les moines mirent plutôt l'accent sur le lien entre l'île de l'Apocalypse et le fondateur de leur monastère. Il est particulièrement suggestif que dans les textes hagiographiques relatifs à saint Christodule, les allusions à Jean l'Évangéliste et l'Apocalypse sont plutôt vagues et visent surtout à souligner le lien privilégié entre Patmos et Christodule. Athanase, auteur de l'Enkômion en l'honneur de saint Christodule, note qu'alors que Jean l'Évangéliste avait été forcé de rester à Patmos, en tant qu'exilé, saint Christodule s'y installa de sa volonté, ce qui, comme il sous-entend, rendait à son entreprise plus de valeur⁶⁸. La tentative de faire valoir l'œuvre du fondateur est également visible dans la comparaison que Théodosios Goudelès établit entre Christodule et l'Apôtre Jean. Goudelès n'hésite pas à déclarer qu'ayant comparé le patron du monastère à l'Évangéliste ainsi que tous les apôtres et les martyrs il constata que Christodule était égal sinon supérieur à tous (Τίνων οὐκ εἶ ἐφάμιλλος; τῶν ἀποστόλων αὐτῶν ἢ τῶν μετ' αὐτῶν μαρτύρων);⁶⁹. Cet avis audacieux et en même temps la tentative de substituer le fondateur du monastère au disciple du Christ s'inscrit dans le cadre de la politique de mise en avant du monastère.

L'objectif de la communauté était clair: faire identifier Patmos, île du message évangélique, de plus en plus à saint Christodule et au monastère que celui-ci fonda. Patmos était exposée à toute sorte de danger venant de la mer⁷⁰. Les moines avaient cultivé le mythe qu'ils bénéficiaient de la protection d'un défenseur invincible. Cela pouvait les assurer prestige et la protection des puissants. Toutefois, cette politique leur attira parfois des ennuis. L'exemple le plus éloquent était celui des Normands. En 1186-1187, l'amiral normand Margaritone (Μαργαρίτης, Μεγαρείτης dans les sources grecques), ancien pirate entré au service du roi de Sicile Guillaume II comme chef de sa flotte, se rendit à Patmos, apparemment pour vénérer le saint, mais en réalité pour s'approprier de la relique de ce dernier, pour le compte de son maître⁷¹. L'épisode s'inscrit dans le cadre

56 Byzantina engrapha Patmu 1 no. 11.

57 Byzantina engrapha Patmu 1 no. 21.

58 Mouriki, Hoi toichographies tu parekllesiou 206-237.

59 Le *terminus post de l'Enkômion* de Théodosios Goudelès est l'an 1187, puisque celui-ci se réfère à l'incursion normande. Arsénios fut nommé higoumène avant la fin de 1183, ce qui signifie que l'Enkômion de fut rédigé pendant son higouménat.

60 La bibliographie sur ce sujet est vaste. Je me restreins à renvoyer au livre synthétique de Balard, Croisades ainsi qu'aux nombreuses études de David Jacoby.

61 Baldwin, *History of the Crusades* 1, 618.

62 McGinn, *Apocalypticism* 252-286.

63 Révélation 1.9.

64 Boxall, *Patmos in the Reception History* 110. On dispose de trois commentaires des Actes de Prochoros. Deux d'entre eux émanent d'archevêques de Césarée

de Cappadoce. Le premier était André (fin du VI^e-début du VII^e siècle) et le deuxième Arethas, au début du X^e siècle (Boxall, *Patmos in the Reception History* 114-117).

65 Boxall, *Patmos in the Reception History* 117.

66 Boxall, *Patmos in the Reception History* 57-74.

67 Boxall, *Patmos in the Reception History* 75-76.

68 Athanasii Enkomion 146.

69 Theodosii Enkomion 207.

70 Voir les remarques de l'higoumène Theoctistos (Miklosich/Müller, *Acta et diplomata* 6, 107) ainsi que celles de Germanos (Miklosich/Müller, *Acta et diplomata* 6, 230. 232).

71 Theodosii Enkomion 179: ἐτι δὲ διὰ σπουδῆς ποιούμενος (Margaritone) ... τὸ μεθ' ἑαυτοῦ λαβεῖν τὸ τοῦ ... Χριστοδούλου λείψανον καὶ πρὸς τὸν ἀρχιεπιερατῆν ἐν τῇ νήσῳ Σικελῶν ἀποκομίσαι αὐτό.

de l'intervention normande à Chypre où ils ont soutenu le rebelle Isaac Comnène contre l'empereur Isaac II⁷². En effet, l'intérêt des Normands pour les reliques est confirmé par d'autres sources. Vers la fin du XI^e siècle ils s'emparèrent du corps de saint Nicolas de Myra et le transportèrent à Bari⁷³. Une vingtaine d'années plus tard les Vénitiens reprirent le mythe en assurant que la vraie relique de saint Nicolas était déposée dans une église de Venise. L'histoire est suggestive de l'importance acquise par les reliques et de la lutte qui se menait pour leur acquisition. Margaritone était une ancienne connaissance du monastère de Patmos, puisqu'il s'y était rendu au moins une fois dans le passé. Le *terminus ante* de cette visite est l'an 1170. A cette occasion l'higoumène Léontios lui avait fait cadeau d'un fragment de la relique du martyr Théagène⁷⁴.

Il semble donc qu'à côté du corps de saint Christodule les moines avaient une collection de reliques qu'ils exploitaient sciemment pour atteindre leurs objectifs. Dans les archives du monastère de Patmos est conservé un inventaire des objets que contenait à cette date, c'est-à-dire en 1200, le trésor du monastère. Parmi les nombreuses icônes, il y en avait quelques-unes qui cachaient des reliques⁷⁵. A côté des icônes-reliquaires, le rédacteur inventorie des étuis en métaux et en cuir, des tiroirs en bois et même des armoires qui servaient des reliquaires. D'après l'inventaire, Patmos devait posséder une bonne centaine de reliques, parmi lesquelles figuraient trois morceaux de la Vraie Croix⁷⁶. Les moines se servaient occasionnellement de quelques-unes de ces reliques comme une sorte de cadeau diplomatique. Le passage des Miracles à propos de la donation du fragment de la relique du martyr Théagène en témoigne.

Lors de sa deuxième visite au monastère Margaritone fit une offre fort intéressante aux moines. Il leur demanda le corps de Christodule en échange des recettes fiscales annuelles d'une grande île, comme Euboia ou même la Crète. Le chef normand se porta garant de l'accord. Il assura que son maître ferait preuve de grande générosité face aux moines qui étaient torturés par la sévérité des conditions de vie sur une île dépourvue des ressources naturelles⁷⁷. Laissant de côté les enjeux économiques et diplomatiques de la transaction proposée, on doit souligner le fait qu'un siècle après la fondation du monastère, les efforts des Patmiotes de promouvoir le culte de saint Christodule semblent avoir donné des fruits. Il va de soi que les moines rejetèrent l'offre. A leur refus, les Normands répondirent par leur volonté ferme d'obtenir coûte que coûte le corps ainsi que le coffre en bois et de les transporter à Palerme afin de satisfaire l'insistance du roi normand⁷⁸. Ils ont même enlevé par la force le corps et firent

voile. Grâce à l'intervention miraculeuse de saint Christodule les moines réussirent à récupérer la relique. Tout de même, les Normands gardèrent un morceau du tissu qui enveloppait le corps, ce qui provoqua également la colère du saint obligeant les voleurs à le restituer au monastère⁷⁹.

L'épisode avec Margaritone occupe la place centrale dans le Recueil des miracles posthumes de saint Christodule. Il est impressionnant que les Normands ne se contentaient de rien de moins que la relique entière. Toutefois, la chasse à la relique du fondateur du monastère fut poursuivie par d'autres personnages illustres. En septembre 1191 Philippe II Auguste, roi de France (1179-1223), fit escale à Patmos lors de son retour en France après avoir quitté la troisième croisade⁸⁰. Le motif de sa visite était probablement vénérer l'apôtre Jean. Théodosios Goudelès y ajoute la curiosité pour saint Christodule suscitée par l'épisode normand survenu quatre ans plus tôt⁸¹. Philippe Auguste fit cadeau au monastère d'un réceptacle en argent (un *θησαυράριον*) contenant trente monnaies d'or islamiques. La donation était en effet très modeste pour un roi, mais le souverain promit de procéder à des donations beaucoup plus larges si les moines acceptaient de lui céder un fragment de la relique de saint Christodule. Les moines refusèrent non seulement l'offre qui leur était faite mais aussi les trente monnaies d'or. Néanmoins, le roi ne renonça pas à son projet et il envoya un membre de sa suite obtenir de n'importe quelle façon un fragment de la relique. Celui-ci ne trouva rien de meilleur que mordre le bout d'un doigt de la relique. Une fois de plus, le saint intervint pour punir non seulement le scélérat, mais tous les Francs qui tombèrent dans une tempête⁸².

Les épisodes avec Margaritone et Philippe Auguste présentent un grand intérêt. Ils sont d'abord un indice de la réputation dont jouissait le monastère à la fin du XII^e siècle. Ensuite, ils éclairent l'importance des reliques comme une marque de prestige dans les plus hauts niveaux sociaux de l'Occident chrétien. Les croisades ouvrirent un nouveau champ d'action pour les collectionneurs de reliques. Le monde orthodoxe était un dépôt de reliques largement inexploité. L'importance des reliques pour la dynastie des Capétiens est un fait bien connu. Parmi les reliques conservées à l'abbaye de Saint-Denis dans la région parisienne, il y avait un clou de la Crucifixion, la Couronne d'épines, une parcelle de la Vraie Croix ainsi que le bras du vieillard Syméon qui avait béni Jésus Christ. Elles provenaient notamment d'Aix la Chapelle où elles avaient été déposées par Charlemagne. Ce dernier les aurait acquises lors d'un pèlerinage à Jérusalem et à Constantinople. Philippe Auguste avait été béni par les mêmes reliques avant son départ à la croisade⁸³. Il jugeait sans doute nécessaire qu'il ramène à

72 Lavagnini, I Normanni 324-334.

73 Historia de translatione sancti Nicolai 260-270. – TIB 8, 348-349.

74 Theodosiu Enkomion 183-184.

75 Astruc, L'inventaire 20.10-11. 13-14.

76 Astruc, L'inventaire 21.19-29.

77 Theodosiu Enkomion 184.

78 Theodosiu Enkomion 185.

79 Theodosiu Enkomion 199, 201-202.

80 Baldwin, History of the Crusades 1, 68-80.

81 Theodosiu Enkomion 203: πρὸς τὴν μονὴν ἀνήλθε προσκυνήσεως ἕνεκα τοῦ ἐν αὐτῇ ναοῦ τοῦ Ἁγαπημένου καὶ τοῦ λειψάνου Χριστοδοῦλου ... ἔφτασε γὰρ ἡ φήμη τῶν ἐπὶ τοῖς Σικελοῖς τοῦ Θεοῦ τεράτων διὰ τὸν ὄσιον καὶ ἔως αὐτοῦ.

82 Theodosiu Enkomion 203-205.

83 Bozóky, La politique des reliques 36-139.

son retour d'autres reliques qui le présenteraient comme un successeur digne de Charlemagne.

Il a été suggéré que les miracles posthumes de saint Christodule révèlent les sentiments anti-latins des moines. En effet, le saint a dans tous les cas puni les Latins qui osèrent s'engager dans des actes hostiles contre le monastère ou qui pensèrent mettre la main sur sa relique⁸⁴. Néanmoins, cela ne semble pas avoir été le cas. Dans la collection de miracles rédigée par Théodosios Goudelès à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle, il n'y a aucune critique contre la foi latine. Au contraire, il semble que les pèlerins occidentaux venant vénérer Jean l'Évangéliste étaient bien accueillis par les moines. Goudelès raconte comment Philippe Auguste fit ses dévotions *comme il avait appris à le faire* (ὡς ἐμεμαθήκει ἀφοσιωσάμενος) et vénéra la relique du saint *selon les usages qui étaient en cours dans son pays* (κατὰ τὸ ἔθος τὸ πάτριον)⁸⁵. Tout cela est une simple constatation sans aucune trace de critique.

Pour l'époque tardive il y a quelques témoignages au pèlerinage à Patmos, mais l'accent n'est plus mis à saint Christodule. L'auteur anonyme d'un Miracle qui aurait été accompli en 1280 nous laisse avec l'impression que les pèlerins au monastère étaient nombreux et que les moines y étaient habitués et les recevaient chaleureusement (ἀποβάντες δὲ πάντες [...] ἀνὰ τὸ ἡμέτερον ἀνέτρεχον φρούριον, ὁμοῦ μὲν τοῖς ἀπανταχοῦ τῆς γῆς παραδομένοις ἀγίοις [...] ἀφοσιώσασθαι τὴν ἀξίαν προσκύνησιν, ὁμοῦ δὲ καὶ τῆς παρ' ἡμῶν, ὡς ἔθιμον, καταπολαῦσαι φιλοφροσύνης καὶ δεξιώσεως)⁸⁶. Le corps de saint Christodule continua à être l'objet de la convoitise des pèlerins. Lors d'une telle visite, deux moines qui faisaient partie d'un groupe des moines et de marchands voyageant vers Chypre et la Terre Sainte, auraient coupé des dents un bout du tissu que revêtait le corps du saint⁸⁷. Il est légitime de se demander si l'auteur anonyme n'ait pas eu sous les yeux le texte du miracle à propos du serviteur de Philippe Auguste. L'impression générale est que les moines voulaient rafraîchir le souvenir du fondateur qui risquait de tomber dans l'oubli. L'anonyme rédigea ce Miracle dans une tentative de reprendre la tradition des Miracles du XII^e siècle, sans toutefois beaucoup de succès.

A partir du XIII^e siècle, le fondateur du monastère semble être passé au deuxième plan. Un pèlerin de la première moitié du XIV^e siècle, Leopold von Suchem, décrit Patmos comme une île déserte, où avait été exilé Jean l'Évangéliste⁸⁸. Il renoue ainsi avec le récit des pèlerins du haut Moyen Âge. Aucune allusion au monastère. D'autre part, le diacre Zosimas, qui voyagea en 1419-1421 aux Lieux Saints, est le seul des pèlerins russes qui mentionne le monastère. En même temps, l'exemple de Zosimas montre la confusion qu'il y avait, parmi ses compatriotes au moins, en ce qui concerne le fondateur du monastère. Zosimas raconte que le monastère avait été érigé sur la place d'une ancienne église fondée par saint Jean le Théologien et que le tombeau de ce dernier se trouvait dans le monastère, se trompant évidemment avec le coffre qui contenait le corps de saint Christodule⁸⁹. Une vingtaine d'années plus tôt, en 1400, un autre pèlerin russe fut passé par Patmos sans faire néanmoins de commentaire sur le monastère⁹⁰.

En guise de conclusion. Patmos offre un bel exemple de lieu qui fut le centre d'un culte à travers les siècles. Dans l'Antiquité elle était lieu de culte de la déesse Artémis et, sans doute, d'Apollon. On a développé même une mythologie dont le objectif était soutenir les présentations patmiotes face aux autres centres de culte de dieux jumeaux. Pendant l'ère chrétienne Patmos fut associée à Jean l'Évangéliste mais les Byzantins semblent avoir été peu disposés à inclure Patmos parmi les destinations de pèlerinage reconnus. Le fait que celle-ci était exposée aux raids de pirates, ne facilitait pas le développement du pèlerinage. La décision de saint Christodule d'y fonder un monastère contribua au renouvellement de l'intérêt pour cette petite île. La culture d'une légende de saint Christodule était absolument nécessaire pour assurer l'enracinement de la fondation. Il est remarquable que l'intervention miraculeuse de celui-ci se faisait sentir chaque fois que des étrangers portaient atteinte à sa relique, c'est-à-dire au monastère. Le point culminant de ce processus fut la deuxième moitié du XII^e siècle. A partir du XIII^e siècle, le souvenir de saint Christodule commença à s'évanouir. Son culte n'a pas pu se répandre. Il resta une affaire du monastère.

Bibliographie

Sources

Anonymu diēgēsis: Ἀνωνύμου διήγησις θαύματος πάνυ θαυμασιά θαυματουργηθέντος παρὰ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου. Éd. K. Voïnes. In: Ἐκλογὴ ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ (Athēna 1884) 209-225.

Athanasiu Enkomion: Ἀθανασίου τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχείας Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου. Éd. K. Voïnes. In: Ἐκλογὴ ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ

84 Angold, Church and Society 370-371.

85 Theodosiu Enkomion 203.

86 Anonymu diēgēsis 213.

87 Athanasiu Enkomion 212-217.

88 Ludolphus rector 24.

89 Vie de Zosimas. In: Itinéraire russes en Orient 209.

90 Pèlerinage de l'archimandrite Grethenios. In: Itinéraires russes en Orient 168.

- θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ. Athēna 1884, 134-162.
- Historia de translatione sancti Nicolai: Monachi anonymi Historia de translatione sancti Nicolai. RHC, Historiens Occidentaux 5 (Paris 1895).
- Itinéraires russes en Orient: Itinéraires russes en Orient, traduits par B. de Khitrowo: 1,1 (Genève 1889).
- Ludolphus rector: Ludolphi rectoris ecclesiae parochialis in Suchem De itinere terrae sanctae liber. Éd. F. Deycks (Stuttgart 1851).
- Miklosich/Müller, Acta et diplomata: F. Miklosich / I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi 1-6 (Vindobonae 1860-1890).
- Saewulf, Peregrinationes tres: Saewulf, Iohannes Wirziburgensis, Theodericus. Éd. R. B. C. Huygens. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 139 (Turnholt 1994).
- Strab. geogr.: Strabo, Geographica. Éd. G. Kramer 3 (Berlin 1852).
- Theodosiu Enkomion: Θεοδοσίου μοναχοῦ Βυζαντίου Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν Χριστόδουλον. Éd. K. Voines. In: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ (Athēna 1884) 163-208.
- Βίος ὁσίου Χριστοδούλου: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου συγγραφὴ παρὰ Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ῥόδου. Éd. K. Voines. In: Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἱερὰ τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ (Athēna 1884) 109-133.
- Byzantina engrapha Patmu 1: Βυζαντινὰ ἔγγραφα Πάτμου 1. Αὐτοκρατορικά. Éd. E. Vranoussi (Athēna 1980).
- 2: Βυζαντινὰ ἔγγραφα Πάτμου 2. Δημοσίων λειτουργῶν. Éd. M. Nystazopoulou-Pelekidou (Athēna 1980).
- Œvres citées**
- Angold, Church and Society: M. Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1161 (Cambridge 1995).
- Astruc, L'inventaire: Ch. Astruc, L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique. TM 8, 1981, 15-30.
- Balard, Croisades: M. Balard, Croisades et Orient latin (XI^e-XIV^e siècles) (Paris 2001).
- Baldwin, History of the Crusades 1: M. W. Baldwin (éd.), A History of the Crusades 1: The First Hundred Years (Madison et al. 1969).
- Boxall, Patmos in the Reception History: I. Boxall, Patmos in the Reception History of the Apocalypse (Oxford 2013).
- Bozóky, La politique des reliques: E. Bozóky, La politique des reliques de Constantin à Saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir (Paris 2006).
- Enmann, Leto: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie II,2 (1897) 1959-1971 s. v. Leto (und Delos) (A. Enmann).
- Eustratiadès, Hagiologion: S. Eustratiadès, Ἁγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (Athēna s. d.).
- Failler, Athanase Ier Manassès: A. Failler, Le patriarche d'Antioche Athanase I^{er} Manassès. REB 51, 1993, 63-75.
- Foschia, La réutilisation des sanctuaires païens: L. Foschia, La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IV^e-VII^e siècles). REG 113, 2000, 413-434.
- Gouillard, Le Synodikon: J. Gouillard, Le Synodikon de l'orthodoxie. TM 2, 1967, 1-316.
- Grull, Patmiaca: T. Grull, Patmiaca. Specimina nova dissertationum ex Instituto Historico Universitatis Quinqueecclesiensis de Iano Pannonio nominatae 1, 1987, 15-67.
- Höfer, Orestes 1: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 3,1 (Leipzig 1902) 955-1014 s. v. Orestes 1 (O. Höfer).
- Kaplan, Léontios: M. Kaplan, Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem: Léontios. In: Chemins d'Outre Mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard. Byzantina Sorbonensia 23 (Paris 2004) 475-488.
- Kefala, To tama: K. Kefala, Το τάμα ενός τριβούνου. Πρωτοβυζαντινὴ ἀφιερωτικὴ ἐπιγραφή ἀπὸ τὴν Πάτμο. Τριακοστὸ ἔκτο συμπόσιο βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς ἀρχαιολογίας καὶ τέχνης. Περιλήψεις εἰσηγήσεων καὶ ἀνακοινώσεων (Athēna 2016) 63-64.
- Kislinger, Verkehrsroute: E. Kislinger, Verkehrsroute zur See im byzantinischen Raum. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (éd.), Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert) (Wien 2010) 150-174.
- Krètikos, Patmiaka toponymia 1: P. Krètikos, Πατμιακὰ τοπωνύμια. Δωδεκανησιακὸν Ἀρχεῖον 1, 1955.
- 2: P. G. Krètikos, Πατμιακὰ τοπωνύμια. Δωδεκανησιακὸν Ἀρχεῖον 2, 1956.
- Lavagnini, I Normanni: B. Lavagnini, I Normanni di Sicilia a Cipro et a Patmo (1186). In: Bizantino-sicula 2. Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi (Palermo 1975) 321-334.
- Malamut, Les îles: E. Malamut, Les îles de l'Empire byzantin 1-2. Byzantina Sorbonensia 8/2 (Paris 1988).
- Patmos, Christodule et l'avenir: E. Malamut, Patmos, Christodule et l'avenir de l'île au XII^e siècle. In: Y. Codou / M. Lauwers (éd.), Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge (Turnhout 2009) 257-268.
- McGinn, Apocalypticism: McGinn, Apocalypticism in the Middle Ages. An Historiographical Sketch. Medieval Studies 37, 1975, 252-286.
- Mouriki, Hoi toichographies tu parekllesiou: D. Mouriki, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ παρεκκλησίου τῆς μονῆς Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν Πάτμο. Τὸ εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα, ἡ ἀρχικὴ ἀφιέρωση τοῦ παρεκκλησίου καὶ ὁ χορηγός. DeltChrA D, 14 (1987-1988) 205-266.
- Orlandos, Hē architektonikē: A. Orlandos, Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντινὰ τοιχογραφία τῆς Μονῆς τοῦ Θεολόγου Πάτμου (Athēna 1970).
- Schudeboom, Orgia: F. Schudeboom, *Orgia* and *Telete* in the Epigraphical Evidence. Talanta 38-39, 2006-2007, 225-237.
- TIB 8: H. Hellenkemper / F. Hild, Lykien und Pamphylien. TIB 8 (Wien 2004).
- Thonemann, The Meander Valley: P. Thonemann, The Meander Valley. A Historical Geography from Antiquity to Byzantium (Cambridge 2011).

Voyatzès, Hē oikodomikē historia: S. Voyatzès, Η οικοδομική ιστορία της Ιεράς Μονής Αγίου Ιωάννου Θεολόγου Πάτμου (Thessalonikē 2012).

Vranoussi, Ta hagiologika keimena: E. Vranoussi, Τα άγιολογικά κείμενα του όσιου Χριστοδούλου ιδρυτού τής έν Πάτμω μονής. Φιλολογική παράδοσις και ιστορικά μαρτυρία (Athēna 1966).

Wassiliou-Seibt, Der Familienname Pegonites: A.-K. Wassiliou-Seibt, Der Familienname Pegonites auf byzantinischen Siegeln und in anderen schriftlichen Quellen. In: S. Kotzabassi / G. Mavromatis (éd.), Realia Byzantina. Byzantisches Archiv 22 (Berlin, New York 2009) 303-319.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Von Artemis bis zum hl. Christodulos. Die Pilgerfahrt nach Patmos (12.-15. Jahrhundert)

Seit der Antike war Patmos eine »göttliche« Insel. Vorerst mit dem Kult der Artemis verbunden, der im südlichen Kleinasien weit verbreitet war, wurde sie in christlicher Zeit mit dem dort im Exil lebenden Apostel Johannes, dem Autor eines der vier Evangelien und der Apokalypse, in Verbindung gebracht. Patmos scheint über eine längere Zeit unbewohnt gewesen zu sein. Als der hl. Christodulos 1088 dort eingesetzt wurde, war es ihm ein besonderes Anliegen, jegliche Spur heidnischen Kultes auf der Insel zu tilgen. Nach seinem Tod im Jahre 1093 unternahm seine Nachfolger beachtliche Anstrengungen, um die Gründung seines Klosters zu festigen, und versuchten dazu die Verehrung des Gründers zu fördern. Doch scheinen diese Anstrengungen nicht viel bei den Byzantinern bewirkt zu haben. Bei den Abendländern hingegen war der Heilige sehr beliebt. Zu einer Zeit, als die Reliquien besonders wichtig und Leute aus allen Schichten immer beweglicher wurden, erlangte der Gründer des Klosters von Patmos einen gewissen Ruf. Seine wunderbaren Kräfte traten nur dann zutage, wenn das Kloster Gefahr lief, den Körper seines Schutzheiligen zu verlieren – eine Subtilität der Mönche, die weismachen wollten, dass sie einen unbesiegbaren Schützer hätten. Diese Situation hat sich während der Spätzeit wahrscheinlich verändert. Die Erinnerung an den heiligen Christodulos scheint außerhalb seiner Gemeinschaft in Vergessenheit geraten zu sein.

From Artemis to Saint Christodule. Pilgrimage to Patmos (12th-15th Centuries)

Patmos has been a »divine« island since antiquity. Initially associated with the cult of Artemis, which was widespread in southern Asia Minor, it was associated in Christian times with the Apostle John, the author of one of the four Gospels and the Apocalypse, who lived there in exile. Patmos seems to have been uninhabited for a long time. When Saint Christodulos was installed there in 1088, he was anxious to eradicate all traces of pagan worship on the island. After his death in 1093, his successors made considerable efforts to consolidate the founding of his monastery and sought to promote the veneration of the founder. These efforts, however, do not seem to have had much success with the Byzantines. In contrast, the saint was very popular in the western world.

At a time when relics were particularly important and people from all walks of life became more mobile, the founder of the monastery of Patmos gained a certain reputation. His miraculous powers only came to light when the convent was in danger of losing the body of its patron saint – a subtlety of the monks who wanted to suggest they had an invincible protector. This situation probably changed during a later period. The memory of Saint Christodulos seems to have been forgotten outside his community.

D'Artémis à saint Christodule. Le pèlerinage à Patmos (XII^e-XV^e siècles)

Patmos était depuis l'Antiquité une île »divine«. D'abord associée au culte d'Artémis, qui était largement répandu dans le sud de l'Asie Mineure, elle fut pendant l'ère chrétienne liée à l'apôtre Jean, auteur de l'un des quatre Évangiles et de l'Apocalypse, qui y fut exilé. Patmos semble être restée inhabitée pendant assez longtemps. Lorsque saint Christodule y fut installé en 1088 il se fit un point d'honneur de débarrasser le lieu des traces du culte païen. Après sa mort, survenue en 1093, ses successeurs déployèrent des efforts considérables pour (faire) enraciner la fondation. Dans ce but ils essayèrent de promouvoir le culte du fondateur. Leurs efforts ne semblent pas avoir eu beaucoup de succès parmi les Byzantins. En revanche, le saint était plus populaire parmi les Occidentaux. Dans une époque où les reliques acquièrent une importance majeure et la mobilité de gens de toutes les couches sociales s'accrut considérablement, en raison du pèlerinage en Terre Sainte, le fondateur du monastère de Patmos acquit une certaine réputation. Son pouvoir miraculeux se manifestait exclusivement dans le cas où le monastère faisait face au péril de se séparer du corps de son saint patron, une subtilité des moines qui voulaient faire croire qu'ils avaient un défenseur invincible. La situation a probablement changé au cours de l'époque tardive. Le souvenir de saint Christodule semble être tombé dans l'oubli en dehors de la communauté dont il était le patron.

The Pilgrimage near and within the Valley of Tempi in Thessaly during the Middle-Byzantine Period: Historical and Archaeological Data*

Our paper deals with the presentation of new historical and archaeological data concerning the pilgrimage in the valley of Tempi in Thessaly during the middle-byzantine period (fig. 1).

Recent archaeological research was carried out in the site »Kokkonas hani« (not far from the modern pilgrimage center of Hagia Paraskevi)¹. In 2008 and 2009, there were unearthed, near the ruins of an early Christian settlement and cemetery² and to the west, the remains of an important middle-byzantine complex of a byzantine church with graves (fig. 4, 5) and a monumental »inn«³ (fig. 2, 3). The latter is a longitudinal (27 m × 6,70 m) building, of tripartite space organization (the central room is 14 m long), once adjoining other secondary and smaller structures. In a distance of 2,20 m from the northern wall were discovered the poor remains of six rectangular piers. These piers once incorporated in their upper parts the pair of beams which supported the wooden balcony of the second floor of the building. The balcony and the roof, should have been almost identical to analogue wooden structures of the traditional architecture of Northern Greece. Access to the upper floor was gained through wooden stairs under the floor of the balcony or adjacent to the northern wall of the building.

In the last building phase when the front piers and balcony were destroyed, access to the upper floor was possible via two stairs which were built over the rectangular structures adjoining the northern wall.

The absence of archaeological finds makes it difficult to date the building. Based on two coins of the Byzantine Emperor Basil I the Macedonian (867-886) found under the pavement of the first and main phase of the building and

could be considered as a *terminus post quem* for its construction, a dating to the 10th century is quite possible.

The longitudinal plan of this structure (fig. 3), as well its position in the western entrance of the valley of Tempi, in a distance of 10 m from the road which was the principal artery of mainland Greece, supports the hypothesis of its identification with an inn of the byzantine period, possibly built on the site of an older Roman station. Almost identical is the plan of the first phase of the byzantine inn of Pydna in the nearby Prefecture of Pieria⁴ and other buildings of the same use⁵. Until now there are many hypotheses on the sites of the stations across the main road of the valley of Tempi, according to the *Tabula Peutingeriana*⁶ and other roman itineraries⁷. The station *Stenon* or *Stenai* (*mansio Stenas*) is generally located to the eastern entrance of the Tempi, near the site »Palio-kklisi«, on the basis of the discovered *miliaria*⁸, while the station *Olympou* (*mansio Olympou*) to the western entrance, near *Evangelismos*⁹. In the above-mentioned itineraries are also mentioned smaller stations which were not identified. One of them, the *mutatio Thuris* could be probably identified to our building. It is important that it is located in the middle of the distance before the two first stations (which is 12 km) and directly just after the exit of the narrow part of the valley, where there was needed an urgent pause for rest, as it was described by travelers of the Ottoman period who stopped in the nearby Hani of Kokkona¹⁰.

This building was certainly an inn for pilgrims and other travelers on their way to central and southern Greece.

To the east of the inn the remains of a church with graves were excavated. The poor findings of the graves are dated to the 11th-12th century¹¹, while the church could be attributed

* I am deeply indebted to Mrs Stavroula Sdrolia, Director of the Ephorate for Antiquities of Larisa for giving me the permission to visit and study excavation sites in the valley of Tempi and for her kindness to provide me photographic material and plans from her excavations in the site »Kokkonas hani«.

1 See Rouskas/Stefanidou, *Periēgētika keimena* 1 and 2.

2 Sdrolia, *Palaiochristianika eurēmata* 591 fig. 1-7.

3 Sdrolia, *Anaskaphe byzantinou naou* 419-424.

4 See Marki, *Anaskaphē* 181.

5 Bakirtzis, *To Ergo* 428 (inn for the pilgrims of the basilica of Hagios Dimitrios in Thessaloniki, dating from the early Christian period). Related buildings from the early Christian period are constructed with a plan of shape Π. See Adam-Veleni, *Asprobalta* 109-114.

6 Miller, *Itineraria Romana* 575-576, map no 184. See also Drakoulis, *Peripheiakē organōsē* 381. 384.

7 *Itineraria Romana* 2. 4. 9. 12. 51. 109. 136.

8 Mottas/Decourt, *Dromoi kai rōmaikoi ododeiktēs* 82-83.

9 Kougoumztoglou, *Apokalypsē agroikias* 64.

10 Pikoulas, *Amaxelato* 143-146. See also Grigoriou, *Apo tē Larisa sto Papapouli* 113-116.

11 Sdrolia, *Anaskaphe byzantinou naou* 416. – Sdrolia/Androudis, *Archaiologikes ereynes* 120.



Fig. 1 Vale of Tempe. – (Engraving S. Pomardi, in: Dodwell, Tour pl. after p. 114).



Fig. 2 Valley of Tempe, location »Hani tis Kokkonas«, aerial view of the excavation of the complex of the church and »inn«. – (Foto S. Sdrolia).



Fig. 3 Plan of the «inn» with the building phases, transversal and longitudinal section. – (V. Gerlioti).



Fig. 4 Aerial view of the excavation of the church. – (Foto S. Sdrolia).

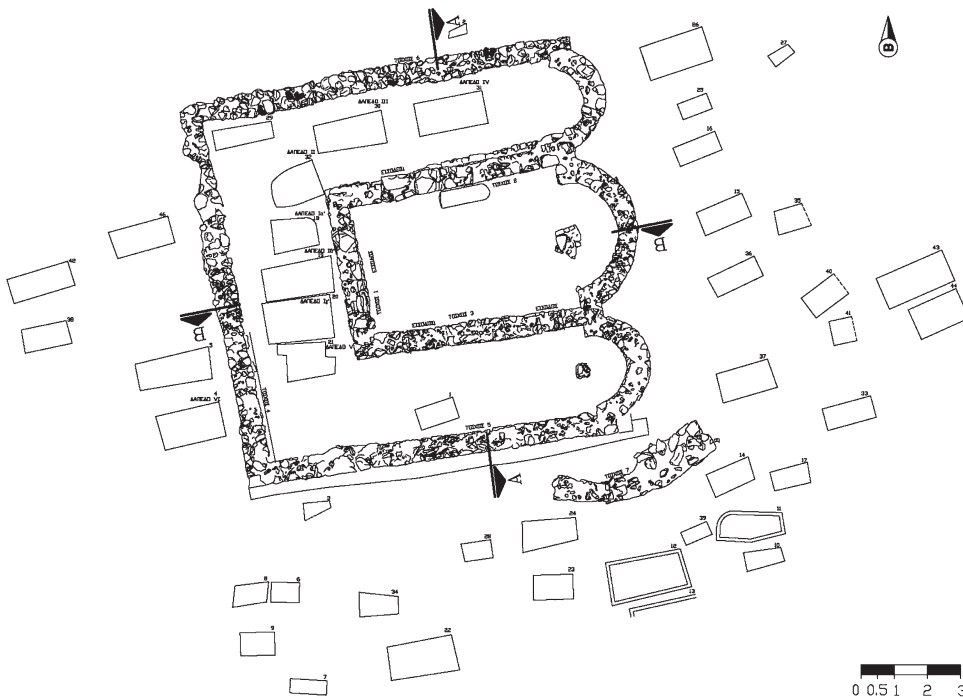


Fig. 5 Plan of the church with excavated graves. – (Plan S. Sdrolia).

to the period before¹². The lack of any ceramic finds in the church do not enable its dating. Therefore, the structure could be attributed to the middle-byzantine period, possibly to the 9th-10th century, due to the resemblance of the masonry in its apses and southern wall with parts of the masonry of the »inn«. It is quite possible that the church and the »inn« were built in the same period. The type of the church with an ambulatory of Π shape can be found in the nearby Pieria¹³,

as well as to the church unearthed in the acropolis of Larisa¹⁴ (fig. 6). The three semi-circular apses – a rather »archaic« feature in Middle Byzantine Ecclesiastical architecture – are also to be found in the church of Panagia in Vathyrema Agias, also in Thessaly¹⁵. We know that from the end of 11th century the semicircular apses of the churches are substituted by tripartite ones¹⁶. One more »archaic« element is also the almost square plan of the church (analogy 1 to 1). This type of the church

12 Sdrolia, *Anaskaphe byzantinou naou* 416. 417. Sdrolia/Androudis, *Archaiologikes ereynes* 120-121.

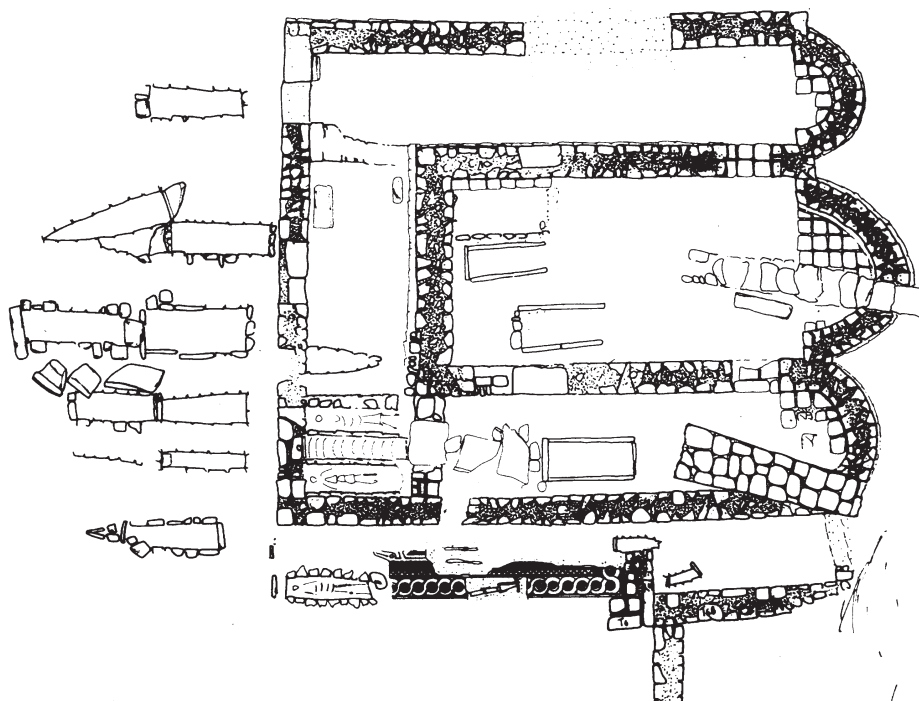
13 As in the church of Kountouriotissa and the episcopal basilica. See Hatzitriphonos, *To Peristōo* 125-127.

14 The latter had a funeral character. See Gialouri, *Byzantinē Larisa* 491-503.

15 Nikonanos, *Byzantinoi naoi* 27-34.

16 Nikonanos, *Byzantinoi naoi* 24.

Fig. 6 Plan of the excavated middle-byzantine church and graves in the acropolis of Larisa. – (A. Gialouri).



with an ambulatory is probably not the first one, because it seems that it was built over older ruins.

Consequently, and based on our remarks, the initial phase of the church could be ascribed to the 10th century, while its destruction by fire could have been possibly related to some invasions of the 11th century, like those of the Normans that besieged the castle of Larisa¹⁷. Later on, the church was used as a cemetery church, while the southern aisle was transformed to a church. It seems that the church was abandoned to the end of 12th or during the first half of 13th century, judging by the discovery of a golden coin of the Latin Kingdom of Jerusalem which was unearthed over a simple grave above the other graves to the North of the church¹⁸. The abandoning of the site is possibly related to the capture of the region by the Latin troops of the Fourth Crusade in 1204.

The church was ecclesiastically placed under the jurisdiction of the Metropolis of Lykostomion or Thessalian Tempi which is mentioned in 10th century byzantine sources as being under the Metropolis of Thessaloniki¹⁹. The seat of this bishopric, which included settlements of southern Macedonia and northern Thessaly was transferred, before the middle of 14th century, from Lykostomion to the fortress of Platamona²⁰. The settlement of Lykostomion and the homonymous bishopric were located by A. Vacalopoulos in the wider area of the Castle of Oria, in a distance of two kilometres to the north of our complex²¹. This opinion was also supported by N. Pa-

padimitriou²². In recent years scholars also supported that the Lykostomion was built not within the valley of Tempi, but near its northern exit, at the place of the present-day village of Pyrgheos²³. As for the Castle of Oria²⁴, I believe that we should exclude its identification with Lykostomion, since it is a narrow passage with many fortified posts, difficult to access. The Castle of Oria was certainly a military station or a fortress with a permanent garrison and a secure refuge for soldiers and travelers. In the vicinity of the lowest part of the castle there are some caves for hermits which are unexplored.

The character of our complex (church and inn) could be the one for the pilgrimage, due to the fact that it is located over a fully travelled main road artery and in the station of Tempi, as well its vicinity to a Hellenistic temple. It is certain that the church was visited not only by pilgrims but also by the numerous travelers in their way to southern Greece. The monumental character of the structures leads to the hypothesis of an important founder of our complex, probably under the state initiative, which aimed to the reorganization of the byzantine provinces and the mainland communications of the early 10th century.

A second site for pilgrimage, located near the northern »entrance« of the valley of Tempi, is to be found in the present-day village of Pyrgheos. The monumental, unpublished church of Hagios Georgios²⁵, consists of the initial triconch church (fig. 7) and the 18th century monumental narthex.

17 On the raids of the Normans in Thessaly see Avramea, *byzantinē Thessalia* 83-84. – Glavinias, *Normandoi stēn Thessalia* 35-45. – Theotokis, *Campaigns* 242.
 18 See Sdrolia, *Anaskaphe byzantinou naou* 421 and 424 fig. 10.
 19 Papadimitriou, *Ē episkopē* 42-56. 57-66. 130. – Nerantzi-Varmazi, *To byzantino Lykostomion* 349-353.
 20 Vacalopoulos, *Ta kastro tou Platamōna* 79. – Papadimitriou, *Ē episkopē* 42-56. 57-66. 130.
 21 Vacalopoulos, *Ta kastro tou Platamōna* 79-82.

22 Papadimitriou, *Ē episkopē* 117-121.
 23 Gouloulis/Xynogala, *Lykostomion tōn Tempōn* 470-471. 473-475.
 24 The castle of Oria is not a single fortified unit. See Vacalopoulos, *Ta kastro tou Platamōna* 87-109. – Theodoropoulos, *Kastro tēs Ōrias* 90-105. See also Sdrolia/Androudis, *byzantines ochyrōseis*.
 25 For the church see Dimitzas, *Makedonia* 157. – Roussas, *Agios Geōrgios Pyrgheou*. – Gouloulis/Xynogala, *Lykostomion tōn Tempōn* 473-474 fig. 2, 3.



Fig. 7 Pyrghetos, the byzantine triconch church seen from the North. – (Foto P Androudis).

Based on the form with large semicircular apses and on other data, such the difference of one meter between the external level to the North and the internal level of the church, as well as the presence of a marble window mullion, serving today as a support for the altar of the church, we could possibly attribute the first phase of the building to the 9th or the early 10th century.

We strongly believe that this triconch church, which we plan to publish after the removal of some parts of its external plaster and the study of its masonry, was built probably as a *martyrium* (for the cult of St George) and served this purpose for a long time.

A Greek inscription of the byzantine period, immured in the south wall of the narthex (fig. 8) mentions the term *philoxeniēn*, certainly related to pilgrimage. The text is carved in four lines and reports:

Ἐκθύμως φιλέων δίδυμον κορυφὴν ἀρετῶν,
 εὐθυτάτην πίστιν ἠδὲ φιλοξενίην.
 τῶν μετὰ καὶ συναπήρεν ἀπὸ χθονὸς ἐξ βίον ἄλλον,
 ξείνοισι προλιπῶν καὶ γε πένησι πόθον²⁶.

Desiring with all his soul a twin peak of virtues,
 The straight faith and the hospitality,
 With them he left from the earth to the other life,
 Leaving desire to foreigners and poor people

This inscription which was discovered by Leon Heuzey²⁷, was published by Margaritis Dimitrisas²⁸, but it has not until now acquired all the importance that it deserves.



Fig. 8 Church of Hagios Georgios, the byzantine inscription. – (Foto P. Androudis).

The type of letters of the inscription could be possibly compared to those in the inscriptions on the mosaics of the church of Hagia Sophia in Thessaloniki. The value of the inscription of Pyrghetos is quite significant, if we consider that in the whole Prefecture of Pieria there were recorded no more than ten byzantine inscriptions²⁹.

The spiritual work of this anonymous ecclesiastical man (a bishop?) honored here is certainly the faith (that means the ecclesiastical activity) and the hospitality towards ξένων (strangers) and πενήτων (poor people). Despite the fact that there are not mentioned any names or other historical data, this inscription could be relied to all the mobility on the public road or the port of Pineios (itinerary Thessaloniki-Thessaly), mainly during 9th-11th centuries, when many foreigners (pilgrims included) were passing through this area. The πένητες could possibly be identified to the poor people of the region or to the poor travelers.

The ancient main road to central mainland Greece served not only military, but also religious purposes. This main road artery for Thessaly and Macedonia acquired special importance in 9th-10th century³⁰. It is noteworthy that in 9th-10th century the pilgrims from Italy or those who wanted to go to Italy used the main public road instead that of Via Egnatia (Dyrrachium-Constantinople), because of the danger of Bulgarian attacks³¹.

One important *desideratum* of the scientific research in Tempi remains the identification of the site of Lykostomion, seat of a bishop until the late byzantine period, when the bishopric was transferred to the more secure Castle of Platamon³². This identification could offer many responses to unsolved questions of local topography. Some scholars, like A. Vacalopoulos, tend to identify Lykostomion with the present-day village of Tempi, the former Turkish village of Baba, which was also a major place for pilgrimage for the *bektashi* tekke of Hasan Baba (and the *türbe* of this Ottoman dervish saint)³³.

26 Gouloulis/Xynogala, Lykostomion tōn Tempōn 473-474 fig. 2.

27 Heuzey, Le mont Olympe 83-84. 478 no. 26.

28 Dimitrisas, Makedonia 156.

29 Gouloulis/Xynogala, Lykostomion tōn Tempōn 474. For the byzantine inscriptions of Pieria see Katsaros, Anankē 75-131.

30 On the main road artery which connected Thessaly with Macedonia see Avramea, byzantinē Thessalia 74-78.

31 Avramea, byzantinē Thessalia 74-78. Moustakas, To odiko diktuo 145-154. 146.

32 See above, note 20. For the Castle of Platamon see Vacalopoulos, To kastro tou Platamōna 58-76. – Vacalopoulos, Nouveaux renseignements 27-32. – Vacalopoulos, Ta kastro tou Platamōna 9-61.

33 Vacalopoulos, Ta kastro tou Platamōna 79-82. For the tekke of Hasan Baba see Vacalopoulos, Ta kastro tou Platamōna 63-84.



Fig. 9 Map of the unearthened monasteries on the »Mount of Cells«. – (S. Sdrolia).

We should also mention that pilgrimage routes and related sites in the region are not only limited within the valley of Tempi, but can be found in the nearby monastic community of the so-called »Mount of Cells« (Όρος των Κελλίων)³⁴. In this area, monastic life evolved from 9th century onwards³⁵ and many monasteries of the 11th-12th centuries were unearthened by the excavations of Dr. S. Sdrolia³⁶ (fig. 9). The monastery of Panagia and Hagios Demetrios at Stomion (former Tsagezi) has retained its importance not only for pilgrims, but also for other believing Christians down to the present day³⁷ (fig. 10).



Fig. 10 The katholikon of the monastery of Stomion (Tsagezi). – (After A. Normand [1851]).

The hagiological writings of the Blessed Christodoulos inform us that in 1088, five years after his victorious campaign against the Normans of Bohemund who besieged Larisa³⁸, the Greek emperor Alexios I Komnenos suggested to Christodoulos that he should undertake the administration of Cells, where there had been some slackening in the morals of the monastic community. Christodoulos had compiled a »Canon« or formal set of regulations, which Alexios described as an echo of the Holy Spirit itself, but the monks were not compliant³⁹. Unfortunately, the monks of the Cells received Christodoulos's decrees with great bitterness and thus the man sought and received the post of *higoumenos* (abbot) on the island of Patmos.

Before Christodoulos the region was visited by the saints Varnavas and Sophronios, the ktitors of the monastery of Panagia Soumela, not far from Trebizond (in E. Pontus, Black Sea)⁴⁰, as well as the Saints Symeon and Theodoros, the ktitors of the monastery of Mega Spilaion in Peloponnese⁴¹. In around 980, on his way from Athens to Thessaloniki, Hosios Fantinos from Calabria, Italy, stayed in the basilica of Saint Achillios at Larisa and also passed from Tempi⁴². Also in the third book of the Miracles of Saint Demetrios, pilgrims from Italy (Ιταλιώται) passed through Tempi on their way to Thessaloniki. There Saint Demetrios informed them in order to avoid the capture of the Saracens (904)⁴³. The same book refers to the legendary »meeting« of the Saint Demetrios of Thessaloniki and Saint Achillios of Larisa in the northern »exit« of the

34 For the monastic community of the Mount of Cells see Gouloulis, Oros tōn Kelliōn 473-498. – Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou. – Sdrolia, Oros tōn Kelliōn. – Drosos, Oi episkopes Besainēs 236-337.

35 Gouloulis, Oros tōn Kelliōn 473-498. – Xynogalas, Anthrōpoi kai monastikes koinotētes 175-182. – Gouloulis, Anatolikē Ossa.

36 Sdrolia, Archaïologikes ereynes 197-204. – Mamaloukos/Sdrolia, To archiko katholiko. – Mamaloukos/Sdrolia, Archaïologika katalogia. – Drosos, Oi episkopes Besainēs 236-337.

37 See Sotiriou, Byzantina mnēmēia 349-375. – Bouras, Architektonikē. – Messis, Skepseis kai stoicheia 83-92. – Mamaloukos/Sdrolia, To archiko katholiko. – Drosos, Oi episkopes Besainēs 332-335. See also the already mentioned works

of Gouloulis, Agios Dēmētrios. – Gouloulis, Anatolikē Ossa. – Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou.

38 Avramea, byzantinē Thessalia 83-84. 88. – Sdrolia, Ē poreia. – Theotokis, Campaigns 243-246.

39 See Gouloulis, Oros tōn Kelliōn 490-495.

40 Gouloulis, Oros tōn Kelliōn 485-488. – Gouloulis, Kentra Latreias 401 note 25. Their Life was compiled in 13th century.

41 Gouloulis, Oros tōn Kelliōn 485-486. – Gouloulis, Kentra Latreias 401 note 26.

42 Gouloulis, Kentra Latreias 401 note 27 with reference to the written sources.

43 Avramea, byzantinē Thessalia 78. – Gouloulis, Kentra Latreias 402 note 33.

valley of Tempi in the beginning of 10th century, when their cities were captured⁴⁴. According to S. Gouloulis, the »presence« of Saint Demetrios in the valley of Tempi had a symbolic role: the saint aimed to be the protector not only of the city of Thessaloniki (against the Sklavanoi), but also of the rest of mainland Greece, against the new enemy, the Bulgarians⁴⁵.

In our paper we presented some new archaeological data on sites related to pilgrimage and monastic sites within and just outside the valley of Tempi in Thessaly. There are im-

portant buildings (church and inn in Hani Kokkonas, an old triconch church in Pyrghetos) and an also important byzantine inscription related to hospitality. We hope that in the future new data will come to light and, in our opinion, it should be examined the relationship of the pilgrimage in the wider region of Tempi and the oriental coast of Thessaly with Thessaloniki where the monastic community of the Mount of Cells evolved in 11th and 12th centuries.

References

- Adam-Veleni, Asprobalta: P. Adam-Veleni, Ασπροβάλτα. Συγκρότημα αυτοκρατορικών χρόνων. Αγροικία-σταθμός-πανδοχείο. Αρχαίες αγροικίες σε σύγχρονους δρόμους (Thessalonikē 2003) 109-114.
- Avramea, byzantinē Thessalia: A. Avramea, Η βυζαντινή Θεσσαλία μέχρι του 1204. Συμβολή εις την ιστορικήν γεωγραφίαν (Athēna 1974).
- Bakirtzis, To Ergo: C. Bakirtzis, Το Έργο της 9ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων το 2001. Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη 15, 1, 2001, 425-431.
- Bouras, Architektonikē: C. Bouras, Η αρχιτεκτονική του καθολικού της μονής Αγίου Δημητρίου παρά το Στόμιον (Τσάγεζι). Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 24, 2003, 145-162.
- Dimitzas, Makedonia: M. Dimitzas, Η Μακεδονία εν λίθοις φθεγομένοις και μνημείοις σωζομένοις 1 (Athēna 1896).
- Dodwell, Tour: E. Dodwell, Classical and Topographical Tour through Greece during the years 1801, 1805, and 1806: 2 (London 1819).
- Drosos, Oi episkopes Besainēs: (Archimandrite) N. Drosos, Oi επισκοπές Βεσαίνης, Χαρμένων και Κατριάς. Η εκκλησιαστική περιφέρεια Αγιάς κατά τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή περίοδο (Thessalonikē 2013).
- Drakoulis, Peripheiaikē organōsē: D. Drakoulis, Η περιφερειακή οργάνωση της βορειοανατολικής Θεσσαλικής ακτής κατά την Ύστερη Αρχαιότητα. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 375-384.
- Gialouri, Byzantinē Larisa: A. Gialouri, Η Βυζαντινή Λάρισα μέσα από τις πηγές και τα μνημεία. 1^ο Διεθνές Συνέδριο Ιστορίας και Πολιτισμού της Θεσσαλίας, Πρακτικά 2, 2006, 491-503.
- Glavinas, Normandoi stēn Thessalia: A. Glavinas, Oi Νορμανδοί στην Θεσσαλία και η πολιορκία της Λάρισας (1082-1083). Βυζαντιακά 4, 1984, 35-45.
- Gouloulis, Agios Dēmētrios: S. Gouloulis, Ο Άγιος Δημήτριος ή 'Οικονομείον' στο Στόμιο (Τσάγεζι): ιστορική ταυτότητα και ανάπτυξη μιας βυζαντινής μονής. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 19-48.
- Agios Dēmētrios ōs stratiōtes: S. Gouloulis, Ο άγιος Δημήτριος ως στρατιώτης εκτός Θεσσαλονίκης: Δύο εμφανίσεις του στην ελλαδική
- Οδό των προσκυνητών (Διηγήσεις Β6 και Γ3). Τιμητικός τόμος στον ακαδημαϊκό καθηγητή κ. Παναγιώτη Βοκοτόπουλο (Athēna 2016) 247-256.
- Anatolikē Ossa: S. Gouloulis, Η Ανατολική Όσσα και η μοναστική »Κοινότητα« των Κελλίων (Νεώτερα δεδομένα: χρονολογικά και τοπογραφικά όρια). In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 187-204.
- Kentra Latreias: S. Gouloulis, Κέντρα λατρείας τοπικών αγίων στη μεσαιωνική Θεσσαλία. 1^ο Διεθνές Συνέδριο Ιστορίας και Πολιτισμού της Θεσσαλίας, Πρακτικά Συνεδρίου, 9-11 Νοεμβρίου 2006, 2 (Larisa 2006) 399-409.
- Oros tōn Kelliōn: S. Gouloulis, »Όρος των Κελλίων«. Συμβολή τοπογραφική και ιστορική. Διεθνές Συνέδριο για την Αρχαία Θεσσαλία στη μνήμη του Δημήτρη Ρ. Θεοχάρη, Πρακτικά (Athēna 1992) 473-498.
- Gouloulis/Xynogala, Lykostomion tōn Tempōn: S. Gouloulis / G. Xynogala, Λυκοστόμιον των Τεμπών. Αναζήτηση και εντοπισμός ενός βυζαντινού οικισμού. Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας Και Στερεας Ελλάδας 4 (Volos 2015) 469-480.
- Grigoriou, Apo tē Larisa sto Paparouli: A. Grigoriou, Από τη Λάρισα στο Παπαρούλι: Χάνια και Πανδοχεία μέσω της κοιλάδας των Τεμπών (16^ο-20^ο αιώνας). Θεσσαλικό Ημερολόγιο 63, 2013, 97-128.
- Hatzitriphos, To Peristōo: E. Hatzitriphos, Το περίστωο στην υστεροβυζαντινή εκκλησιαστική αρχιτεκτονική. Σχεδιασμός- Λειτουργία (Thessalonikē 2002).
- Heuzey, Le mont Olympe: L. Heuzey, Le mont Olympe et l'Acarmanie (Paris 1860).
- Itineraria Romana 2: Itineraria Romana 2, Ravennatis Anonymi cosmographia et Guidonis geographica. Hrsg. von J. Schnetz (Leipzig 1940).
- Katsaros, Anankē: V. Katsaros, Η ανάγκη για μια συγκέντρωση βυζαντινών και μεταβυζαντινών επιγραφών της Πιερίας σ' ένα corpus. Η Πιερία στα Βυζαντινά και Νεώτερα χρόνια 3 (Thessalonikē 2008) 75-131.
- Kougioumtzoglou, Apokalypsē agroikias: S. Kougioumtzoglou, Αποκάλυψη αγροικίας υστερορωμαϊκών χρόνων στον Ευαγγελισμό της Λάρισας. Θεσσαλικό Ημερολόγιο 46, 2004, 51-64.

44 PG 116 (1905), 1388-1393, 1389. – Avramea, byzantinē Thessalia 78; Gouloulis 2016, 247-256.

45 Gouloulis, Agios Dēmētrios ōs stratiōtes 253.

- Mamaloukos/Sdrolia, To archiko katholiko: S. Mamaloukos / S. Sdrolia, Το αρχικό καθολικό και ο παλιός περιβόλος της μονής Στομίου. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 93-106.
- Archaiologika katalogia: S. Mamaloukos / S. Sdrolia, Αρχαιολογικά κατάλοιπα στο Όρος των Κελλίων. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 204-258.
- Marki, Anaskaphē: E. Marki, Ανασκαφή βυζαντινού πανδοχείου στην Πύδνα. Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θρακία 5, 1991, 179-190.
- Messis, Skepseis kai stoicheia: V. Messis, Σκέψεις και στοιχεία σχετικά με την οικοδομική ιστορία και την αρχιτεκτονική του καθολικού της μονής του Αγίου Δημητρίου στο Τσάγεζι. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 83-92.
- Miller, Itineraria Romana: K. Miller, Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana (Stuttgart 1916).
- Mottas / Decourt, Dromoi kai rōmaïkoi ododeiktēs: F. Mottas / J.-C. Decourt (übers. von G. Polese), Δρόμοι και ρωμαϊκοί οδοδείκτες στη Θεσσαλία. Θεσσαλικό Ημερολόγιο 38, 2000, 74-85.
- Moustakas, To odiko diktuō: K. Moustakas, Το οδικό δίκτυο της Δυτικής Μακεδονίας κατά το Μεσαίωνα (11^{ος}-15^{ος} αιώνες). Ιστορική Γεωγραφία. Δρόμοι και κόμβοι της Βαλκανικής από την Αρχαιότητα στην ενιαία Ευρώπη (Διεθνές Συνέδριο Ιστορικής Γεωγραφίας, Θεσσαλονίκη 25-27 Σεπτεμβρίου 1995) (Thessalonikē 1997) 145-154.
- Nerantzi-Varmazi, To byzantino Lykostomion: V. Nerantzi-Varmazi, Το βυζαντινό Λυκοστόμιον και η περιοχή του. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 349- 353.
- Nikonanos, Byzantinoi naoi: N. Nikonanos, Βυζαντινοί ναοί της Θεσσαλίας από τον 10^ο αιώνα ως την κατάκτηση της περιοχής από τους Τούρκους το 1393. Συμβολή στη βυζαντινή αρχιτεκτονική (Athēna 1979).
- Papadimitriou, Ē episkopē: N. Papadimitriou, Η επισκοπή Πλαταμώνος και Λυκοστομίου (Ιστορική Γεωγραφία-Τοπική Εκκλησιαστική ιστορία (Athēna 2007).
- Pikoulas, Amaxēlato: G. Pikoulas, Αμαξήλατο οδικό δίκτυο Νομού Λαρίσης. Πρακτικά του 6^{ου} Συνεδρίου Λαρισαϊκών Σπουδών (Larisa 2010) 143-146.
- Rouskas/Stefanidou, Periēgētika keimena 1: G. Rouskas / S. Stefanidou, Η Λάρισα και ο Πηνεϊός σε ξένα περιηγητικά κείμενα, 16^{ος}-19^{ος} αι. Θεσσαλικό Ημερολόγιο 49, 2006, 209-240.
- 2: G. Rouskas / S. Stefanidou, Η Λάρισα και ο Πηνεϊός σε ξένα περιηγητικά κείμενα, 16^{ος}-19^{ος} αι. Θεσσαλικό Ημερολόγιο 50, 2006, 240-272.
- Roussas, Agios Geōrgios Pyrgētou: A. Roussas, Άγιος Γεώργιος Πυργετού. 150 χρόνια από την εκ θεμελίων ανακαίνισή του (Pyrgētos 2007).
- Sdrolia, Anaskaphē byzantinou naou: S. Sdrolia, Ανασκαφή βυζαντινού ναού με περίστω και νεκροταφείο στα Τέμπη. Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας Και Στερεας Ελλάδας 4 (Volos 2015) 419-424.
- Archaiologikes ereynes: S. Sdrolia, Αρχαιολογικές έρευνες στην περιοχή του Κόκκινου Νερού. Το έργο των Εφορειών Αρχαιοτήτων και Νεωτέρων μνημείων του ΥΠ.Π.Ο. στη Θεσσαλία και την ευρύτερη περιοχή της (1990-1998), 1^η Επιστημονική Συνάντηση (Volos 2000) 197-204.
- Ē porēia: S. Sdrolia, Η πορεία του Αλεξίου Κομνηνού το 1083 στη Θεσσαλία. Τα νέα ευρήματα στον Κίσσαβο και το Μαυροβούνι. Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας Και Στερεας Ελλάδας 1 (Volos 2006) 403-419.
- Oros tōn Kelliōn: S. Sdrolia, Το Όρος των Κελλίων / The Mountain of Cells (Larissa 2013).
- Palaiochristianika eurēmata: S. Sdrolia, Παλαιοχριστιανικά ευρήματα στην περιοχή του Κισσάβου. Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας Και Στερεας Ελλάδας 3, 1 (Volos 2012) 585-592.
- Sdrolia/Androudis, Archaiologikes ereynes: S. Sdrolia / P. Androudis, Αρχαιολογικές έρευνες στο βυζαντινό συγκρότημα ναού και πανδοχείου στη θέση «Χάνι Κοκόνας» Τεμπών. Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη 25 (2011) [Thessalonikē 2015] 113-122.
- Bzantines ochyrōseis: S. Sdrolia / P. Androudis, Οι βυζαντινές οχυρώσεις του κάστρου της Ωριάς. Αρχαιολογικό Έργο Θεσσαλίας και Στερεας Ελλάδας 5 (Volos 2015), to be published.
- Sotiriou, Byzantina mnēmēia: G. Sotiriou, Βυζαντινά μνημεία της Θεσσαλίας ΙΓ΄ και ΙΔ΄ αιώνας, 2. Η Μονή της Παναγίας και του Αγίου Δημητρίου παρά το Τσάγεζι (Κομνηνέον-Κονομίο). EEBs 5, 1928, 348-375.
- Theodoropoulos, Kastro tēs Ōriās: K. Theodoropoulos, «Κάστρο της Ωριάς». Το χρονικό των οχυρώσεων της Κοιλιάδας των Τεμπών. In: Αμπελάκια Τέμπη. Ιστορική Αναδρομή-Προοπτικές, Πρακτικά Ημερίδας 22 Νοεμβρίου 2003 (Larisa 2004) 90-105.
- Theotokis, Campaigns: G. Theotokis, The campaigns of the Norman dukes of southern Italy against Byzantium, in the years between 1071 and 1108 [unpubl. Diss. Univ. Glasgow 2010].
- Vacalopoulos, Nouveaux renseignements: A. Vacalopoulos, Nouveaux renseignements sur l'histoire de la forteresse de Platamon. Πεπραγμένα Η΄ Επιστημονικής Συνόδου, Διεθνές Ινστιτούτον Φρουριών (Athēna 1968) 27-32.
- Ta kastro tou Platamōna: A. Vacalopoulos, Τα κάστρα του Πλαταμώνος και της Ωριάς Τεμπών και ο Τεκές του Χασάν Μπαμπά (Thessalonikē 1972).
- To kastro tou Platamōna: A. Vacalopoulos, Το κάστρο του Πλαταμώνος. Μακεδονικά 1, 1940, 58-76.
- Xynogalas, Anthrōpoi kai monastikes koinotētes: T. Xynogalas, Άνθρωποι και μοναστικές κοινότητες της ανατολικής Όσσας (9^{ος}-16^{ος} αι.): Ιστορική διάσταση ενός τοπικού αγιολογίου. In: Gouloulis/Sdrolia, Agios Dēmētrios Stomiou 175-186.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilgerschaft in und um das Tempi-Tal, Thessalien, in mittelbyzantinischer Zeit: historische und archäologische Daten

Unser Beitrag befasst sich mit der Präsentation historischer und archäologischer Daten über die Wallfahrt in und um das Tempi-Tal in Thessalien/GR in mittelbyzantinischer Zeit. Archäologische Untersuchungen bei »Kokkonas hani« resultierten in der Ausgrabung von Überresten eines mittelbyzantinischen Komplexes einschließlich einer Kirche mit dazugehörigen Gräbern sowie einer Längsstruktur. Der Plan der letzteren und seine Lage in der Nähe einer häufig benutzten Hauptverkehrsader Griechenlands stützen die Hypothese seiner Identifizierung als ein byzantinisches Gasthaus für Pilger und andere Reisende auf ihrem Weg zum zentralen und südlichen Festland. Die Kirche dürfte dem 9.-10. Jahrhundert zugeschrieben werden.

Der Charakter der Strukturen lässt einen bedeutenden Gründer vermuten, wahrscheinlich verbunden mit der staatlichen Initiative, die darauf abzielte, die byzantinischen Provinzen und die Festlandskommunikation des frühen 10. Jahrhunderts zu reorganisieren. Ein zweiter Wallfahrtsort in der Nähe des nördlichen »Eingangs« von Tempi ist die monumentale Dreikonchenkirche von Hagios Georgios im Dorf Pyrghetos, die wahrscheinlich als Martyrium (des hl. Georg) erbaut wurde und diesem Zweck lange diente. Eine byzantinische Inschrift im Narthex nennt das Wort *philoxeniën* (Gastfreundschaft), das mit dem Begriff Wallfahrt in Beziehung gebracht werden kann. Die Haupttugenden des anonymen Kirchenmanns, der hier geehrt wird, sind Glaube und Fremdenliebe. Diese Inschrift könnte mit allen Personen in Verbindung stehen (einschließlich Pilgern), die auf der öffentlichen Straße oder zum Hafen von Pineios (Route Thessaloniki-Thessalien) unterwegs waren, hauptsächlich im 9.-11. Jahrhundert.

Die alte Hauptstraße nach Mittelgriechenland diente nicht nur militärischen, sondern auch religiösen Zwecken. Diese Hauptverkehrsader für Thessalien und Makedonien erhielt im 9.-10. Jahrhundert eine besondere Bedeutung, da sie sowohl von Heiligen als auch von Pilgern genutzt wurde, die diese Route anstelle der Via Egnatia gewählt hatten. Wir sollten auch erwähnen, dass die Wallfahrtsorte in der Region nicht nur auf Tempi beschränkt sind, sondern sie sind auch auf dem nahe gelegenen Berg Kissavos, dem »Oros tön Kelliön« zu finden, wo sich seit dem 9. Jahrhundert das monastische Leben entwickelte. Hier wurden viele Klöster des 11. und 12. Jahrhunderts durch Ausgrabungen freigelegt.

Pilgrimage Within and Around the Valley of Tempi in Thessaly During the Middle-Byzantine Period: Historical and Archaeological Data

Our paper deals with the presentation of historical and archaeological data concerning pilgrimage within and around the valley of Tempi in Thessaly/GR, during the middle-Byzantine period. Archaeological research at the site »Kokkonas

hani« unearthed the remains of a middle-Byzantine complex, including a church with associated graves as well as a longitudinal structure. The plan of the latter, and its position near a frequently travelled principal artery of Greece, support the hypothesis of its identification as a Byzantine inn for pilgrims and other travellers on their way to the central and southern mainland. The church should be ascribed to the 9th-10th century.

The character of the structures leads to the hypothesis of an important founder, probably associated with the state initiative that aimed to reorganise the Byzantine provinces and mainland communications of the early 10th century. A second site for pilgrimage, near the northern »entrance« to Tempi, is the monumental triconch church of Hagios Georgios in the village of Pyrghetos, probably built as a martyrion (of St George) and which served this purpose for a long time. A Byzantine inscription in its narthex mentions the term *philoxeniën* (hospitality), certainly related to pilgrimage. The main virtues of the anonymous churchman who is honoured here are faith and hospitality. This inscription could be related to all those who travelled (pilgrims included) on the public road or to the port of Pineios (itinerary Thessaloniki-Thessaly), mainly during the 9th-11th centuries.

The ancient main road to central Greece served not only military, but also religious purposes. This principal road artery for Thessaly and Macedonia acquired special importance in the 9th-10th century, since it was used both by saints and pilgrims who chose this route instead of the Via Egnatia. We should also mention that pilgrimage sites in the region are not only limited to those within Tempi, but can be found on the nearby »Mount of Cells«, Mount Kissavos, where monastic life evolved from the 9th century onwards, and many monasteries of the 11th-12th centuries were unearthed by excavations.

Le pèlerinage aux alentours et dans la vallée de Tempi, Thessalie, à l'époque méso-byzantine : données historiques et archéologiques

Cet article se penche sur les données historiques et archéologiques concernant les pèlerinages tout autour et dans la vallée de Tempi en Thessalie (Grèce) durant l'époque méso-byzantine.

Des fouilles archéologiques sur le site de »Kokkonas hani« ont mis au jour les vestiges d'un complexe de l'époque méso-byzantine comprenant une église, des tombes et une structure longitudinale. Le plan de celle-ci et sa position à proximité de l'axe principal et très fréquenté de la Grèce renforce l'hypothèse d'une auberge byzantine pour les pèlerins et autres voyageurs en route vers le Centre ou le Sud de la Grèce continentale. L'église devrait dater des 9^e/10^e siècles. Le caractère des structures suggère un fondateur important, probablement à l'initiative de l'État qui voulait réorganiser les provinces byzantines et les voies de communication du continent au début du 10^e siècle.

Près de l'« entrée » nord de Tempi se situe un deuxième lieu de pèlerinage, l'église triconque monumentale d'Agios Georgios dans le village de Pyrghetos qui fut probablement construite comme martyrium (de saint Georges) et garda cette fonction pendant longtemps. Une inscription byzantine dans le narthex mentionne le terme de *philoxeniën*, certainement lié au pèlerinage. Le travail spirituel de cet ecclésiastique anonyme honoré ici consiste à vivre sa foi et accueillir les étrangers et les démunis. Cette inscription pourrait renvoyer à tout voyageur en route (pèlerins inclus) sur les voies publiques ou sur le port de Pineios (itinéraire Thessalonique – Thessalie), particulièrement du 9^e au 11^e siècle.

L'ancienne route principale menant à la Grèce centrale ne répondait pas seulement à des besoins militaires, mais également religieux. L'artère principale pour la Thessalie et la Macédoine acquit une importance toute spéciale aux 9^e et 10^e siècles, non seulement pour les saints, mais aussi pour les pèlerins qui l'utilisèrent comme alternative à la via Egnatia. Il faut également mentionner que les lieux de pèlerinage ne se limitent pas à la vallée de Tempi, mais existaient aussi non loin sur les flancs du « Mount of Cells », la montagne de Kissavos, où la vie monastique s'épanouit à partir du 9^e siècle et où furent fouillés de nombreux monastères des 11^e et 12^e siècles.

Die Verehrung des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich anhand archäologischer Funde

Einleitung und Forschungsstand

Beim Erforschen der mittelalterlichen Heiligenkulte im südost-europäischen Raum, sei es in theologischer, kunsthistorischer, hagiographischer, kulturhistorischer oder politischer Hinsicht, stößt man unbedingt auf die Verehrung des Hl. Demetrios von Thessaloniki, eines der berühmtesten Heiligen in der byzantinisch-orthodoxen Welt. Die jahrhundertlange Popularität des Märtyrers und des Hauptortes seiner Verehrung brachten ein großes, bis heute nicht nachlassendes wissenschaftliches Interesse¹ an seinem Heiligenkult in theologischer, überlieferungsgeschichtlicher, historischer, kunsthistorischer und archäologischer Hinsicht mit sich².

Unterschiedliche Formen der Demetriosverehrung lassen sich auch für das mittelalterliche Bulgarien nachweisen. Sie sind sowohl regional, als auch in einem breiteren geographischen Kontext untersucht worden. Einen großen Beitrag dazu hat die bulgarische Mediävistin Vasilka Täpkova-Zaimova geleistet, die ihre Habilitationsschrift sowie eine Reihe kleinerer Artikel dem Demetrioskult im mittelalterlichen Balkanraum gewidmet hat³. Ihre Forschungen setzen sich überwiegend mit den literarischen Überlieferungen in kulturhistorischer Hinsicht und seltener mit kunsthistorischen und archäologischen Objekten auseinander⁴. Ein anderer, häufig angesprochener Aspekt des Demetrioskultes im mittelalterlichen Bulgarien betrifft seine Rolle im Zusammenhang mit dem Aseniden-Aufstand in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts⁵. Immer noch fehlt aber ein übergreifendes Werk, das das gesamte, bis jetzt bekannte Quellenmaterial heranzieht und somit die gesamte Problematik umfassend untersucht. Der

vorliegende Artikel kann dies selbstverständlich nicht leisten. Dies wäre Aufgabe eines größeren Werkes.

Der Kult des hl. Demetrios im Zweiten Bulgarischen Reich lässt sich sinnvoll über zwei Ebenen erschließen: zum einen über schriftliche Quellen und die ihnen zu entnehmenden Ereignisse und zum anderen über archäologische Funde, die als Ergebnisse des sich entwickelnden Kults gewertet werden können. Die vorliegende Arbeit soll anhand der auf beiden Ebenen gewonnenen Angaben und Hinweise die Verehrung und den sich entwickelnden Kult des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich näher beleuchten. Hierzu wird zunächst ein knapper historischer Überblick unter Berücksichtigung der schriftlichen, meistens hagiographischen Quellen gegeben, bevor im zweiten Schritt der sich etablierende Kult anhand von archäologischen Funden und explizit am Beispiel der sogenannten Demetrios-Ampullen in seiner im Alltag gelebten Form untersucht und veranschaulicht wird. Es geht dabei um den Versuch, die Entwicklung und Verbreitung, somit das Gesamtbild des Demetrios-Kultes im spätmittelalterlichen Bulgarien besser zu verstehen und ihn in mancher Hinsicht neu zu interpretieren.

Anfänge der Demetriosverehrung unter den Bulgaren: kurzer Überblick⁶

Die hagiographische Tradition

Die breite Masse der paganen bulgarisch-slawischen Bevölkerung im Zentral- und Ostbalkan kam mit den christlichen Heiligenkulten erst nach der offiziellen Christianisierung Bul-

1 Hier werden nur einige der neueren übergreifenden Werke zum Demetrioskult verzeichnet: Skedros, Saint Demetrios. – Walter, Warrior Saints. – Russell, St. Demetrios. – Bauer, Demetrios: dort auch 463-474 eine umfangreiche Bibliographie zum Thema.

2 Einen guten Überblick über die unterschiedlichen Aspekte des Demetrioskultes mit separaten kleinen Kapiteln über seine Verbreitung in Byzanz, Bulgarien, Serbien und der Rus' sowie eine umfangreiche Bibliographie von Primärquellen und Sekundärliteratur zum Thema findet man bei Ivanova/Turilov, Dimitrij Solunskij 155-195. Einen kleineren Überblick über die Problematik verschafft Soustal, Hl. Demetrios 451-458.

3 Die genannte Habilitation, die in den 1970er Jahren in französischer Sprache verfasst wurde, ist leider noch nicht veröffentlicht worden. Ihr Vorwort ist in bearbeiteter Abfassung als separater Artikel neulich erschienen: Täpkova-Zaimova,

Les textes démetriens 41-45. Von ihren älteren Beiträgen über den Demetrioskult sind folgende zu erwähnen: Täpkova-Zaimova, Kultät na Sv. Dimitär 5-19. – Täpkova-Zaimova, Le culte de saint Démétrius 139-146.

Speziell zur Rolle dieses Heiligenkultes im Kontext der byzantinisch-slawischen Beziehungen siehe Obolensky, Cult of St. Demetrios.

4 Wichtige Beiträge dazu hat der Archäologe Konstatin Totev geleistet. Siehe Totev, Thessalonican Eulogia.

5 Siehe dazu Dobyčina, Divine Sanction 113-126. – Prinzing, Demetrios-Kirche 257-265. – Dujčev, Der Aufstand. – Bauer, Eine Stadt und ihr Patron 291-292.

6 Ein besonders hilfreiches Nachschlagewerk bei der Beschäftigung mit südslawischen hagiographischen Überlieferungen des Mittelalters ist der Beitrag von Ivanova, BHBS.

gariens in den 60er Jahren des 9. Jahrhunderts in Berührung⁷. Einen ersten Beitrag zur Verbreitung des Demetrioskultes unter den neugetauften Südslawen leisteten die sog. Slawenapostel Kyrillos und Methodios⁸ sowie einer ihrer Schüler, nämlich Klemens von Ochrid (bulg. Kliment)⁹: Sie also verfassten die ersten slawischen Werke zu Ehren des hl. Demetrios. Bis Ende des 15. Jahrhunderts entstanden im südslawischen Raum wenige Originalwerke¹⁰, aber es erschienen viele aus dem Griechischen übersetzte Schriften. Die Übersetzungen haben Gelehrte angefertigt, die zu den literarischen Schulen von Preslav oder Tarnovo zählten oder auf dem Athos wirkten¹¹. Eine übergreifende textkritische Erforschung des kompletten südslawischen, hagiographischen Schrifttums an den hl. Demetrios fehlt aber immer noch.

Kirchen- und Klosterbau

Die Entstehung von Kirchen und Klöstern im mittelalterlichen Bulgarien¹², die ein Demetrios-Patrozinium hatten, spielte ebenso eine wichtige Rolle für die Entstehung, Verbreitung und Festigung seines Kultes im nördlichen Balkan. Dass die ersten Berührungen der neu getauften Bulgaren mit dem Demetrioskult durch Kontakte mit Thessaloniki zustande kamen, scheint sicher zu sein, aber einige Forscher nehmen an, dass es vielleicht einen parallelen Ausgangspunkt seiner Verbreitung gab¹³. Spätestens seit dem 11. Jahrhundert gab es in Sirmium (heute Sremska Mitrovica) ein bedeutendes Demetrios-Kloster¹⁴. Dieses knüpfte vermutlich an eine ältere Kulttradition in diesem Ort an und bezeugt die Existenz einer bedeutenden Demetrios-Kultstätte in der westlichen Peripherie des Ersten Bulgarischen Staates und im bulgarischen Bistum von Srem (vom späten 9. bis zum frühen 11. Jahrhundert)¹⁵.

Zum Teil nur aus Schriftquellen wissen wir von der Existenz weiterer ca. zehn Demetrios-Kirchen in den mittelalterlichen bulgarischen Territorien¹⁶. Interessanterweise kann ein Teil davon mit ursprünglich byzantinischen Stiftungen (Patelonica, Prilep, u. a.) aus der Zeit der byzantinischen Oberherrschaft über Bulgarien (1018-1186) in Verbindung gebracht werden. Das spricht für einen unmittelbaren byzantinischen Einfluss

auf die Verbreitung des Demetrioskultes in Bulgarien, der abgesehen von der Hauptstadt Tarnovo und Nesebär, meistens in Westbulgarien verbreitet war. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die meisten von den erwähnten Kirchen- und Klostergründungen aus der Zeit des Zweiten Bulgarischen Staates stammen. Sie sind als starkes Indiz für die weitere Verbreitung des Heiligenkultes zu dieser Zeit anzusehen, worauf im Folgenden eingegangen wird.

Eine spezielle Studie, die der Verbreitung und Stiftung von Demetrios-Kirchen in mittelalterlichem Bulgarien gewidmet wäre, würde sicherlich etwas mehr Licht auf die Ursprünge dieser Heiligenverehrung im nördlichen Balkan werfen.

Die politische Instrumentalisierung des Demetrioskultes im Zweiten Bulgarischen Reich

Der Aseniden-Aufstand und dem hl. Demetrios

Die Demetrios-Verehrung in den von Bulgaren bewohnten Gebieten des Balkans erlebte seit dem späten 12. Jahrhundert eine Blüte. Vermutlich beschränkte sich der Kult dieses Heiligen bis dahin meist auf die westlichen bulgarischen Territorien, die eine geographische Nähe zu Thessaloniki und Sirmium aufweisen. Dies änderte sich entscheidend mit dem bulgarisch-walachischen Aufstand im späten 12. Jahrhundert¹⁷. Die ehemaligen Territorien Bulgariens befanden sich damals seit ca. 170 Jahren unter byzantinischer Oberherrschaft. Wenige Monate nach der Eroberung Thessalonikis durch die Normannen riefen die Brüder Asen und Peter, vermutlich am 26. Oktober, nämlich am Festtag des hl. Demetrios, einen Aufstand gegen den byzantinischen Kaiser aus. Dies geschah in der nördlich des Balkangebirges gelegenen Festung Tarnovo und der Schauplatz der Proklamation war eine gerade erst fertiggestellte Demetrioskirche¹⁸. Um ihr riskantes Vorhaben zu legitimieren und die Aufständischen zu ermuntern, ergriffen die beiden Anführer besondere Maßnahmen. Durch die Entführung einer berühmten, wundertätigen Demetrios-

7 Vgl. zur Taufe Bulgariens Podskalsky, *Theologische Literatur* 48-62 und Gjuzelew, *Christianity* 115-204. – Brüggemann, *Staatswerdung Bulgariens* 461-472.
 8 Zum hl. Demetrios und der Slawenmission siehe Bauer, *Eine Stadt und ihr Patron* 292-294. Zum Leben und Werk der beiden Brüder siehe Podskalsky, *Theologische Literatur* 171-175. Wahrscheinlich einer von den beiden Missionaren, die selbst aus Thessaloniki stammten, verfasste das erste bekannte Werk zu Ehren des Demetrios in slawischer Sprache, nämlich einen Kanon auf den Heiligen. Mittlerweile sind sich die meisten Forscher einig, dass Methodios der Verfasser war. Die Schrift stellt somit eines der frühesten Originalwerke dar, das während der mährisch-pannonischen Mission entstanden ist. Siehe Podskalsky, *Theologische Literatur* 427-428. Zu der textologischen und kodikologischen Geschichte dieses Werkes siehe Stankova, *Kult i chimnografija* 108-120. Da findet man (200-212) die Edition des Kanons im Rahmen der gesamten Demetrios-Akoluthie nach einer russischen (12. Jh.) und einer serbischen (13. Jh.) Handschrift.
 9 Wenige Jahrzehnte später verfasste Klemens ein Enkomion (Lobrede) auf den hl. Demetrios. Zum Leben und den homiletischen Werken von Klemens siehe Podskalsky, *Theologische Literatur* 176-185 sowie Iliev, *Kliment Ochridski*. Edition der Lobrede in *Kliment Ochridski, Pochvala* 234-237. Näheres zum Werk bei Täpkova-Zaimova, *Slova za Sv. Dimitär* 145-151. – Ivanova, *BHBS* 272 Nr. 8.
 10 Erst im 15. Jh. wurden Originalwerke zu Ehren des hl. Demetrios verfasst, die zur südslawischen Schrift-Tradition gehören und mit der Tätigkeit der Tarnover literarischen Schule in Verbindung gebracht werden. Es handelt sich um die

Lobreden von Grigorij Camblak (frühes 15. Jh.) und Demetrios Kantakuzenos (nach 1479). Vgl. Podskalsky, *Theologische Literatur* 448-453.
 11 Vgl. Ivanova, *BHBS* 267-274. – Täpkova-Zaimova, *Saint Démétrius* 161-169.
 12 Man kennt heute über 600 mittelalterliche Kirchen (9.-15. Jh.) aus dem Territorium Bulgariens, Mazedoniens, Serbiens und Albaniens, die mit den mittelalterlichen bulgarischen Reichen in Zusammenhang gebracht werden. Weniger als ein Drittel davon haben ein bekanntes Patrozinium. Siehe dazu die folg. Monographien von Nikolova, *Cärkvi*, und Dimova, *Cärkvi v Bälgarija*. Rein statistisch gesehen, sind die meisten bekannten mittelalterlichen Kirchen aus dem untersuchten Gebiet der Gottesmutter Maria, dem hl. Georgios, dem hl. Nikolaos und dann dem hl. Demetrios gewidmet.
 13 Vgl. Ivanova/Turilov, *Dimitrij Solunskij* 168. – Täpkova-Zaimova, *Kultät na Sv. Dimitär* 5-6.
 14 Vgl. Györfy, *Szávaszentdemeter* 9-74.
 15 Dazu B. Nikolova, *Ustrojstvo* 57-60 und Podskalsky, *Theologische Literatur* 65 und 85.
 16 Nikolova, *Cärkvi* 76. 102. 139. 149-150. 170-171. 176.
 17 Dazu Ritter, *Rebellion* 162-210 und hier Anm. 3.
 18 Vgl. G. Prinzing, *Demetrios-Kirche* 263.

Ikone aus Thessaloniki und durch die Behauptung, der Heilige solle Thessaloniki verlassen haben und zu den Aufständischen übergegangen sein, konnten ihre bulgarischen und wlachischen Gefährten zum Kampf gegen Byzanz inspiriert werden¹⁹. Nach mehreren Kämpfen gegen die byzantinischen Truppen war der Aufstand der Aseniden erfolgreich. Dadurch erfolgte die Gründung des sog. Zweiten Bulgarischen Reiches mit Zentrum in der bereits erwähnten Stadt Tärnovo²⁰.

Die Eroberung Thessalonikis durch die Normannen wurde selbst von manchen byzantinischen Zeitgenossen mit dem Hinweis darauf verbunden, dass der Schutzheilige seine Stadt angeblich verlassen habe, weil er sich wegen der Sündhaftigkeit der Stadtbevölkerung nicht mehr in Thessaloniki aufhalten wollte²¹. Trotzdem konnten die Byzantiner nicht zulassen, dass der hl. Demetrios von einer auswärtigen Macht beansprucht wurde und bedeutende Heiligenbilder auf Dauer in den Händen ihrer Feinde bleiben. Laut einem Epigramm des Theodoros Balsamon gelang es dem byz. Kaiser Isaak II. Komnenos, die vorher erwähnte Demetrios-Ikone aus den Händen der Aufständischen zurück zu erlangen²². Jetzt sollte auch die Rückkehr des Demetrios nach Thessaloniki bewiesen werden. 1207 belagerte Kalojan, der jüngste Bruder und Nachfolger von Peter und Asen, die Stadt Thessaloniki, die sich damals im Besitz der Kreuzfahrer des vierten Kreuzzuges befand. In der Nacht vor dem entscheidenden Sturm wurde der bulgarische Zar unter mysteriösen Umständen in seinem Zelt umgebracht, was zur Aufgabe der Belagerung führte. Dies veranlasste die Stadtbewohner von Thessaloniki, in diesem Ereignis die Einmischung des hl. Demetrios zu sehen. Schnell verbreitete sich die Legende, dass der Heilige den Bulgaren Kalojan getötet habe²³. Dies bekräftigte entscheidend den Glauben, dass Demetrios nach Thessaloniki zurückgekehrt sei und dass er wieder als heiliger Stadtbeschützer agiere. Dieses angeblich wundersame Geschehen, das auch in westlichen Quellen dieser Zeit zu finden ist, half vielleicht der Legitimation der damaligen fränkischen Herrscher über Thessaloniki, aber bezeugte in erster Linie den erneuten Beistand des Heiligen gegen die geplante bulgarische Besatzung der Stadt.

Demetrios als Beschützer der Aseniden-Dynastie

Die genannten byzantinischen Maßnahmen, den hl. Demetrios wieder für sich zu gewinnen und vor allem seine Rückkehr nach Thessaloniki nachzuweisen, konnten jedoch die weitere Instrumentalisierung des Demetrios als Beschützer des bulgarischen Herrscherhauses nicht verhindern. Ein gutes Beispiel dafür ist die Ikonographie mancher Münzen und Siegel der ersten Aseniden-Herrscher. Siegel der bulgarischen Zaren Ivan I. Asen (1189-1196) und Boril (1207-1218) zeigen auf ihrer Rückseite den stehenden Heiligen in Rüstung mit Speer und Schild²⁴. Auch Ivan II. Asen, der Bulgarien zwischen 1218 und 1241 regierte und nach der Schlacht von Klokotnica (1230) die größte territoriale Ausdehnung des Zweiten Bulgarischen Staates erlangte, ließ den hl. Demetrios als Beschützer seiner Macht propagieren. Nachdem er den epirotischen Herrscher Theodoros I. Komnenos Dukas gefangen genommen und seinen Bruder Manuel auf den Thron in Thessaloniki gesetzt hatte, ließ er Münzen und Siegel prägen, die den hl. Demetrios abbilden und in mehrerer Hinsicht besonders interessant sind. Ein Goldsiegel zeigt den thronenden Demetrios²⁵, auf der Rückseite eines Goldhyperperons wird die symbolhafte Krönung des bulgarischen Herrschers durch den Heiligen gezeigt²⁶ und auf Billonmünzen halten beide gemeinsam ein Zepter²⁷. Diese Münzen sind offensichtlich in Thessaloniki geprägt worden²⁸ und ihre Darstellungen, deren Vorbilder eigentlich auf Münzen von Theodoros I. Komnenos Dukas zu finden sind²⁹, hatten das Ziel, die Macht und Herrschaftslegitimation des bulgarischen Zaren zu propagieren³⁰. Trotz der prominenten Stelle dieses Heiligen am Hofe der ersten Aseniden tauchte er später jedoch nie wieder auf Münzen und Siegeln bulgarischer Herrscher auf. Der Name Demetrios fand keinen Zugang in die bulgarische Herrschernomenklatur und war auch in den höheren Gesellschaftsschichten nicht so häufig anzutreffen³¹.

Trotzdem wurde der hl. Demetrios nicht nur zur Legitimation des bulgarisch-wlachischen Aufstandes und der daraus resultierenden Gründung des Zweiten Bulgarischen Reiches, sondern auch zur Inanspruchnahme der bulgarischen Vor-

19 Vgl. Nik. Chon. hist. 371-372. Deutsche Übersetzung in Niketas Choniates, Geschichte 174-175.

20 Zur Instrumentalisierung des hl. Demetrios durch Asen und Peter in ihrem Aufstand siehe Dobyčina, Divine Sanction 113-126.

21 Siehe Bauer, Demetrios 288-291.

22 Vgl. Dujčev, Sveti Dimitar 44-51 (mit Edition). Das Epigramm ist teilweise übersetzt bei Bauer, Demetrios 292. – Eine nähere Untersuchung dazu, was für ein Demetrios-Bild die beiden Brüder aus der Basilika in Thessaloniki entführt haben sollen, findet man bei Paskaleva, Edna chipoteza 634-647.

23 Vgl. Bauer, Demetrios 294-295. Die Speertötung Kalojans durch den Heiligen findet man seitdem oft als ikonographisches Motiv in der byzantinischen Kunst und wurde sogar im bulgarischen Raum übernommen. Ebd. 295 (Abb. 12b). 355 (Abb. 15f).

24 Vgl. Mušmov, Monetite 158-159. Dieser ikonographische Typus taucht seit dem 11. Jh. auf Siegeln hoher byzantinischer Zivil- und Militärbeamten auf, aber man begegnet ihm auch auf Siegeln russischer Fürsten aus derselben Zeit. Siehe dazu Bauer, Demetrios 260-261. 301. Die Demetrios-Ikonographie auf bulgarischen und russischen Münzen und Siegeln aus dem späten 12. und frühen 13. Jh. und ihre Ursprünge werden ausführlich von V. Stepanenko thematisiert: Stepanenko, O kul'te sv. Dmitrija 80-86.

25 Siehe dazu Schreiner, Der thronende Demetrios 71-81. – Mušmov, Monetite 160. – Bauer, Demetrios 293 Abb. 11b.

26 Siehe Dočev, Katalog 41. Sonstige Abbildung bei Bauer, Demetrios 293 Abb. 11a.

27 Vgl. Dočev, Moneti 42-46.

28 Dočev, Moneti 26-27.

29 Vgl. Morrisson, Coinage and Money 177-178 Abb. 6-9.

30 Es ist noch nicht endgültig geklärt, ob die Stadt nach der Schlacht von Klokotnica (1230) in irgendeine politische Abhängigkeit des bulgarischen Reiches Ivans II. Asen geriet.

31 Eine Ausnahme wäre vielleicht der Herrscher Mico Asen (1256-1257), dessen Name (griech. Μίτρος) aber sowohl eine Diminutivform von Demetrios als auch von Michael darstellen könnte. Aus der Zeit zwischen dem 9. und 14. Jh. kennen wir anhand der Schriftquellen weniger als ein Dutzend Bulgaren namens Dimitrij oder Mito. Siehe dazu Božilov, Obštество 264. 298. 304 und Andreev, Srednovekovna Bălgarija 88-89. 266. 404. 409. Trotzdem scheint es, dass der Name des Heiligen sich im Spätmittelalter unter den niedrigen Gesellschaftsschichten weit verbreitete. Der männliche Vorname Dimitrij/Dimitar und ihm verwandte Formen wie Dimo und Mito kamen am häufigsten unter den Bulgaren im 15. Jh. vor, die einen christlichen (auswärtigen) Namen trugen. Siehe dazu Vgl. Gandev, Das bulgarische Volk 298. Dimitar ist neben Georgi und Ivan bis heute der am häufigsten vorkommende männliche Name in Bulgarien.

machtstellung auf dem Balkan nach 1230 instrumentalisiert. Mit der Überführung der Demetrios-Ikone nach Tärnovo setzten die bulgarischen Herrscher die alte Tradition fort, ihre Hauptstadt mit dorthin überführten Heiligenreliquien auszustatten, um ihre eigenen Herrscherdynastien zu legitimieren und gleichzeitig das Renommee der Hauptstadt als Zentrum der weltlichen und sakralen Macht des Reiches zu festigen³². Durch diese inszenierte Etablierung der neuen Hauptstadt Tärnovo als Zentrum des Reliquienkultes sollte sie zu Beginn als *neues Thessaloniki*³³ und dann sogar als *neues Jerusalem und Konstantinopel* verstanden werden³⁴.

Archäologische und kunsthistorische Kultobjekte des heiligen Demetrios im mittelalterlichen Bulgarien und ihre Deutung

Die soeben geschilderte herrschaftliche Instrumentalisierung dieses Heiligen durch die Dynastie der Aseniden trug entscheidend zur Stärkung und Weiterverbreitung seines Kultes bei. Nicht nur für die herrschende Elite selbst, so scheint es, sondern auch für andere Teile der Bevölkerung spielte der Heilige eine zunehmend große Rolle³⁵. Dies kann auch durch eine Reihe von Objekten der materiellen Kultur bezeugt werden. Letztere sind einerseits die schon genannten Kirchengebäude, die im Zweiten Bulgarischen Reich entstanden, andererseits aber vor allem die sogenannten Demetriosampullen, die im Folgenden genauer untersucht werden sollen.

Thessaloniker Eulogien des hl. Demetrios in Bulgarien

Neben einigen kleinen Steatit- und sonstigen Ikonen³⁶, Enkolpion-Reliquiaren³⁷ und runden Medaillons³⁸ mit der Abbil-

dung des Heiligen aus bulgarischem Territorium kann man auf eine sehr gut vertretene archäologische Fundgruppe hinweisen, deren Verbreitung und Funktion sich als aufschlussreiche Quelle für die Erforschung der volkstümlichen und teilweise der offiziellen religiösen Verehrung des hl. Demetrios im Zweiten Bulgarischen Staat erweisen könnte. Die sogenannten Demetrios-Ampullen, die ich in diesem Zusammenhang etwas ausführlicher ansprechen möchte, gehören zu den sog. Pilgeregulien im Sinne von kleinen Gegenständen, die am Wallfahrtsort erworben wurden³⁹ (Abb. 1-2). Ihre Herstellung stand in unmittelbarer Verbindung mit einer besonderen Eigenschaft der angeblich in Thessaloniki aufbewahrten Gebeine des hl. Demetrios.

In mittelbyzantinischer Zeit kam es zu einem erneuten Wandel im Kult des hl. Demetrios. Dieser betraf vor allem die Ausstattung seiner angeblichen Begräbnisstätte und seine allgemeine Verehrung. Die Myron spendende Kraft des Demetrios-Schreines wird in Schriftquellen zum ersten Mal im 9. Jahrhundert angedeutet, aber erst in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts explizit bezeugt. Die Absonderung der heiligen Ölsubstanz erfolgte durch ein speziell angefertigtes Leitungssystem, das an dem sechseckigen Ziborium des Heiligenschreins und in der Krypta der Demetriosbasilika angebracht war⁴⁰. Die neue Funktion des Demetrios als Myron spendender Heiliger erhöhte seine Popularität enorm⁴¹. Zum Aufbewahren der begehrten, wohlriechenden Flüssigkeit wurden seit dem 11. Jahrhundert eine Reihe kostbarer Reliquiare angefertigt, deren Besitz sich nur wenige Pilger und Gläubige leisten konnten⁴². Für eine kostengünstigere Variante griff man auf eine alte Tradition zurück.

Seit mehr als hundert Jahren kennt man einige Pilgerampullen mit der Darstellung des hl. Demetrios, aber erst in den letzten zwei Jahrzehnten konnte man anhand einer systematischen Untersuchung bei mehreren Exemplaren die

32 Dazu gehörten Reliquien der folg. Heiligen: Johannes von Rila, Michael von Potuka, Paraskevi von Epibatai, Gabriel von Lesnovo, Johannes von Polybotos, Hilarion von Moglajna, Philothea »Temniška« und Kaiserin Theophanu. Siehe dazu Polyvianni, *The Cult of Saints* 401-416.

33 Vgl. Dobyčina, *Novaja Fessalonika* 24-40.

34 Siehe dazu Erdeljan, *Slavia Orthodoxa* 11-18. – Erdeljan, *Trnovo* 199-214.

35 Die große Popularität des hl. Demetrios fand einen bemerkenswerten Ausdruck in einer volkstümlichen, von der apokryphen Literatur stark beeinflussten Vita aus dem 13. oder 14. Jh., in der sein (angeblicher) bulgarischer Vater als Stadthalter von Thessaloniki dargestellt wird, während seine Mutter eine Griechin sei. Edition, Kommentar und deutsche Übersetzung dieser Schrift nach einer Handschrift aus dem 16. Jh. findet man bei K. Radčenko: *Apokryphe Vita* 388-399. Er setzt das Verfassen der Vita an den Anfang des 14. Jhs, während manche bulgarischen Forscher ihre Entstehungszeit in der ersten Hälfte des 13. Jhs annehmen. Vgl. Božilov/Kožucharov, *Literatura* 64-67 (bulg. Übersetzung). 228-230 (Kommentar). Die behauptete gemischte Herkunft des hl. Demetrios stellt nach Täpkova-Zaimova nicht nur einen Versuch dar, den Heiligen teilweise zu bulgarisieren, sondern auch seinen Kult im spätmittelalterlichen religiösen Kontext des Balkans zu *demokratisieren*. nämlich ihn allgemein, in allen Schichten zu verbreiten. Vgl. Täpkova-Zaimova, *Saint Démétrius* 168; Täpkova-Zaimova, *Kultät* 16. Vgl. Dimităr 16.

36 Mindestens zwei kleine Steatitikonon sind aus Bulgarien bekannt: Totev/Pletnjov, *Christian relics* 59-61. 70-71 Abb. 29-30. In Tärnovo sind ebenso Fragmente eines vergoldeten Kupferrahmens einer Ikone gefunden worden, auf dem neben anderen Heiligen auch Demetrios (als Märtyrer) dargestellt ist: Vaklinova, *Časti ot ikona* 201-209.

37 Ein repräsentatives Beispiel dafür ist das kleine, vergoldete Silberreliquiar aus der Umgebung der Stadt Elena. Eine die Abbildung des hl. Demetrios umrah-

mende griechische Inschrift bezeugt die Aufbewahrung von Demetrios-Myron. Siehe Totev/Pletnjov, *Christian relics* 58-58. 69-70 Abb. 25. Detaillierter zu diesem Fundstück bei Totev, *Relikviarij* 314-326.

38 Man kennt eine kleine Gruppe von Demetrios-Eulogien (13. Jh.), die ca. zehn bekannte Exemplare (meistens aus Bulgarien) umfasst. Siehe dazu Totev, *Thessalonican Eulogia* 81-101 Abb. 134-136 u. a.

Die sog. bilateralen runden Medaillons aus Blei stellen auf der einen Seite immer den mit einer Lanze bewaffneten und reitenden hl. Demetrios dar, hinter dem eine kleinere Figur sitzt. Diese Szene stellt eine späte Demetrios-Legende dar: Laut dieser soll der Heilige einen jungen Christen gerettet haben, der vorher als Sklave nach Ägypten verkauft worden war. Nur eines von den bekannten zehn Exemplaren ist bei regulären archäologischen Ausgrabungen gefunden worden, nämlich ein Medaillon aus Novgorod (Nordwestrussland). Die restlichen neun Exemplare gelangten durch Schatzgräber in Privatsammlungen. Bei acht davon kennt man den ungefähren Fundort, obwohl diese Angaben mit Vorsicht zu genießen sind. Sie alle stammen aus dem Territorium des heutigen Bulgarien. Die ungefähren Fundorte weisen jedenfalls eine geographische Nähe zu manchen von den großen städtischen Zentren im mittelalterlichen Bulgarien auf.

39 Die Tradition der Herstellung von Eulogien setzt sich in der christlichen Welt im 5.-6. Jh. fort. Sie galten für die Pilger als Zeichen ihrer Frömmigkeit und des Segens und dienten als Andenken an die Wallfahrt, sollten aber auch den Angehörigen beweisen, dass man tatsächlich an der heiligen Stätte gewesen war. Siehe dazu Vikan, *Pilgrimage Art*.

40 Siehe dazu Bauer, *Demetrios* 343-351. 383-385. – Bakirtzys, *Pilgrimage* 179-191.

41 Zur Herstellung und Verwendung von heiligen Ölen in theologischer und historischer Hinsicht siehe Hofmeister, *Die heiligen Öle und Menebisoglou, Hagion Myron*.

42 Siehe dazu Bauer, *Demetrios* 338-343. Vgl. auch hier Anm. 37.



Abb. 1 Hl. Theodora auf Pilgerampulle aus Thessaloniki 12.-13. Jh., Fundort angeblich in Carnuntum, Museum Carnuntinum. – (Foto ©KAnt/ÖAW). – M. ca. 1:1.



Abb. 2 Ampullen-Koutrouvia aus Thessaloniki 12.-13. Jh., Fundort Thessaloniki, Museum der byzantinischen Kultur in Thessaloniki. – (Foto K. Sokolov).

Herkunft, Datierung und Typologie dieser Gruppe präzisieren⁴³. Solche Gefäße werden in der Forschungsliteratur häufig *Ampullen-Koutrouvia* (Κουτρούβια) genannt⁴⁴. Sie bestehen aus zwei gegossenen Bleiblechteilen, die an den Rändern miteinander verlötet wurden. Auf beiden Seiten der meisten Ampullen sind in runden Medaillons die Oberkörper jeweils einer heiligen Person dargestellt. Nach der Ikonographie dieser Heiligendarstellungen kann man die bis jetzt bekannten Demetrios-Ampullen in acht Gruppen untergliedern. Am häufigsten wird Demetrios zusammen mit der hl. Theodora abgebildet, die auch eine Myron spendende Heilige aus Thessaloniki (9. Jahrhundert) war⁴⁵. Etwas seltener werden auf der anderen Seite der Ampulle der hl. Nestor, die Gottesmutter Maria oder Jesus Christus dargestellt (**Tab. 1**).

Nur ein kleiner Teil der bekannten Exemplare wurde in Thessaloniki oder seiner unmittelbaren Umgebung gefunden, was zu der Annahme führt, dass das *Koutrouvion* ein besonders beliebtes Eulogion vor allem unter den nicht einheimischen Gläubigen in Thessaloniki war. Seine Produktionszeit erstreckt sich etwa von dem späten 12. Jahrhundert bis zum frühen 15. Jahrhundert, wobei die meisten Ampullen aus dem 13. und frühen 14. Jahrhundert stammen⁴⁶. Man vermu-

tet, dass ihre Produktion nach der Rekonstruktion des Zibori-ums, die nach der Verwüstung der Stadt durch die Normannen im Jahre 1185 erfolgte, fortgesetzt wurde⁴⁷. Nach der fränkischen Einnahme Thessalonikis im Jahr 1204 wurde die Demetrios-Basilika einem lateinischen Erzbischof übertragen und die Heilig-Grab-Kanoniker erhielten das Aufsichtsrecht über seinen Schrein⁴⁸. Wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Tradition der Herstellung von Pilgerampullen durch die Kreuzfahrer im 12. Jahrhundert in Jerusalem und dann in Akkon wiederbelebt wurde⁴⁹, könnte man annehmen, dass die Produktion von Demetrios-Ampullen in Thessaloniki eben in der Zeit der Kreuzfahrerbesetzung der Stadt am Anfang des 13. Jahrhundert fortgesetzt wurde⁵⁰.

Verbreitung der Demetrios-Ampullen

Die meisten Demetrios-Ampullen, die *in situ* gefunden worden sind, stammen aus der nördlichen und östlichen Balkanhalbinsel. Mehr als die Hälfte davon wurden auf dem Territorium des heutigen Bulgariens entdeckt⁵¹. Könnte diese Tatsache auf einen gewissen Pilgerverkehr aus den nördlichen

43 Erste systematischere Untersuchungen dieser Ampullen führten V. N. Zalesskaja und Ch. Bakirtzis durch: Zalesskaja, Ampul-evlogij 263-269 und Bakirtzis, Kutrubia 523-528 sowie Bakirtzis, Ampullae 140-149. – Die umfangreichste typologische Untersuchung gehört jedoch K. Totev, der dabei fast alle bekannten Exemplare heranzieht: Totev, Thessalonican Eulogia 53-79. Zu den wenigen bekannten Exemplaren, die er nicht berücksichtigt, gehören ein paar (meines Wissens) nicht publizierte Ampullen im Museum der byzantinischen Kultur in Thessaloniki sowie eine, die angeblich in der Umgebung von Carnuntum gefunden wurde: Kat. Carnuntum 2014 310 Nr. 674 (A. Pülz).
44 Diese Bezeichnung geht auf einen Wunderbericht des Johannes Staurakios zurück. Siehe dazu Bauer, Demetrios 393 Anm. 163.
45 Siehe Bauer, Demetrios 345-346.
46 Vgl. Totev, Thessalonican Eulogia 76-79.
47 Vgl. Bakirtzis, Ampullae 147.

48 Vgl. Bauer, Demetrios 324-328.
49 Siehe Syon, Souvenirs 111-115. Im British Museum befindet sich eine besonders interessante Pilgerampulle aus dem hl. Land (12.-13. Jh.) mit den Darstellungen des hl. Demetrios und Georgios auf der einen und der Grabeskirche auf der anderen Seite, die stilistisch und typologisch gesehen (mit griechischen Beischriften) den Demetrios-Ampullen aus Thessaloniki sehr nahe steht. Dieses Stück könnte darauf hindeuten, dass die Produktion der Thessaloniker Koutrouvia unter dem Einfluss der Kreuzfahrer fortgesetzt wurde. Siehe Buckton, Treasures 187 Abb. 202.
50 Der hl. Demetrios galt u. a. auch als Beschützer der Kreuzfahrer, siehe dazu Lapina, St. Demetrios 320-324.
51 Siehe die beiliegende Karte, auf der nur die gesicherten Ampullen-Fundorte angegeben sind.

Gruppe	Ikonographie	Anzahl bekannter Exemplare
1.	Hl. Demetrios und hl. Theodora (beide als Märtyrer)	25
2.	Hl. Demetrios als Krieger und hl. Theodora	7
3.	Hl. Demetrios und hl. Nestorios (beide als Krieger)	7
4.	Hl. Demetrios als Krieger und Muttergottes Orans	5
5.	Hl. Demetrios als Krieger und Muttergottes Platytera	5
6.	Hl. Demetrios als Reiter und Muttergottes Platytera	1
7.	Nur mit Inschrift »hl. Demetrios«	1
8.	Hl. Demetrios als Märtyrer und Jesus Christos	1

Tab. 1 Ikonographie der Darstellungen der bis jetzt bekannten Demetrios-Ampullen.

Nachbarländern der Byzantiner nach Thessaloniki im 13.-14. Jahrhundert hindeuten? Die positive Antwort auf diese Frage dürfte uns nicht wundern, wenn wir die oben angesprochenen politischen und kulturellen Entwicklungen auf der nördlichen Balkanhalbinsel im 13. und 14. Jahrhundert berücksichtigen.

Vielleicht sollte man aber etwas näher auf die Funktion und Verwendungszwecke dieser Art von Eulogien eingehen, um besser verstehen zu können, welche sakrale Bedeutung eine solche Ampulle für den Pilger hatte.

Funktionen der Ampullen-Koutrouvia nach ihrem Erwerb

Die Demetrios-Ampullen sind bis jetzt meistens als kunsthistorische Objekte untersucht worden. Man hat der Frage nach dem Gebrauch und der Funktion dieser Gegenstände nach ihrem Erwerb weniger Aufmerksamkeit geschenkt, was hier an einigen Beispielen untersucht werden soll.

Überzeugt von der Heil- und Segenskraft des heiligen Myrons, haben die Besitzer der Koutrouvia diese zumeist als Amulette getragen. Sie konnten an ihren beiden Henkeln verschnürt und dann an der Brust getragen werden⁵². In manchen Fällen hingen sie wahrscheinlich an einer prominenten Stelle in der Wohnung des Besitzers, weil einige Exemplare in den Ruinen von Häusern gefunden wurden, wie bspw. eine Ampulle aus Cherson. Die Ampullen dienten als sakrale Gegenstände nicht nur zu Lebzeiten ihrer Inhaber: Mehrere wurden als Beigaben in Gräbern gefunden⁵³.

Neben der Schutzfunktion und der Bedeutung als Erinnerungsgegenstand an die Demetrios-Grabstätte in Thessaloniki hatten die Koutrouvia ein heilbringendes und sakrales Anse-

hen dank der darin enthaltenen Substanz. Das Myron des hl. Demetrios sowie sein Behälter wurden offensichtlich selbst als Reliquien des Heiligen verstanden. Einige Ampullen sind unter dem Altarbereich von Kirchen entdeckt worden, was auf die Zeit ihrer Weihung zu Gotteshäusern zurückzuführen ist. Beispiele dafür finden sich unter dem Diakonikon einer Kirche in der Festung Karasura und in der Basilika des hl. Achillios auf der Insel des hl. Achillios im kleinen Prespa-See⁵⁴.

Die Behauptung, dass das Demetrios-Myron eine heiltätige Kraft besitze, kommt seit dem 12. Jahrhundert in byzantinischen Quellen vor und scheint sich schnell nicht nur unter den Byzantinern verbreitet zu haben⁵⁵. Der Glaube daran, dass sein Myron Krankheiten heilen könne, war sicherlich ein wichtiger Anlass zum Erwerb der Koutrouvia. An mehreren von ihnen erkennt man Spuren von einem offenbar absichtlichen Zerreißen und Durchbohren, damit man vielleicht auch noch die letzten Tropfen der geheiligten Substanz erreichen und sie dann als Heilmittel oder bei der Kranken- und Totensalbung verwenden konnte⁵⁶.

Wegen des Glaubens an ihre Schutz- und Heilkraft waren die Demetrios-Ampullen ein sehr begehrter sakraler Gegenstand für viele Gläubige. Ihre Produktionsstätte befand sich sicherlich in oder nahe bei Thessaloniki, und man konnte sie vielleicht nur an der Demetrios-Basilika erwerben, weil über das Recht auf ihren Verkauf nur der zuständige Klerus verfügte⁵⁷.

Ihre Verbreitung könnte sicherlich auf Pilgeraktivitäten hinweisen, weil wir bereits festgestellt haben, dass die meisten Ampullen außerhalb Thessalonikis gefunden worden sind. Ihre Fundorte in mehreren Städten und Festungen des Zweiten Bulgarischen Reiches erweisen sich als wichtiger Beleg für bulgarische Pilger nach Thessaloniki im 13. und 14. Jahrhundert und stellen dadurch eine der sonst sehr spärlichen

52 Vgl. Totev, Thessalonican Eulogia 54 Abb. 96.

53 Totev, Thessalonican Eulogia 77-78. Ein prominentes Beispiel für diese Praxis ist die Entdeckung einer solchen Ampulle im hölzernen Sarkophag mit den Reliquien des heiliggesprochenen serbischen Königs Stefan Uroš III. Dečanski aus den 40er Jahren des 14. Jhs.

54 Über die Ampulle aus Karasura siehe Totev, Thessalonican Eulogia 78. 143 Nr. 20 und über diese aus der hl. Achillios-Kirche bei Moutsopoulos, Basilikē 181-191 Taf. 77. Zum Beweisen und Bekräftigen der heilbringenden Kraft einer Demetrios-Ikone wurde eine Ampulle sogar an ihr angebracht. Dies bezieht sich auf die berühmte Ikone aus Sassoferato. Siehe dazu Totev, Thessalonican Eulogia 68 Anm. 63.

55 Vgl. Bauer, Demetrios 349-350. Noch Klemens von Ochrid spricht in seiner Lobrede auf den hl. Demetrios von seiner Heilkraft. Im Demetrios-Kanon von Georgios Skylitzes (12. Jh.), der vermutlich im 13. Jh. ins Bulgarische übersetzt und

in der Folgezeit diesen von Methodios aus dem Demetrios-Offizium verdrängte, wird der hl. Demetrios zum ersten Mal in der südslawischen Literatur als Myronspender (bulg. *мыроточець*/myrotočec; griech. *μυροβλύτης*) bezeichnet. Siehe dazu Stankova, Kult i chimnografija 116-119. 213-225. – Stankova, Kanon 345-371. Nur an einer Stelle in den südslawischen Originalwerken über Demetrios wird jedoch sein Myron hochgepriesen, nämlich am Ende der Lobrede von Demetrios Kantakuzenos (15. Jh.); siehe Dimitar Kantakuzin, Pochvalno slovo 247 und Podskalsky, Theologische Literatur 453-454 Anm. 1970.

56 Diese Beobachtungen sind mir freundlicherweise von der Archäologin Kristina Rauh, die an der Ausgrabung der Festung Karasura teilgenommen hat, mitgeteilt worden. Solche Spuren sind auch auf der Ampulle aus Carnuntum zu sehen.

57 Es scheint eher unwahrscheinlich, dass die Koutrouvia in großer Anzahl von Händlern gekauft und dann in weiter entfernt gelegenen Gebieten verkauft wurden.



1. Thessaloniki und Umgebung (mind. 5)	12. Festung von Melnik (1)	23. Festung Rusokastron (1)
2. Kalybia in Attika (1)	13. Festung von Serres (1)	24. Umgebung der Stadt Balčik (1)
3. Festung Kastro Rōgōn (2)	14. Festung Gratianu (2)	25. Madara (1)
4. Arta (1)	15. Festung Perperikon (3)	26. Festung von Preslav (1)
5. Giannitsa (1)	16. Petrič/Asenova krepost (2)	27. Tärnovo und Umgebung (mind 5)
6. Golem Grad/Prespa-See (1)	17. Festung Cepina (1)	28. Nahe der Stadt Levski (1)
7. Hl. Achilles/Prespa-See (1)	18. Festung Krasen (2)	29. Festung Chotalič (1)
8. Kloster Dečani (1)	19. Festung Peritheōrion (1)	30. Festung von Loveč (1)
9. Nahe der Stadt Jagodina (1)	20. Umgebung von Stara Zagora (1)	31. Sassoferato (1)
10. Festung Stalać (1)	21. Festung Karasura (1)	32. Cherson (1)
11. Festung bei Raždavica (1)	22. Nahe der Stadt Sliven (1)	33. Novgorod (1)
		34. Carnuntum (1)

Abb. 3 Fundorte von Ampullen-Koutrouvia. – (Karte K. Sokolov, Vorlage von Map data © 2015 Google).

Quellen über das Pilgerwesen in mittelalterlichem Bulgarien dar⁵⁸. Die wenigen Exemplare, die in einem sicheren archäologischen Kontext gefunden sind, lassen uns nur allgemeine Schlussfolgerungen über die entsprechenden Pilger ziehen. Dies waren vor allem Bewohner der großen städtischen Zentren und Festungen (Abb. 3). Gewiss konnten sich viele Bulgaren weder eine lange Pilgerreise leisten, noch durften sie ohne Weiteres ihre Heimatorte verlassen. Eine gewisse Mobilität war eher den Vertretern bestimmter, gesellschaftlicher Gruppen gewährleistet, nämlich den Herrschern, Adeligen,

Händlern, Soldaten, Mönchen und hohen Klerikern, deshalb könnte man annehmen, dass die bulgarischen Besitzer von Demetrios-Ampullen überwiegend zu diesen Gesellschaftsschichten gehörten⁵⁹. Anhand der bekannten Koutrouvia kann man feststellen, dass darauf Demetrios genauso oft als Märtyrer als auch als Soldat dargestellt wird. Vielleicht könnte man vermuten, dass die Märtyrerabbildung eher von Mönchen, Klerikern und sehr frommen Gläubigen bevorzugt wurde⁶⁰, während die Darstellung als heiliger Krieger eher für den Adel und die Vertreter des Militärstandes vorgesehen

58 Über die diesbezügliche Quellenproblematik siehe Nikolova, Poklonničestvo 791-811. Ein neulich erschienener Beitrag fasst das Thema über das Pilgerum auf dem Balkan im 13. Jh. gut zusammen, lässt aber die Verbreitung der Thessaloniker Eulogien außer Acht: Rakova, Sveti mošti 371-379. – Podskalsky, Theologische Literatur 453.

59 Über die bulgarische Gesellschaft im 14. Jh. siehe Božilov, Obšestvo.

60 Zu den bulgarischen Wander-Mönchen im Mittelalter siehe Božilov, Homo viator 29-37.

war. Jedoch könnten wir nicht behaupten, dass alle bulgarischen Besitzer von Demetrios-Ampullen sich nach Thessaloniki mit dem einzigen Ziel begaben, die Basilika zu besichtigen und dort dem Heiligen ihre Verehrung zu erweisen. Vielmehr können wir annehmen, dass die kirchenpolitische und handelswirtschaftliche Bedeutung der Stadt einen häufigeren Anlass zum Aufenthalt von Auswärtigen darstellten, wobei das Pilgern zum Demetrioschrein dann eher eine selbstverständliche, zusätzliche Aktivität war. Ein Beispiel dafür wären vielleicht die bulgarischen Händler, die Thessaloniki zur Zeit der Demetrien besuchten⁶¹.

Die Salbung mit dem Myron des hl. Demetrios im 13. und 14. Jahrhundert

Das Myron des hl. Demetrios spielte auch eine wichtige Rolle bei der Salbung orthodoxer Herrscher⁶². Eine solche sakrale Handlung wird zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Salbung des in Thessaloniki zum Kaiser erhobenen Theodoros Komnenos Dukas im Jahr 1227 bezeugt⁶³.

Der erste bulgarische Herrscher, der bei seiner Erhebung mit Myron gesalbt wurde, ist Zar Kalojan (1197-1207). Er wurde 1204 von einem päpstlichen Legaten zum bulgarischen König (*rex Bulgarorum et Blachorum*) gekrönt und dabei gemäß der westlichen Tradition mit Chrisam gesalbt⁶⁴. Dadurch wurde zwischen Rom und der bulgarischen Kirche eine Union geschlossen, die bis um 1235 bestand. In der ganzen vorausgehenden Korrespondenz zwischen Papst Innozenz III., dem bulgarischen Herrscher und Basileios, dem Erzbischof (späteren Primas) von Bulgarien, wird dem heiligen Myron (lat. *chrisma*) eine besondere Bedeutung beigemessen⁶⁵. Die Bulgaren erbaten ein päpstliches Privilegium, eigenes Myron herstellen und damit hohe Kleriker und Herrscher Bulgariens salben zu dürfen⁶⁶. Wir haben keine weiteren Hinweise auf die Herstellung und Verwendung von Myron in der bulgarischen Kirche bis zum Ende der Union mit dem römischen Papsttum. Im Jahr 1235 kehrte die bulgarische Kirche in die Orthodoxie⁶⁷ zurück und verpflichtete sich wahrscheinlich damit, sich Myron aus dem byzantinischen Patriarchat in Nikaia zu besorgen, um damit ihre sakramentalen Handlungen zu verrichten.

Erst mehr als hundert Jahre später erfahren wir von einem Brief des konstantinopolitanischen Patriarchen Kallistos I. an den bulgarischen Patriarchen in Tärnovo von 1355⁶⁸, dass es dem bulgarischen Patriarchat unter anderem vorgeworfen und daraufhin untersagt wird, Myron des hl. Demetrios und des hl. Barbaros zu verwenden⁶⁹, anstatt sich die geheiligte Substanz aus Konstantinopel zu holen, wie es angeblich Brauch gewesen sei. Dieser Hinweis lässt uns vermuten, dass es im Patriarchat von Tärnovo für eine gewisse Zeit üblich war, Myron des hl. Demetrios zu verwenden. Der Vorwurf des Patriarchen Kallistos führte aber einige moderne Forscher zur falschen Annahme, dass dieses Myron von Demetrios-Reliquien, die sich in der bulgarischen Hauptstadt befanden, abgesondert wurde⁷⁰. Man sollte eher davon ausgehen, dass heiliges Myron aus Thessaloniki auch in andere Kirchen- und Machtzentren außerhalb der von Byzantinern kontrollierten Gebiete gebracht wurde, wo die hohen Kleriker es beim Zelebrieren von sakramentalen Feiern verwendeten. Wegen der großen Popularität des hl. Demetrios und der Tradition seiner Verehrung in Bulgarien könnte man sogar annehmen, dass bulgarische Herrscher im späten 13. und 14. Jahrhundert eben mit Demetrios-Myron bei ihrer Krönung gesalbt wurden. Einer davon könnte Ivan II. Asen gewesen sein, bei dem ein solcher Akt mit den Symbolen seiner sonstigen Herrschaftslegitimation, die er größtenteils von seinem Rivalen Theodoros I. Komnenos Dukas übernommen hatte, in einem guten Einklang stehen würde⁷¹.

Fazit

Der Kult des hl. Demetrios hat im mittelalterlichen Bulgarien eine sehr prominente Rolle gespielt. Seine ursprünglich rein religiöse Ausrichtung entwickelte sich im Laufe des Mittelalters und nahm unter gewissen Umständen andere, nicht nur religiöse, sondern auch politische Züge an. Als wichtige Faktoren für seine Entstehung und ursprüngliche Verbreitung unter den Südslawen erwiesen sich einerseits die geographische Nähe von Thessaloniki zu Gebieten, wo eine slawische Bevölkerung seit etwa dem 7. Jahrhundert ansässig war, andererseits die aktive Missions- und Schriftentätigkeit der aus dieser Stadt stammenden Brüder Konstantin-Kyrillos und Methodios

61 Die Anwesenheit bulgarischer Händler anlässlich der Demetrien ist z. B. im sog. Timarion belegt. Pseudo-Luciano, Timarion 53. 118. Zu den Demetriosfeiern und dem Thessaloniker Jahresmarkt in der zweiten Oktoberhälfte siehe Bauer, Demetrios 399-404. – Russell, St. Demetrios 83-109. – Vryonis, Panëgyris 202-204.

62 Diese sakrale Handlung wird wahrscheinlich erst im Kaiserreich von Nikaia ins byzantinische Krönungszeremoniell eingeführt, obwohl sie im Westen viel früher bekannt war. Siehe dazu Ostrogorsky, Zur Kaisersalbung 246-256.

63 In einer Briefkorrespondenz zwischen Demetrios Chomatenos und dem byzantinischen Patriarchen Germanos II. wird dem Erzbischof von Ohrid (gemeint ist ja Chomatenos) vorgeworfen, dass er kein Recht hatte, Theodoros mit Demetrios-Myron zu salben und ihn überhaupt zum Kaiser zu krönen. Siehe dazu Prinzing, A quasi patriarch 175. – Prinzing: Demetrios Chomatenos, Ponemata diaphora Nr. 113-114.

64 Vgl. Gjuzelev, Papstvoto. – Hofmeister, Heilige Öle 179.

65 Die ganze bekannte Briefkorrespondenz findet man in Papa Innocentius III, Epistola, Briefe Nr. 14, 327-329; 15, 329-334; 17, 337; 21, 342; 19, 339; 33, 361. Eine kritische Edition der genannten Briefe gibt es auch von Hageneder: Innocenz III, Register.

66 Vgl. Hageneder: Innocenz III, 7 Nr. 2, S. 6-8.

67 Das bulgarische Patriarchat in Tärnovo wurde von Nikaia anerkannt. Siehe dazu Gjuzelev, Papstvoto 147-149.

68 Vgl. Patriarch Kallistos, Antwort (264) 576-577. Edition der altbulgarischen Übersetzung dieses Briefes bei Kenanov, Patriarch Kallistos, Poslanie 102.

69 Zum hl. Barbaros und seiner Verehrung in mittelalterlichem Bulgarien siehe Ivanova, Varvar Miritočec 40-60.

70 D. Polyvianni, Cult of Saints 405.

71 So könnte man vielleicht auch die symbolische Darstellung der Krönung Ivans II. Asen durch Demetrios auf Münzen des bulgarischen Herrschers interpretieren.

sowie die Entstehung der literarischen Schule in Ochrid unter ihrem Schüler Klemens im späten 9. Jahrhundert.

Die Verehrung des hl. Demetrios beschränkte sich bis zum 12. Jahrhundert eher auf die westlichen bulgarischen Territorien. Dies änderte sich jedoch mit seiner politischen Instrumentalisierung durch die ersten Herrscher des im späten 12. Jahrhundert neugegründeten bulgarischen Staates. Die propagierte Rolle des Demetrios als Beschützer der frühen Aseniden sorgte offensichtlich für ein immer tieferes Eindringen seines Kultes nicht nur in den offiziellen Sakral- und Staatsbereich, sondern auch für eine weite Verbreitung auf einer religiösen Ebene, die eher mit dem breiten Volksglauben zusammenhing. Diese religiöse Frömmigkeit, die unter anderem Ausdruck in der Pilgeraktivität nach Thessaloniki fand, kann weniger durch schriftliche Quellen als mehr durch

archäologische Funde am Beispiel der Koutrouvia belegt werden. Dies erlaubt uns festzustellen, dass das alte Pilgerziel Thessaloniki dank seiner kirchenpolitischen und handelswirtschaftlichen Bedeutung auf dem Balkan in spätbyzantinischer Zeit eine erneute Blüte erfuhr und dass ein gewisser Teil der auswertigen Pilger in dieser Zeit aus dem Zweiten Bulgarischen Reich kam.

Durch ein weiteres und vertieftes Erforschen der Herstellung, Verbreitung und Funktion der Demetrios-Eulogien vom späten 12. bis zum frühen 15. Jahrhundert kann man also nicht nur die zuletzt genannten religiösen und politischen Zusammenhänge in einem breiteren geographischen Kontext bezeugen, sondern auch neue übergreifende kulturhistorische Erkenntnisse hinsichtlich der Verehrung dieses ökumenischen Heiligen gewinnen⁷².

Bibliographie

Quellen

Apokryphe Vita: Eine apokryphe Lebensbeschreibung des heil. Megalomartyr Demetrius (nach einer Handschrift der Karlowitzer Bibliothek). Hrsg. von K. Radčenko. Archiv für Slavische Philologie 32, 1911, 388-399.

Demetrios Chomatenos, Ponemata diaphora: Demetrii Chomateni Ponemata diaphora. Hrsg. von G. Prinzing. CFHB 38 (Berlin 2002).

Dimităr Kantakuzin, Pochvalno slovo: Стара българска литература 2. Hrsg. von L. Graševa u. a. (Sofia 1982) 241-247.

Innocenz III, Register: Die Register Innocenz' III. 7. Pontifikatsjahr, 1204/1205. Hrsg. von O. Hageneder (Wien 1997).

Kliment Ochridski, Pochvala: Климент Охридски – Избрани съчинения 1. Hrsg. von B. Angelov u. a. (Sofia 1970).

Niketas Choniates, Geschichte: Abenteuer auf dem Kaiserthron: die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos

(1180-1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Hrsg. von F. Gabler. Byzantinische Geschichtsschreiber 8 (Graz 1958).

Nik. Chon. hist.: Nicetae Choniatae historia. Hrsg. von J. L. van Dieten. CFHB 11,1 (Berlin 1975).

Papa Innocentius III, Epistola: Латински извори за българската история = Fontes latini historiae Bulgariae 3. Hrsg. von I. Dujčev u. a. (Sofia 1965).

Patriarch Kallistos, Poslanie: Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски. Hrsg. von D. Kenanov (Veliko Tărново 2010) 99-103.

Patriarch Kallistos, Antwort (264): Registrum Patriarchatus Constantinopolitani 3. Hrsg. J. Koder u. a. CFHB 19, 3 (Wien 2001) 561-579.

Pseudo-Luciano, Timarion: Pseudo-Luciano, Timarione: testo critico, introduzione, traduzione, commentario e lessico. Hrsg. von R. Roberto. Byzantina et neo-hellenica Neapolitana 2 (Napoli 1974).

Literatur

Andreev, Srednovekovna Bălgarija: J. Andreev, Кой кой е в средновековна България (Sofia 1999).

Bakirtzis, Ampullae: Ch. Bakirtzis, Byzantine Ampullae from Thessaloniki. In: R. Ousterhout, The Blessings of Pilgrimage (Chicago 1990) 140-149.

Bakirtzis, Kutrubia: Ch. Bakirtzis, Κουτρούβια μύρου απο τη Θεσσαλονίκη. JÖB 32, 1982, 523-528.

Pilgrimage: Ch. Bakirtzis, Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios. DOP 56, 2002, 175-192.

Bauer, Demetrios: F. A. Bauer, Eine Stadt und ihr Patron: Thessaloniki und der Heilige Demetrios (Regensburg 2013).

Božilov, Obščestvo: I. Božilov, Българското общество през 14 в. – Структура и просопография (Sofia 2014).

Homo viator: I. Božilov, Homo viator в средновековна България. In: Пътванията в Средновековна България: Материали от първата национална конференция «Пътуване към България. Пътванията в средновековна България и съвременният туризъм», Шумен, 8.-11.05.2008 г. (Veliko Tărново 2009) 29-37.

⁷² Im Zusammenhang mit der Rolle des hl. Demetrios in den byzantinisch-slavischen Beziehungen wird er von D. Obolensky zutreffend als ökumenisch bezeichnet. Vgl. Obolensky, Cult of St. Demetrios 22.

- Božilov/Kožucharov, Literatura: I. Božilov / St. Kožucharov, Българската литература и книжнина през XIII век (Sofia 1987).
- Brüggemann, Staatswerdung Bulgariens: T. Brüggemann, Die Staatswerdung Bulgariens zwischen Rom und Byzanz: Migration, Christianisierung und Ethnogenese auf der Balkanhalbinsel (6.-11. Jh. n. Chr.). In: Sven Conrad u. a. (Hrsg.), Pontos Euxinos: Beiträge zur Archäologie und Geschichte des antiken Schwarzmeer- und Balkanraumes. Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes (Langenweißbach 2006) 461-472.
- Buckton, Treasures: D. Buckton (Hrsg.), Byzantium: Treasures of Byzantine art and culture from British collections (London 1994).
- Dimova, Cărkvite v Bălgarija: V. Dimova, Църквите в България през XIII-XIV век (Sofia 2008).
- Dobyčina, Divine Sanction: A. Dobyčina, A »Divine Sanction« on the Revolt: The Cult of St. Demetrius of Thessalonica and the Uprising of Peter and Asen (1185-1186). *Studia Ceranea* 2, 2012, 113-126.
- Novaja Fessalonika: A. Dobyčina, Търново как »новая Фессалоника«: святость солунской базилики в »молитвенном доме« великомученика Димитрия Солунского. *Palaeobulgarica* 35/4, 2011, 24-40.
- Dočev, Katalog: K. Dočev, Каталог на българските средновековни монети XIII-XIV век. Типове, варианти, цени (Veliko Tărnovo 2009).
- Dujčev, Sveti Dimităr: I. Dujčev, Възстанието на Асеневици и култът към свети Димитър Солунски. In: Проучвания върху българското средновековие. *Sbornik na bălgarskata akademija na naukite* 41,1 (Sofia 1945) 44-51.
- Aufstand: I. Dujčev, Der Aufstand von 1185 und die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates (Sofia 1985).
- Erdeljan, Slavia Orthodoxa: J. Erdeljan, New Jerusalem as New Constantinople? Reflections on the Reasons and Principles of Translatio Constantinopoleos in Slavia Orthodoxa. *DeltChrA* 32, 2011, 11-18.
- Trnovo: J. Erdeljan, Трново. Принципи и средства конструисања сакралне топографије средњовековне бугарске престонице (Trnovo. Principles and Means of Constructing the Sacral Topography of a Medieval Bulgarian Capital). *ZRVI* 47, 2010, 199-214.
- Gandev, Das bulgarische Volk: Ch. Gandev, Das bulgarische Volk im 15. Jahrhundert: demographische und ethnographische Charakteristik (Sofia 1987).
- Gjuzelev, Christianity: V. Gjuzelev, The Adoption of Christianity in Bulgaria. In: V. Gjuzelev (Hrsg.), *Medieval Bulgaria, Byzantine Empire, Black Sea, Venice, Genoa. Centre Culturel du Monde Byzantin* 1 (Villach 1988) 115-204.
- Papstvoto: V. Gjuzelev, Папството и българите през средновековието (Plovdiv 2009).
- Györfly, Szávaszentdemeter: G. Györfly, Das Güterverzeichnis des griechischen Klosters zu Szávaszentdemeter aus dem 12. Jahrhundert. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 5, 1959, 9-74.
- Hofmeister, Heilige Öle: Ph. Hofmeister, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche: eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung (Würzburg 1948).
- Iliev, Kliment Ochridski: I. Iliev, Св. Климент Охридски: Живот и дело (Plovdiv 2010).
- Ivanova, BHBS: K. Ivanova, Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica (Sofia 2008).
- Varvar Miritočes: K. Ivanova, Житието на Варвар Мироточец Пелагонийски (Битолски). *Palaeobulgarica* 24/2, 2000, 40-60.
- Ivanova/Turilov, Dimitrij Solunskij: Православная энциклопедия 15 (2007) 155-195 с.в. Димитрий Солунский (A. Ivanova / A. Turilov). – wwwpravenc.ru/text/178231.html (1.9.2017).
- Kat. Carnuntum 2014 310 Nr. 674 (A. Pülz): A. Pülz u. a. (Hrsg.), AD 313 – Von Carnuntum zum Christentum. Katalog der Ausstellung im Museum Carnuntinum anlässlich 1700 Jahre Vereinbarung von Mailand (2014).
- Lapina, St. Demetrius: E. Lapina, St. Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders. *Medieval and Renaissance Studies* 40/2, 2009, 93-112.
- Menebisoglou, Hagion Myron: P. Menebisoglou, Μελέτηματα περί ἁγίου Μύρου (Athēna 1999).
- Morrison, Coinage and Money: C. Morrison, The Emperor, the Saint, and the City: Coinage and Money in Thessalonike from the Thirteenth to the Fifteenth Century. *DOP* 57, 2003, 173-203.
- Mušmov, Monetite: N. Mušmov, Монетите и печатите на българските царе (Sofia 1924).
- Moutsopoulos, Basilikē: N. Moutsopoulos, Η βασιλική του Αγίου Αχιλλείου στην Πρέσπα 2 (Thessalonikē 1989).
- Nikolova, Cărkvi: V. Nikolova, Православните Църкви през българското средновековие IX-XIV в. (Sofia 2002).
- Ustrojstvo: V. Nikolova, Устройство и управление на Българската православна църква, IX-XIV век (Sofia 1997).
- Poklonničestvo: V. Nikolova, Данни за поклонничество и неговите прояви в средновековна България. In: Тангра: Сборник в чест на 70 годишнината на акад. В. Гюзелев (Sofia 2006) 791-811.
- Obolensky, Cult of St. Demetrius: D. Obolensky, The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations. *Balkan Studies* 15,1, 1974, 3-22.
- Ostrogorsky, Zur Kaisersalbung: G. Ostrogorsky, Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4, Heft 2/3, 1955, 246-256. [= H. Hunger (Hrsg.), *Das byzantinische Herrscherbild. Wege der Forschung* 341 (Darmstadt 1975) 94-108].
- Paskaleva, Edna chipoteza: K. Paskaleva, Какво е открил Исаак II Ангел в Търново (една хипотеза). In: V. Gjuzelev (Hrsg.), *Vizantija – Balkanite – Evropa. Studia Balcanica* 25 (Sofia 2006) 634-647.
- Podskalsky, Theologische Literatur: G. Podskalsky, Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459 (München 2000).
- Polyvianni, Cult of Saints: D. Polyvianni, The Cult of Saints in the Political Ideology of the Bulgarian Empire. In: M. Derwich / M. Dmitriev (Hrsg.), *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne: approche comparative. Opera ad historiam monasticam spectantia. Series 1, Colloquia* 3 (Wroclaw 1999) 401-416.
- Prinzing, A quasi patriarch: G. Prinzing, A quasi patriarch in the state of Epirus: The autocephalous archbishop of »Boulgaria« (Ohrid) Demetrios Chomatenos. *ZRVI* 41, 2004, 165-181.
- Demetrios-Kirche: G. Prinzing, Demetrios-Kirche und Aseniden-Aufstand. Zur chronologischen Präzisierung der Frühphase des Aseniden-Aufstandes. *ZRVI* 38, 1999/2000, 257-265.

- Rakova, Sveti mošti: S. Rakova, Траектории на движение на светите мощи и поклонничеството на Балканите през XIII век. *Bulgaria Mediaevalis* 6, 2015, 371-379.
- Ritter, Rebellion: M. Ritter, Die vlacho-bulgarische Rebellion und die Versuche ihrer Niederschlagung durch Kaiser Isaakios II. (1185-1195). *Byzslav* 71, 2013, 162-210.
- Russell, St. Demetrius: E. Russell, St. Demetrius of Thessalonica: Cult and Devotion in the Middle Ages (Oxford 2010).
- Schreiner, Demetrios: P. Schreiner, Der thronende Demetrios. Ikonographie und politische Bedeutung eines Siegels Ivan Asens II. *Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstitutes in Österreich* 7, 1986, 71-81.
- Skedros, Saint Demetrios: J. C. Skedros, Saint Demetrios of Thessaloniki: civic patron and divine protector 4th-7th centuries (Harrisburg 1999).
- Soustal, Hl. Demetrios: P. Soustal, Der heilige Demetrios. In: J. Bahlcke / S. Rohdewald / T. Wunsch (Hrsg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa: Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff* (Berlin 2013) 451-458.
- Stankova, Kult i chimnografija: R. Stankova, Култ и химнография. Служби за местни южнославянски и балкански светци в ръкописи от XIII-XV в. (Sofia 2012).
- Kanon: R. Stankova, Службата за св. Димитър Солунски с канон от Георги Скилица в южнославянски преписи от XIV-XV в. *Archeografski prilozi* 31-32, 2009-2010, 345-371.
- Stepanenko, O kul'te sv. Dmitrija: V. Stepanenko, О култе св. Дмитрия Солунского на Руси и в Болгарии в конце XII-первой половине XIII в. (по данным нумизматики и сфрагистики). *Problemy istorii Rossii* 5, 2003, 80-86.
- Syon, Souvenirs: D. Syon, Souvenirs from the Holy Land: A Crusader Workshop of Lead Ampullae from Acre. In: S. Rosenberg (Hrsg.), *Knights of the Holy Land. The Crusader Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem 1999) 111-115.
- Tăpkova-Zaimova, Le culte de saint Démétrius: V. Tăpkova-Zaimova, Le culte de saint Démétrius à Byzance et aux Balkans (Problèmes d'histoire et de culture). In: V. Gjuzelev (Hrsg.), *Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkanhalbinsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter: 2. internationales Symposium, Haskovo (Bulgarien)*, 10.-13. Juni 1986. *Miscellanea bulgarica* 5 (Wien 1987) 139-146.
- Les textes démetriens: V. Tăpkova-Zaimova, Le culte de saint Démétrius et les textes démetriens. *Bulgaria Mediaevalis* 6, 2015, 41-45.
- Slova za Sv. Dimităr: V. Tăpkova-Zaimova, Свети-Климентовите слова за св. Димитър и византийската книжовна традиция. *Kirilo-Methodievski studii* 13, 2000, 145-151.
- Kultăt na Sv. Dimităr: V. Tăpkova-Zaimova, Култът на Св. Димитър Солунски и някои въпроси, свързани с византийското културно влияние в балканските и славянските страни. In: N. Todorov u. a. (Red.), *Проблеми на балканската история и култура = Problemes de l'histoire et de la culture Balkaniques*. *Studia Balcanica* 14 (Sofia 1979) 5-19.
- Saint Démétrius: V. Tăpkova-Zaimova, Les légendes de Saint Démétrius dans les textes byzantins et slaves. In: *Славянские культуры и Балканы 1 = Les cultures slaves et les Balkans* 1 (Sofia 1978) 161-169.
- Totev, Relikviarij: K. Totev, Реликвиарий Св. Димитрия из региона Велико Търново. *ADSV* 39, 2009, 314-326.
- Thessalonican Eulogia: K. Totev, Thessalonican Eulogia found in Bulgaria. Lead Ampules, Enkolpia and Icons from the 12th-15th Centuries (Veliko Tărnovo 2011).
- Totev/Pletnjov, Christian relics: K. Totev / V. Pletnjov: Византийско изкуство. Християнски реликви от Варненско XI-XIV век = Byzantine art. Christian relics from Varna region 11th-14th centuries (Varna 2011).
- Vaklinova: Časti ot ikona: M. Vaklinova, По повод на части от икона от Велико Търново. In: V. Velkov u. a. (Hrsg.), *Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов* (Sofia 1994) 201-209.
- Vikan, Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art. *Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications* 5 (Washington, D.C. 2010).
- Vryonis, Panēgyris: S. Vryonis, The Panēgyris of the Byzantine Saint: A Study in the Nature of a Medieval Institutions, Its Origins and Fate. In: *Byzantine Institutions, Society and Culture, 1: The Imperial Institution and Society*. *Hellenism: Ancient, Mediaeval, Modern* 14 (New York 1997) 251-292.
- Walter, Warrior Saints: Ch. Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition (Aldershot 2003).
- Zaleskaja, Ampul-evlogij: V. Zaleskaja, Група свинцовых ампул-евлогий из Фессалоник. *Sovetskaja Archeologija* 3, 1980, 263-269.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die Verehrung des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich anhand archäologischer Funde

Der Kult des hl. Demetrios von Thessaloniki hat im mittelalterlichen Bulgarien nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht eine sehr prominente Rolle gespielt. Der vorliegende Artikel soll die Entwicklung dieses Heiligenkultes im genannten zeitlichen und geographischen Raum näher beleuchten. Hierzu wird zunächst ein knapper historischer Überblick unter Berücksichtigung der schriftlichen, meistens

hagiographischen Quellen gegeben werden, bevor im zweiten Schritt der sich etablierende Kult anhand von archäologischen Funden und explizit am Beispiel von sogenannten Demetrios-Ampullen in seiner im Alltag gelebten Form untersucht und veranschaulicht wird. Auf diese Weise soll es dem Leser gelingen, die Entwicklung, Verbreitung und überhaupt das Gesamtbild des Demetrios-Kultes im spätmittelalterlichen Bulgarien besser zu verstehen und ihn sogar in manchen Hinsichten neu zu interpretieren.

The Veneration of St Demetrios of Thessaloniki in the Second Bulgarian Empire on the Basis of Archaeological Finds

The cult of St Demetrios of Thessaloniki played a very prominent role in medieval Bulgaria, not only in religious but also in political terms. The purpose of this article is to shed more light on the development of this cult of the saint within the temporal range and geographic area mentioned above. To this end, a concise historical overview will be provided, taking into account the written, mostly hagiographic sources; in a second step, on the basis of archaeological finds and specifically the so-called Demetrios ampullae, the establishment of the cult in its everyday practise will be examined and illustrated. In this way, it should be possible for the reader to better understand the development, dissemination and especially the general view of the Demetrios cult in late medieval Bulgaria, and even, in some aspects, to reinterpret it.

La vénération de saint Dimitrios de Thessalonique sous le second Empire bulgare à la lumière des artefacts

Le culte de saint Dimitrios de Thessalonique a joué un rôle très important dans la Bulgarie médiévale non seulement en ce qui concerne la religion, mais aussi la politique. Cet article veut éclairer l'évolution du culte de ce saint durant la période et dans l'espace mentionnés. A cet effet, nous donnerons tout d'abord un aperçu historique en tenant compte des écrits, pour la plupart des sources hagiographiques; puis, nous examinerons et illustrerons à travers les artefacts et, plus en détail à l'exemple des ampoules de Dimitrios, le quotidien de ce culte en train de s'implanter. Le lecteur devrait ainsi être capable de mieux saisir le développement, la diffusion et le culte de Dimitrios en général vers la fin du Moyen Age en Bulgarie, et, à certains égards, même de l'interpréter d'une autre façon.

Pilgrimage and Relics in the Byzantine-Arab Borderland: the Hala Sultan Tekke in Cyprus

The surviving buildings of the Hala Sultan Tekke complex, which is situated on the western shore of the Salt Lake (Al-yki) near the modern city of Larnaca, owe their existence to Ottoman officials, dervishes, and donors of pious foundations flourishing in the second half of the eighteenth and the early 19th century¹. The visitor's eye is first caught by an inscription (fig. 1) placed above the pointed arch of the doorway leading to the garden of the Sufi lodge. The text refers to extensive refurbishments sponsored by the governor of Cyprus and is dated to the year 1228/1813². The mosque's fountain or *şadırvan* (fig. 2) is slightly older (1796-1797), whereas the mosque consisting of a single-domed prayer hall, a narrow three-arched portico, and a minaret seems to have been completed a few years later (1816-1817)³. The site's centerpiece is a tomb situated southeast of the mosque's kībla wall (fig. 3). In its present form, the building consists of a domed square embellished by four small semi-domes in each corner. The sarcophagus of Hala Sultan, the holy woman venerated on this site, is placed in its center between four slender columns. According to an inscription placed above the doorway, this *türbe* was built at the behest of Sheikh Hasan, the Sufi lodge's warden, in the year 1174/1760⁴. These and other architectural features bear witness to the fact that Hala Sultan Tekke loomed large in the worship practices of late Ottoman Cyprus.

Up to the present day it is one of the major Muslim pilgrimage sites in the region and popular belief ranges it next to the holy places of Islam in Mecca and Medina⁵. According to Sheikh Hasan's inscription this is due to the woman's kinship with the Prophet Muhammad: »His Excellency, the Sultan of exalted rank, the best of women, the rising of the son of miracle-working, that is Umm Harām, since she is the milk-aunt of the prophet of the most noble ones«⁶. We are dealing with a highly revered female person, who belongs to the circle of Muhammad's closest companions and is connected

with the traditions concerning the first arrival of Muslims in Cyprus in the mid-7th century⁷.

In what follows I shall discuss the emergence of the veneration of Hala Sultan/Umm Harām in Cyprus against the background of the creation of holy shrines, pilgrimage sites, and worship practices in early Islam. More specifically, it should be demonstrated why, when, and under what circumstances a female companion of the Prophet and her tomb became a focal point for religious and political claims in the Byzantine-Muslim borderlands. Given that the site in question is closely linked with early Muslim elites and their expansionist ambitions, it is important to ask how the complex in question is related to other places of Muslim veneration that resulted from the contact with or transformation of Christian traditions and worship practices. This, in turn, leads us to a better understanding of the religious and ideological bearing Umm Harām's tomb and other comparable sites may have had in Byzantine-Arab contact and conflict zones.

The earliest surviving accounts on the death of Umm Harām, the daughter of Milhān, are transmitted by al-Wāqidi, a leading expert of law and the early Islamic historical tradition from Medina, who worked as judge in Abbasid Baghdad and died there in 822⁸. The material gathered by al-Wāqidi came down to us in the late 9th-century »Book about the Conquests of the Lands« by al-Balādhurī (d. ca. 892), who arranged and probably abridged all available reports about the Muslim conquest, administration, taxation, and legal status of Cyprus in a separate chapter of his work⁹. There is also a brief note on the first Muslim attack on Cyprus and Umm Harām's death on the island in the chronicle by Khalīfa b. Khayyāt, the oldest extant work providing a complete survey of early Islamic history, which was composed in Baṣra before 854, the year of the author's death¹⁰. Extensive references to Cyprus can also be found in a treatise on finance and taxation entitled *Kitāb al-amwāl* by Abū 'Ubayd al-Qāsim

1 For history of the Ottoman site, which is mentioned for the first time in Ottoman law court registers in the late 1650s, see Bağışkan, *Monuments* 54-58. – For early modern descriptions of this site and their interpretation, see Papalexandrou, *Hala Sultan Tekke* 51-81.

2 For the text of the inscription along with an English translation, see Bağışkan, *Monuments* 59.

3 Bağışkan, *Monuments* 56-57 and 66 (for the fountain's inscription).

4 Bağışkan, *Monuments* 56.

5 Bağışkan, *Monuments* 66-68.

6 Bağışkan, *Monuments* 61-62: *Hazret-i Sultân-ı 'âlî mertebeye hayru n-nisâ, matla'-i mihr-i kerâmet, ya'nî Umm Harâm çun ridâan Hala'didir Resûlü Ekremîn.*

7 For a summary of Muslim traditions concerning Umm Harām, see Cobham, *Umm Harām* 81-101. – Cobham, *Excerpta Cypria* 374-377, who translates a brief Ottoman account written by Sheikh Ibrāhīm, son of Sheikh Muṣṭafā. – For the early Arab raids and the early Arabic presence in Cyprus, see Christides, *Image* 11-38, 61-63. – Metcalf, *Cyprus* 395-423.

8 For this person, see Halm, *al-Wāqidi*.

9 Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* 152-158 (the chapter bears the title *amr Qubrus*, »the case of Cyprus«). – For the author, see Becker/Rosenthal, *al-Balādhurī*. – For the details of these reports and their transmitters, see Beihammer, *Naval Campaigns* 47-68. – Keskh, *Depiction* 25-38.

10 Khalīfa b. Khayyāt, *Tārīkh* 116. – For the author and his work, see Zakkar, *Khalīfa b. Khayyāt*.



Fig. 1 The inscription above the doorway arch leading into the Sufi lodge. – (Photo A. Beihammer).

b. Sallām, a specialist of Islamic law, who was judge in the Cilician city of Tarsus in the years 807-825 and died in 838¹¹. Tarsus' vicinity to Cyprus may have arisen the author's interest in the island and allowed him access to information on the legal status of its inhabitants. Accordingly, he copied a collection of opinions expressed by contemporary experts on how Muslim authorities would react appropriately to a breach of the treaty, which regulated the relations between the people of Cyprus and the Islamic state¹². Most probably due to the author's predominant interest in legal matters, however, there is no mention of Umm Harām. It becomes clear thus that reports about Muslim rights and claims regarding Cyprus and its inhabitants were widely circulating between the cities of the Byzantine-Muslim borderland and the urban centers of the Muslim central lands already in the early 9th century. The governorship of 'Abd al-Malik b. Sālih (d. 811/12), a cousin of the first two Abbasid caliphs, who during the 790s led a number of military campaigns against Byzantine territory at the behest of Caliph Hārūn al-Rashīd (786-809), forms an irrefutable terminus ad quem for the crystallization of opinions defining the legal relations between Cyprus and the caliphate¹³.

According to the aforementioned set of reports and traditions, Caliph 'Uthmān was highly reluctant to give Mu'āwiya, the governor of Syria, permission to mount a naval attack on Cyprus. His predecessor 'Umar had rebuffed all requests

of this kind. As had been pointed out in the careful analysis by Khaled Keshk, the various versions of this permission story reflect negative attitudes prevailing among many representatives of the early historiographical tradition towards Mu'āwiya, the founder of the Umayyad dynasty, who should not be extolled too much for his military skills and feats of war, on the one hand, and Caliph 'Uthmān, who was generally accused of a whole series of unlawful decisions contravening the exemplary conduct of the Prophet and his first caliph Abū Bakr¹⁴. As will be shown below, the introduction of Umm Harām as the person who stands for the compromise between the supporters and the opponents of Muslim naval expeditions lies at the heart of the glorification and veneration of this female companion in the early Muslim tradition.

The caliph, the relevant reports go on, gave in provided that the commanders take their wives with them. When the Arab fleet in the spring of 28 a. h. (25 September 648-13 September 649) set forth from Acre in Palestine, just as Fākhita bint Qarāza traveled along with her husband Mu'āwiya, Umm Harām bint Milhān al-Anṣāriyya accompanied her husband 'Ubāda b. al-Sāmit, one of the Prophet's companions, who served as commander in Syria and Egypt¹⁵. During the operations of the Muslim troops on the island, the mule on which Umm Harām was riding stumbled. Hence, the noble woman fell, broke her neck, and was buried near the spot of her fatal accident. The place where she was interred came to be

11 For the author and his work, see Gottschalk, Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām.
 12 Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl 213 no. 337; 236-237 no. 407: Mu'āwiya's attack on Cyprus along with a list of participants, 264-268 no. 469-476: the opinions of seven experts, which Abū 'Ubayd found in letters preserved in the administrative office of the governor of the frontier regions [al-thughūr], 'Abd al-Malik b. Šālih.

13 For this person, see Zetterstéén, 'Abd al-Malik b. Šālih.
 14 Keshk, Depiction 27-25.
 15 For 'Ubāda b. al-Sāmit, see Kennedy, Conquests 150-152. – For the conquest of and early Muslim rule in Egypt, see Kennedy, Egypt 62-85. – Sijpesteijn, Arab Conquest 437-459.

Fig. 2 Mosque and şadırvan of the Hala Sultan Tekke complex. – (Photo A. Beihammer).



known as *qabr al-mar'at al-şāliha*, »the tomb of the righteous woman«¹⁶.

There is no piece of information in the Muslim sources indicating that the said tomb was situated on the site of the Ottoman Hala Sultan Tekke. Yet other sources bear witness to the fact that the memory and veneration of Umm Harām constituted a long-standing local tradition that persisted not only in the so-called condominium period but also through times of Byzantine and Frankish rule on the island up to the 13th century at least. Constantine Porphyrogenetos' treatise *Peri thematon* defines the island of Cyprus with its thirteen cities according to old Roman tradition as a consular province and counts it as the fifteenth theme in the East. After enumerating pieces of information related to the island's mythology and ancient history up to Roman times, the author remarks: »While the Roman arms rusted due to negligence, the Saracens took hold of the island during the reign of Heraclius. Aboubacharos, whose daughter's tomb can be seen on the island, was the first to cross over to it and took hold of it«¹⁷. Neither chronologically nor with respect to the mentioned leader's identity this statement is accurate, although it was otherwise well known in Byzantium that the commander of the first Muslim naval expedition was Mu'āwiya¹⁸. Accordingly, the identity of the Muslim woman venerated in Cyprus is likewise distorted. Yet it is

still remarkable that a woman's tomb, which was closely related to the first arrival of the Muslim Arabs on Cyprus, is mentioned in a 10th-century Byzantine treatise among the island's most outstanding characteristics and historical details, which the author expected to be of interest for his readership. Most intriguingly, we are dealing with one of the very few instances in which Muslim worship practices on Byzantine soil have become part of the Byzantine elite's collective memory. More than two centuries later, the *Kitāb al-ishārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt* by 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī (d. 1215) again refers to the tomb of Umm Harām as a center of worship and pilgrimage site¹⁹, something that indicates that even after the restoration of Byzantine rule over the island by Emperor Nikephoros II in 965 the veneration of the Muslim holy woman did not fall in oblivion or was impeded by the Byzantine authorities. We have no further information about the status of this site, but it may well be that it functioned like the mosque in Constantinople or other sites of Muslim worship in Byzantine territories, which enjoyed the protection of the Fatimid caliphate of Cairo or other Muslim rulers in the framework of mutual treaties. The safety of the Orthodox (= Melkite) Christians living in Syria and Egypt and the imperial protection of churches and pilgrimage sites in Palestine required a careful policy of mutual respect and tolerance.

16 Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* 152-154: »When the first raid on Cyprus took place, Umm Harām bint Milhān embarked on the ship along with her husband 'Ubāda b. al-Sāmit. When they arrived in Cyprus, she disembarked from the ship and she was offered a mule in order to mount it. Then it stumbled and killed her«.

17 Constantine Porphyrogenetos, *Peri thematon* 15, in: Nerantzi-Varmazi, *Σύνταγμα* 53 no. 44.

18 Const. Porph. de adm. imp. 20, in: Nerantzi-Varmazi, *Syntagma* 53 no. 46.1: Τούτου στρατηγὸς χρηματίζει Μαυίας ὁ παραλύσας τὸν Κολοσσὸν Ῥόδου καὶ πορθήσας Κύπρον τὴν νῆσον καὶ πάσας τὰς πόλεις αὐτῆς.

19 Alī b. Abī Bakr al-Harawī, *Kitāb al-Ishārāt* 144-145: »Cyprus also contains the tomb (*qabr*) of Umm Harām, daughter of Milhān, sister of Umm Sulaym, may God be pleased with them both«.



Fig. 3 Umm Ḥarām’s tomb situated at the southeast side of the *kībla* wall. – (Photo A. Beihammer).

But let us turn to the first emergence and the religious and ideological implications of the worship practices around Umm Ḥarām’s tomb. With her fatal accident, the island, which in the collective memory of the young Islamic community formed the first target of Muslim naval expeditions, acquired its first martyr. There are three aspects, which are especially noteworthy from a methodological point of view: (1) The early Muslim tradition included Cyprus into the regions related to the memories of the early conquests (*futūh*). (2) The woman’s tomb quickly gained significance as a sacred site of remembrance and veneration, as is attested by the reports of al-Wāqidi and other authors. (3) Umm Ḥarām’s personal links with Muhammad associated the island of Cyprus with the memories of the birth of Islam and the Prophet’s deeds and sayings.

These features make plain that we are dealing with memorial practices that were consciously created and promoted by the religious and military elites of the early Muslim caliphate. Even if we accept the tales about Umm Ḥarām’s premature

death during the first Arab campaign as historical fact, it is still very unlikely that the woman’s grave excelled as an object of veneration right from the onset. In 649 Muslim-Arab rule in Syria, Mesopotamia, and Egypt was still in a very rudimentary and inchoate stage. To judge from the evidence provided by urban centers, such as Jerusalem and Damascus, the erection of large congregational mosques and other places of worship, which gave rise to the crystallization of a clearly defined Muslim identity in the conquered regions, hardly began before the late 7th century, when the Umayyad Caliph ‘Abd al-Malik asserted his rule against his rivals in the second civil war. Most monuments of this kind even date some decades later to the reign of his son al-Walid I (705-715)²⁰. It is also important to note that it was during ‘Abd al-Malik’s reign in 686 that the caliphate’s political influence in Cyprus was legally corroborated by a peace treaty concluded with the Byzantine imperial government²¹. It is reasonable to assume that from that time Muslim authorities had an increased need for substantiating their claims to Cyprus on religious grounds.

20 For the Dome of the Rock erected in 691/692, see Grabar, *Qubbat al-ṣakhrā’*. – For the congregational mosque of Damascus, which was erected on the site

of a shared sanctuary encompassing the church of St John the Baptist and a Muslim prayer section, see Flood, *Great Mosque* 1-8.

21 Dölger/Müller, *Regesten* no. 253a [257]

Unfortunately, no source explicitly refers to the ideological and political backdrop of Umm Harām's veneration in Cyprus. Yet the detailed accounts transmitted by Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām and al-Balādhurī about legal and institutional matters concerning the status of Cyprus and similar cases in other parts of the Byzantine-Arab frontier indicate that members of the Umayyad elite harnessed the memory of an early Muslim martyr to bolster expansionist ambitions (futūh) and to counter voices of internal opposition to these plans²². The aforementioned legal opinions articulated by prominent traditionists and jurists (fuqahā') of the early Abbasid period give us precious insights into the concepts and arguments, which early Islamic legal thought used to define the Muslim state's relations with a group of people living in the Byzantine-Muslim borderland. It is also important to note that the specialists in question lived in different regions of the Muslim world and represented a variety of legal traditions: al-Layth b. Sa'd (d. 791) was based in Egypt; Sufyān b. 'Uyayna (d. 811) and Mālik b. Anas (d. 795) were closely related to the Holy Places of Islam in the Arabian Peninsula, Mecca and Medina respectively; Mūsā b. A'yūn (d. 793/794) resided in Harrān; Ismā'il b. 'Ayyāsh (d. 798/799) was Syrian; Yahyā b. Hamza (d. 799) was judge in Damascus; Abū Ishāq al-Fazārī (d. 804) and Makhlad b. Husayn from Basra (d. 806/807) were based in al-Maṣṣīṣa/Mopsuesteia and thus were involved in the administrative and political matters of the frontier zone in nearby Cilicia²³. They agreed that Cyprus lay between the people of Islam and the Romans (bayna ahl al-islām wa-l-Rūm), paid taxes to the Muslims on account of the peace treaty with Mu'āwiya, but at the same time also to the Romans, and thus had to be regarded as dhimma, i. e., »protected subject«, to both sides²⁴. The majority of the jurists advised the Abbasid governor to respect the treaty with the Cypriots and not immediately to proceed to punitive measures, for it was only some of the island's inhabitants who perpetrated the violation of the treaty and it would be unjust to punish the entire population for the crime of a small section²⁵. This cautious attitude on the part of the Abbasid Empire's leading legal specialists clearly indicates that many of the decision makers in Baghdad were fully aware of the island's precarious position as an exposed outpost of Muslim presence in the maritime region between the shores of Cilicia and the Syrian littoral. The maintenance of the existing balance of power in this section of the Byzantine-Muslim frontier zone must have been an issue of primary importance for the

smooth functioning of the local administrative and military structures, as well as the commercial activities between Byzantine and Muslim regions.

Yet a substantial part of the early tradition about naval activities refers to negative attitudes of the early Muslim elite, as is clearly reflected in Caliph 'Umar's refusal. Hence, there was a need to enhance the idea of Muslim presence on Cyprus ideologically. Umm Harām's memory enabled the early transmitters to present Mu'āwiya's naval campaigns against the island as being in accordance with the Prophet's spiritual legacy and political aims. All views opposing the maintenance of Muslim influence on the island were to be dismissed as contravening God's plan. A careful reading of the available accounts reveals various points of friction with respect to the early caliphate's attitudes towards naval operations and a full integration of Cyprus into the Muslim realm. Once that Caliph 'Umar, who was generally accepted as an indisputable authority for all kinds of exemplary decisions and behavioral patterns, was opposed to the idea of ghazw al-bahr, i. e., »maritime raids«²⁶, only a dictum attributable to the Prophet himself could overrule this position.

As an outstanding female figure from among the ansār, i. e., the earliest supporters of Muhammad after his emigration to Medina, Umm Harām was in a position to serve as a highly revered witness of conquest intentions in the early Muslim community. She was the motherly aunt of Anas b. Mālik, a personal servant of Muammad in numerous battles and public acts, and accompanied her husband 'Ubāda b. al-Sāmit on his campaigns in Syria until they settled in Mu'āwiya's new residence city of Damascus²⁷. Accordingly, various chains of transmitters evoke Umm Harām as witness for the Prophet's explicit approval of naval campaigns: »The first soldiers of my community who will carry out a raid on sea are highly regarded«²⁸. Other versions place even more emphasis on Muslim jihad concepts: »I admire the people of my community who travel on sea, for it is an enemy, and thus they make efforts on the path [of Allah]«²⁹. »I saw people of my community traveling on sea. The likes of these people are like the kings ruling over the nation«³⁰. Furthermore, the Muslim tradition starkly underlined Umm Harām's high degree of familiarity with the Prophet. Because of their links of kinship, Muhammad used to take a nap laying his head in her lap while she was delousing him. On one of these occasions, he predicted the Muslim sea raid, stating that she would be among these warriors³¹.

22 Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl 264-268 (no. 469-476). – al-Balādhurī, Futūh al-buldān 155-158.

23 For these jurists, see Merad, al-Layth b. Sa'd, Spector, Sufyān b. 'Uyayna, Schacht, Mālik b. Anas. – Ibn Sa'd, al-Ṭabaqāt al-kubrā 7, 225 (no. 3955) (Mūsā b. A'yūn). 219 (no. 3906) (Yahyā b. Hamza). 227 (no. 3976) (Abū Ishāq al-Fazārī). 227 (no. 3978) (Makhlad b. Husayn).

24 Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl 264 no. 469.

25 Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl 268 no. 476.

26 al-Balādhurī, Futūh al-buldān 152: »The Muslims did not travel on the sea of the Romans before that (first raid against Cyprus), for Mu'āwiya asked 'Umar for his permission to undertake a raid on sea but he gave no permission«.

27 Ibn 'Asākir, Tārikh Madīnat Dimashq 70, 209.

28 Ibn 'Asākir, Tārikh Madīnat Dimashq 70, 210: *awwal jaysh min ummatī yaghzūna l-bahr qad ūjibu*.

29 Ibn 'Asākir, Tārikh Madīnat Dimashq 70, 213: *'ujibtu li-nās min ummatī yarkabūna hādihā l-bahr, wa-huwa l-'adūw, yujāhidūna fi l-sabil*.

30 Ibn 'Asākir, Tārikh Madīnat Dimashq 70, 214: *ra'aytu nāsan min ummatī yarkabūna l-bahr mithluhum ka-mithli mulūk 'alā l-usra*.

31 Ibn 'Asākir, Tārikh Madīnat Dimashq 70, 215.

Despite some remarkable achievements in the years following the first attack on Cyprus, the deployment of the early Arab fleet was by no means an unquestionable success story. The most serious setback in Mu'āwīya's reign was the defeat of the Muslim ships attacking the sea walls of Constantinople, which according to recent findings has to be dated to the years 667-668³². The fortifications of the imperial city, unfavorable climatic conditions, the Greek fire, other military disadvantages, and an overall lack of experience were factors determining the limits of Muslim naval warfare against the Byzantine Empire. Moreover, constructing and maintaining large numbers of combat vessels was a huge burden for the state treasury³³. A Byzantine counter-offensive backed by fresh naval contingents from Sicily in the years between 672 and 678 caused even more damage to the Arab side and changed the previous balance of power in the Eastern Mediterranean³⁴. After 678 the caliphate for the first time was forced to conclude a disadvantageous peace treaty with the Byzantine Empire, stipulating the payment of huge sums of tribute to Constantinople³⁵. This event, too, may have purveyed another argument supporting the reduction of the caliphate's naval forces and the restriction of raids to the borderland of Asia Minor.

In Cyprus the situation of the Arabs soon deteriorated. After the second incursion of 33 a. h. (2 August 653-21 July 654), Mu'āwīya reportedly established a garrison of 12000 soldiers, who were all enrolled in the *dīwān* and thus were entitled to receive regular payments from the caliph's treasury. Later the caliph transferred settlers from Ba'labakk to Cyprus and erected a *madīna*, i. e., a sort of garrison town, and mosques³⁶. A flourishing Muslim community supported by stipends from Damascus and at least a part of the tribute of 7200 dinars paid by the local inhabitants was in the offing³⁷. Mu'āwīya's son and successor Yazīd I (680-683), however,

suspended these payments and ordered the settlement in Cyprus to be destroyed³⁸. No source explains the reasons for this sudden change of policy. The only incentive mentioned in one report is bribery³⁹, but again without illuminating the background of these schemes. Irrespective of the underlying motives, it is evident that there were political and financial interests rejecting plans of direct Muslim control over Cyprus. It becomes understandable, therefore, why the Prophet's statements in favor of naval raids and Umm Harām's authority became so important a tool for the groups supporting opposite views. Despite all predicaments, it is worth abiding by Mu'āwīya's goals regarding the islands and coastal areas in the Eastern Mediterranean, for his objectives were in tune with God's will. There is reason to believe that it was as a result of these events that political forces in the caliphate began to foster the veneration of Umm Harām and established a site commemorating her martyrdom. This assumption is further supported by a number of simultaneous developments in both the Muslim central lands and the Byzantine-Muslim contact zone.

The correlation between jihad and the creation of new pilgrimage sites was a widespread phenomenon in early Islam. Tombs of Muslim chiefs of the conquest period and prominent *sahāba* members can be found in all major centers of Egypt and Syria⁴⁰. As time went by, however, these places quickly became integral parts of the Muslim world and lost their immediate relevance to the conquests. We have to look at contested border zones lying at the crossroads between Byzantium and Islam in order to detect parallels with Umm Harām in Cyprus. The most striking example of a showcase saint, who gave his life for Muslim jihad, is Abū Ayyūb al-Ansārī, who was buried outside the walls of Constantinople⁴¹. Most remarkably, Abū Ayyūb also appears on the list of companions participating in the first naval raid on Cyprus⁴². Hence, there is a direct link between him and Umm Harām.

32 Haldon, Byzantium 63-64 and now Jankowiak, First Arab Siege 237-320, who on the basis of an extensive analysis of all available sources makes very plausible that the siege has to be dated to the time span between the fall of 667 and perhaps June 668 rather than the four-year period 674-678, which has become commonly accepted textbook knowledge.

33 Christides, Arab-Byzantine Struggle 87-103, esp. 87-90 (who argues that the Greek fire as an effective weapon in the wars against the Arabs has been overestimated and ascribes the reasons for the Arab failure mainly to a lack of experience and the Byzantines' brave resistance). For the financial burden of fleet expeditions, see Beihammer, Zypern 51.

34 Jankowiak, First Arab Siege 266-289. 316-317.

35 Dölger/Müller, Regesten no. 239 (diplomatic contacts between Mu'āwīya and Emperor Constantine IV and conclusion of a peace treaty). no. 253 (renewal of the existing treaty with caliph 'Abd al-Malik).

36 Al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān 153. – Christides, Image 29-30. – For details concerning the second Arab attack on Cyprus, which seems to have mainly affected the cities of Salamis-Constantia, Lapithos, and Paphos, see Christides, Image 21-28. On the basis of inscriptions and archaeological evidence, the Arab garrison town is usually located in Paphos (Christides, Image 30), yet none of these pieces of evidence can be dated to 7th century and the written sources provide no further information about the location of the Arab *madīna*.

37 For the total amount of polltax paid by the Cypriots, see Al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān 153. – Browning, Kypros kai Arabes 250.

38 al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān 153-154.

39 al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān 153: *balaghanā anna Yazīd b. Mu'āwīya rushiya mālan 'azīman* (»we were informed that Yazīd b. Mu'āwīya was bribed with a lot of money«). – Christides, Image 30-31 points to the overall instability of the caliphate under Yazīd's reign due to the second *fitna* or civil war. This partly

explains the caliph's bad reputation in the early historiographical tradition, presenting him prone to all kinds of abuse and corruption. Given that a similar measure was applied to the Arab garrison of Rhodes, we may assume that the withdrawal of garrisons from the islands south of the Byzantine coastland of Asia Minor has to do with the shift of power after the failure of the siege of Constantinople and the strengthening of the Byzantine fleet in the region of Caria and Lycia.

40 For tombs of Companions of the Prophet in Syria, see Talmon-Heller, Graves 604-611. – On holy places in general, see Kister, Sanctity 18-65. – On Muslim legal opinions on funerary architecture, see Leisten, Orthodoxy and Exegesis 12-22.

41 Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq 26, 33-65 no. 1876. – For a summary and brief analysis of the main characteristics of this account, see Khalek, Dreams of Hagia Sophia 134-136.

42 Al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān 154 gives a list of high-ranking companions, who had distinguished themselves already in the Prophet's lifetime and latter on excelled as military commanders in the conquest period and transmitters of ḥadīths: 1) Abū Ayyūb Khālid b. Zayd b. Kulayb al-Ansārī; 2) Abū l-Dardā' (Keshk, Depiction 36 no. 63); 3) Abū Dharr al-Ghifārī; 4) 'Ubāda b. al-Sāmit (Keshk, Depiction 36 no. 64); 5) Faḍāla b. 'Ubayd al-Ansārī (Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq 48, 290-307 [no. 5605]); 6) 'Umayr b. Sa'd b. 'Ubayd al-Ansārī; 7) Wāthila b. al-Asqa' al-Kinānī (Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq 62, 343-366 [no. 7945]. – Keshk, Depiction 36, n. 66); 8) 'Abd Allāh b. Bishr al-Māzinī (Keshk, Depiction 36, n. 68); 9) Shaddād b. Aws b. Thābit, who was the son of the brother of Hassān b. Thābit (Keshk, Depiction 36, n. 65); 10) al-Miqdād (Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq 60, 143-183 [no. 7618]); 11) Ka'b al-Habr b. Mātī' (Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq 50, 151-176 no. 5817); 12) Jubayr b. Nufayr al-Ḥaḍramī.

Abū Ayyūb al-Anṣārī was a very important figure among the Prophet's early companions in the newly founded community of Medina and the subsequent period of Muslim expansion. His house was the first to be chosen by Muhammad as accommodation after his arrival in Medina⁴³. Thereafter he is constantly mentioned in the lists of eyewitnesses attending crucial battles and other turning points in Muhammad's lifetime and appears as authority for numerous sayings of the Prophet⁴⁴. During the conquests and the first civil strife, Abū Ayyūb is said to have participated in the campaign to Egypt and to have sided with Caliph 'Alī in the battle of Nahrawān against his Khārijite enemies⁴⁵. He then settled in Damascus, apparently as a highly revered member of the early Muslim elite, closely affiliated with the Umayyad caliphate. High aged, he participated in the campaign of Yazīd b. Mu'āwiya against Constantinople⁴⁶. His death before the land walls of the imperial city was the starting point of Abu Ayyūb's »sanctification« as a perennial symbol of Muslim ambitions to incorporate the center of the Christian Roman Empire into the Abode of Islam. In the surviving reports collected by the 12th-century Damascene author Ibn 'Asākir this process evolved in three steps. On being deadly wounded, he allegedly expressed the wish to be buried as close as possible to the city walls⁴⁷. At first the Byzantines threatened the Muslims to destroy their martyr's tomb but refrained from doing so in fear of Muslim reprisals against Christian churches in Muslim territories. Subsequently, the Byzantines adopted Abu Ayyūb's veneration, erecting a white-colored domed building (qubba baydā') over his grave⁴⁸. Muslim collective memory, thus, perceived the tomb of the Prophet's companion as a common place of worship, which linked Muslim claims to Constantinople with Christian desires to appeal to the protection of a saintly figure. Reportedly, the Byzantines in times of drought used to pray for rain at Abu Ayyūb's tomb⁴⁹. Eventually, a champion of early Islam acquired qualities of a miracle worker in the manner of a Byzantine saint and appears as a jointly venerated mediator between Islam and Christendom.

The parallels with Umm Harām's tomb and veneration in Cyprus are quite obvious and there is reason to assume that Abu Ayyūb's memory in Constantinople may have served as a model for the creation of Umm Harām's worship on the

island. In both cases we are dealing with Muslim saintly figures venerated in a crucial contact and conflict zone between Islam and Christianity. Both persons belong to the circle of the Prophet's companions in Medina and were involved in the expansion of Islam. In both cases, the protagonists' Muslim identity merged with their surrounding Christian environment.

The latter aspect has to be viewed in the context of a broader development in the creation of the Arab-Muslim Empire, namely the emergence of a sacred topography in the newly conquered regions of Syria⁵⁰. In the course of this process, the holy places of the monotheistic religions received a Muslim interpretation and urban centers, which loomed large in the new political and administrative system, were associated with the Muslim version of heilsgeschichte and the early days of Islam. Muslim jurists were reluctant in adding other sites of veneration to the holy places of Mecca and Medina⁵¹. Nevertheless, political exigencies, popular beliefs, and well-established local traditions quickly gave rise to the emergence of sacred areas at first at biblical sites in Palestine, such as Jerusalem and al-Ramla, and later in centers of political significance, which possessed long-standing traditions of local cults based on relics and the memory of saints and prophets or gained sacredness through tombs of renowned companions of the Prophet and/or commanders in the Islamic conquests⁵². It suffices here to recall some crucial mechanisms, which help us better understand the development of the veneration centered around Umm Harām's tomb.

A telling example is the city of Damascus, where the Christian Cathedral Church of Saint John the Baptist was replaced by the Umayyad Mosque erected by Caliph al-Walīd I (705-715) while John the Baptist was integrated into Muslim practices of worship⁵³. This case reveals an interesting mixture of religious strategies, which, on the one hand, established close bonds between the entire complex's Christian past and Muslim present and, on the other, placed emphasis on the theological and ideological rupture with Christian tenets. The baptism of Christ in the Jordan River and the feast of Epiphany are especially strong manifestations of Trinitarian concepts⁵⁴. John the Baptist's transformation into a Muslim prophet, therefore, starkly underlined the idea of Muslim superiority.

43 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 42-43. – Khalek, *Dreams of Hagia Sophia* 134.

44 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 39, 42.

45 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 42.

46 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 36, 38-39, 40, 42, 60-63. The dates given in the Muslim tradition are 50 a. h. (29 January 670-17 January 671) (ibidem 16, 36), 51 a. h. (18 January 671-7 January 672) (ibidem 16, 40), and mostly 52 a. h. (8 January 672-26 December 672) (ibidem 16, 38, 39, 42, 63). For the siege of Constantinople, see also Theoph. Conf. chron. 353-354 (Mango/Scott, *Theophanes Confessor 493-494*), where the beginning of the siege is dated to the year 6165 a. m. = 672/673. This date would approximately concur with the year 52 of the Muslim tradition. Other reports date the Yazīd's expedition to 55 a. h. (6 December 674-24 November 675): Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 60. The siege is usually dated to the years 674-678, but the available information is rather terse. A certain terminus ante quem is the year 678, in which Byzantium and the Muslim caliphate concluded a peace treaty (Dölger/Müller, *Regesten* no. 239). For an extensive discussion of the entire

body of Muslim sources in correlation with other historiographical traditions, see now Jankowiak, *First Arab Siege* 262-276.

47 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 60: »Abū Ayyūb al-Anṣārī, while participating in the siege of Constantinople, ordered to be interred beside the walls of the city. We brought him close to them and interred him beneath our feet«.

48 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 61-62.

49 Ibn 'Asākir, *Tārikh Madīnat Dimashq* 16, 61.

50 For numerous examples for the sanctification of important mosques, holy sites, and urban centers in Syria and Palestine, see Kister, *Sanctity* 21-30. – For growing interest in ancient tombs, sacred sites and relics and the promotion of worship practices related to them, see Talmon-Heller, *Graves* 604-613.

51 Kister, *Sanctity* 18-19.

52 Kister, *Sanctity* 19-24. – Talmon-Heller, *Graves* 604-613.

53 For the erection of the Umayyad Damascus, see Flood, *Great Mosque* 1-8, 184-236. – For the veneration of John the Baptist in Damascus and his Muslim reinterpretation, see Khalek, *Damascus* 85-134.

54 Khalek, *Damascus* 99-108.

A Muslim legend about the miraculous discovery of John's skull and the erection of a new tomb, which came to serve as a Muslim site of veneration within the new mosque, brought the appropriation and re-interpretation of pre-existing Christian traditions to completion⁵⁵. Another important aspect is the fact that according to the Muslim tradition the Byzantine imperial government under Emperor Justinian II significantly contributed to the erection of the new mosque by sending craftsmen, mosaic stones, and money⁵⁶. Art historians have adduced convincing arguments that the surviving parts of the original mosaic decoration actually evince Byzantine influence⁵⁷. It is more difficult to decide whether these elements are to be attributed to local workers trained in Byzantine traditions or to foreign workers imported from the Byzantine capital⁵⁸. Be that as it may, the evidence provided by written sources shows that the Umayyad caliphate sought to extoll its architectural and ideological efforts by establishing links with the court of Constantinople. Universal ambitions and the caliphate's claim to be the heir of the Roman Empire are possible motives lying behind these narratives.

In the case of Umm Harām, we may assume that similar concepts were at work, though on a much smaller scale. Umm Harām's burial place was by no means invented out of thin air. The Salt Lake, on the shores of which the righteous lady was interred, is situated in a multilayered sacred area demarcated by the nearby Mountain of the Cross (Stavrovouni) and the Church of St Lazarus⁵⁹. Both traditions were of supra-regional significance. The relic preserved in the monastery of Stavrovouni is closely linked with the legends of St Helena⁶⁰. The veneration of the True Cross gained special prominence in the time immediately preceding the Arab raids, when Emperor Heraclius in triumphal celebrations in both Jerusalem and Constantinople restored the relic, which had been removed by the Persians⁶¹. Knowledge about Heraclius' sojourn in Jerusalem is clearly reflected in accounts of the early Muslim tradition⁶². The veneration of St Lazarus in Cyprus is connected with the widespread belief that he was the first bishop of Kition. Byzantine chronicles ascribe the erection of a new church of St Lazarus to Emperor Leon VI and stress the active involvement of the Byzantine fleet in this building project⁶³. The strong presence of Byzantine

naval forces in and around Cyprus has most probably to be seen in connection with a significant rise of Arab expansionist activities in the Mediterranean at that time. The Aghlabids of North Africa stroke heavy blows against Byzantine positions in Southern Italy and Sicily culminating in the conquest of Taormina in 902. The involvement in these clashes of fleet contingents from Constantinople must have seriously drained the overall striking power of the imperial navy. Raids and conquests in the Aegean conducted by Arab emirs of Crete, Tarsus, and Syria, such as the conquests of Samos (892/893), and Lemnos (902/903) and the dreadful sack of Thessalonica (904) constituted an immediate threat to Byzantine maritime positions in the Eastern Mediterranean and may account for an increasing interest in the strategic advantages of Cyprus. The subsequent counter-attacks of Himerios, in which Cyprus was directly involved, bear witness to these constellations⁶⁴.

The region around the Salt Lake in Cyprus enjoyed an outstanding reputation for its sacredness and was a provincial center of imperial patronage, which in times of political and military challenges certainly gained in importance. The decision of Muslim authorities to establish Umm Harām's burial place in this area apparently resulted from the long-standing Christian worship practices centered in this specific part of the island. A region dedicated to the veneration of the True Cross and the memory of St Lazarus gained a Muslim dimension through the commemoration of a woman martyr, who gave her life in the context of the Muslims' first attempt to extend their faith and political authority over the maritime regions of the eastern borderlands. Just as in the case of Damascus, we are dealing with the transformation of local traditions related to the Christian belief in Incarnation and an outstanding saintly figure. Just as in the case of Constantinople, we are dealing with a person linked with early Muslim concepts of conquest and Holy War. We lack sources describing specific pilgrimage practices in the medieval ages. Yet, as has already been mentioned, the existence of Umm Harām's tomb is attested by written sources of different origin up to the 13th century, something that indicates a well-established and unbroken local cult and, to some extent, explains its successful revival in Ottoman times.

55 Kahlek, Damascus 108-134.

56 For a detailed analysis of the available source material and the views of modern scholars on the alleged or real Byzantine contribution to the Umayyad mosques in Medina and Damaskus, see Kaplony, Konstantinopel und Damaskus 167-191. – For the evidence provided by stylistic parallels between elements of the mosaic decoration in Damascus and other places, see Flood, Great Mosque 17-25.

57 Flood, Great Mosque 25-35 especially points to the motif of the pendant pearls, which appears in mosaics of Ravenna and Rome and is related to the iconography of the Heavenly Jerusalem and eschatological resonances in Byzantine imperial art. At the same time, jewels and pearls figure prominently in Qur'anic descriptions of the Paradise and thus have also a very strong Muslim point of reference.

58 Flood, Great Mosque 24-25.

59 Papalexandrou, Hala Sultan Tekke 251-281.

60 For the veneration of the St Helena and the Holy Cross in Cyprus, see Mitsides, Ekklesia tes Kyprou 112.

61 Drijvers, Heraclius 175-190.

62 For the image of Heraclius in the early Muslim tradition, see El Cheikh, Byzantium 34-54.

63 Theoph. Cont. 6.18, 364-365: ἔκτισεν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Λαζάρου ἐκκλησίαν τῶν λεγομένων Τόπων, καὶ μονὴν ἀνδρῶν εὐνοῦχων ἐν αὐτῇ κατεσκεύασεν· ἔνθα καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Λαζάρου σῶμα καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Μαγδαληνῆς ἀνακομίσας ἀπέθετο. Τοῦ δὲ στόλου ἐν τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν τοιούτων ἔργοις ἀσχολουμένου, [...] For the dating, imperial patronage, and architectural characteristics of the Church of St Lazarus in Larnaca, see Chotzakoglou, Byzantinē architektonikē 491-495.

64 For the Arab conquest of the last Byzantine strongholds on Sicily and Muslim maritime activities in the Aegean, see Vasilev, Byzance et les Arabes 2.1, 142-152, 157-181; Christides, Conquest of Crete 160-161; Malamut, Les îles 1, 82-84.

Bibliography

Sources

Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Kitāb al-amwāl: Kitāb al-amwāl ta'līf imam al-ḥadīth wa-l-fiqh wa-l-luḡha wa-l-adab Abī 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, 157-224 h./774-838 m., ed. M. 'Amāra (Beirut 1989).

'Alī b. Abī Bakr al-Harawī, Kitāb al-Ishārāt: A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage, 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-Ishārāt ilā Ma'rīfat al-Ziyārāt. Transl. J. W. Meri. Studies in Late Antiquity and Early Islam 19 (Princeton 2004).

al-Balādhurī, Futūḥ al-buldān: al-Imām Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī, Kitāb futūḥ al-buldān, Liber expugnationis regionum auctore Imāmo Ahmed ibn Jahja ibn Djābir al-Belādsori. Ed. M. J. de Goeje (Leiden 1866).

Ibn 'Asākir, Tārīkh Madīnat Dimashq: Tārīkh Madīnat Dimashq, ta'līf al-Imām al-'ālim al-āfi Abī l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. 'Abd Allāh al-Shāfi'ī al-ma'rūf b. Ibn 'Asākir 499 h.-571 h. Ed. by Muḥibb al-Dīn Abī Sa'īd 'Umar, 1-80 (Beirut 1995).

Ibn Sa'd, al-ṭabaqāt al-Kubrā: al-ṭabaqāt al-kubrā ta'līf Muḥammad b. Sa'd b. Munī' al-Zuhrī (tuwuffiya 230 h.), ṭab'a jadīda muāaa wa-munaqqaa ma'a tamām mā adara min al-ajzā' al-nāqia, ed. Riyā 'Abd Allāh 'Abd al-Hādī, 8 parts in 4 vols. (Beirut 1995).

Khalīfa b. Khayyāt, Tārīkh: Tārīkh Khalīfa b. Khayyāt al-'Uṣfurī tuwuffiya 240 h. – 854 m., ed. Suhayl Zakkār (Beirut 1994).

Nerantzi-Varmazi, Syntagma: V. Nerantzi-Varmazi, Σύνταγμα βυζαντινών πηγών Κυπριακής ιστορίας, 4ος – 15ος αιώνας. Πηγές και Μελέτες της Ιστορίας της Κύπρου 23 (Nicosia 1996).

Theoph. Conf. chron.: Theophanis Chronographia. Ed. C. de Boor (Leipzig 1883). Transl. C. Mango / R. Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 (Oxford 1997).

Theoph. Cont.: Theophanes Continuatus. Ed. I. Bekker. CSHB 45 (Bonnac 1838).

References

al-Hijji, Aspects of Arab Seafaring: Y. Y. al-Hijji et al., Aspects of Arab Seafaring: An Attempt to Fill the Gaps of Maritime History (Athens 2002).

Bağışkan, Monuments: T. Bağışkan, Ottoman, Islamic and Islamised Monuments in Cyprus, translated from the Turkish and the Ottoman by T. A. Sinclair (Nicosia 2009).

Becker/Rosenthal, al-Balādhurī: El² I (Leiden 1960) s. v. al-Balādhurī (C. H. Becker / F. Rosenthal).

Beihammer, Naval Campaigns: A. Beihammer, The First Naval Campaigns of the Arabs against Cyprus (649, 653): A Reexamination of the Oriental Source Material. Graeco-Arabica 9-10, 2004, 47-68.

Zypern: A. Beihammer, Zypern und die byzantinisch-arabische Seepolitik vom 8. bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts. In: al-Hijji, Aspects of Arab Seafaring 41-60.

Browning, Kypros kai Arabes: R. Browning, Η Κύπρος και οι Άραβες. In: Papadopoulos, Istoría tēs Kyprou 235-290.

Chotzakoglou, Byzantinē architektonikē: Ch. Chotzakoglou, Βυζαντινή αρχιτεκτονική και τέχνη στην Κύπρο. In: Papadopoulos, Istoría tēs Kyprou 465-758.

Christides, Conquest of Crete: V. Christides, The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824), a Turning Point in the Struggle Between Byzantium and Islam (Athens 1984).

Arab-Byzantine Struggle: V. Christides, Arab-Byzantine Struggle in the Sea: Naval Tactics (7th-11th C. A. D.): Theory and Practice. In: al-Hijji, Aspects of Arab Seafaring 87-103.

Image: V. Christides, The Image of Cyprus in the Arabic Sources. Kyriologikē bibliothēkē 15 (Nicosia 2006).

Cobham, Excerpta Cypria: C. D. Cobham, Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus (Cambridge 1908, Nachdr. Nicosia 1969).

Umm Ḥarām: C. D. Cobham, The Story of Umm Ḥarām. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1897, 81-101.

Dölger/Müller, Regesten: F. Dölger / A. E. Müller unter Mitarbeit von J. Preisler-Kapeller / A. Riehle, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453, 1, 1, Regesten 565-867 (München 2009).

Drijvers, Heraclius: J. W. Drijvers, Heraclius and the Restitutio Crucis: Notes on Symbolism and Ideology. In: G. J. Reinink / B. H. Stolte (eds), The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation. Groningen Studies in Cultural Change 2 (Leuven 2002) 175-190.

El Cheikh, Byzantium: N. M. El Cheikh, Byzantium Viewed by the Arabs. Harvard Middle Eastern Monographs 36 (Cambridge MA 2004).

Flood, Great Mosque: F. B. Flood, The Great Mosque of Damascus: Studies on the Making of an Umayyad Visual Culture. Islamic History and Civilization Texts and Studies 33 (Brill 2001).

Gottschalk, Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām: El² I (Leiden 1960) 157 s. v. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (H. L. Gottschalk).

Grabar, Qubbat al-ṣakhrā': El² V (Leiden 1986) 298-299 s. v. Qubbat al-ṣakhrā' (O. Grabar).

Haldon, Byzantium: J. F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture (Cambridge 1997).

Halm, al-Wāqidī: El² XI (Leiden 2002) s. v. al-Wāqidī (H. Halm).

Jankowiak, First Arab Siege: M. Jankowiak, The First Arab Siege of Constantinople. TM 17, 2013, 237-320.

Kaplony, Konstantinopel und Damaskus: A. Kaplony, Konstantinopel und Damaskus: Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639-750, Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie. Islamkundliche Untersuchungen 208 (Berlin 1996).

- Kennedy, Conquests: H. Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World we Live in* (London 2007).
- Egypt: H. Kennedy, *Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868*. In: C. F. Petry (ed.), *The Cambridge History of Egypt 1: Islamic Egypt 640-1517* (Cambridge 1998) 62-85.
- Keshk, Depiction: Khaled Mohammed Galal Mohammed Ali Keshk, *The Depiction of Mu'āwīya in the Early Islamic Sources* [unpub. Diss. Univ. Chicago 2002].
- Khalek, Damascus: N. Khalek, *Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam* (Oxford 2011).
- Dreams of Hagia Sophia: N. Khalek, *Dreams of Hagia Sophia: The Muslim Siege of Constantinople in 674 CE, Abū Ayyūb al-Anṣārī, and the Medieval Islamic Imagination*. In: A. Q. Ahmed / B. Sadeghi / M. Bonner (eds), *Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*. *Islamic History and Civilization* 83 (Leiden 2011) 131-146.
- Kister, Sanctity: M. Kister, *Sanctity, Joint and Divided: On Holy Places in the Islamic Tradition*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20, 1996, 18-65.
- Leisten, Orthodoxy and Exegesis: T. Leisten, *Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture*. *Muqarnas* 7, 1990, 12-22.
- Malamut, Les îles: E. Malamut, *Les îles de l'empire byzantine VIII^e-XII^e*, 1-2. *Byzantina Sorbonensia* 8 (Paris 1988).
- Merad, al-Layth b. Sa'd: EI² V (Leiden 1986) s.v. al-Layth b. Sa'd (A. Merad).
- Metcalf, Cyprus: M. Metcalf, *Byzantine Cyprus 491-1191. Texts and Studies in the History of Cyprus* 62 (Nicosia 2009).
- Mitsides, Ekklesiā tēs Kyprou: A. Mitsides, *Η εκκλησία της Κύπρου από τον δεύτερο μέχρι τον πέμπτο αιώνα*. In: Papadopoulos, *Istoria tēs Kyprou* 107-127.
- Papadopoulos, *Istoria tēs Kyprou*: Th. Papadopoulos (ed.), *Ιστορία της Κύπρου*, 3: *Βυζαντινή Κύπρος: Ιστοριογεωγραφική εισαγωγή, θεμελίωση της Κυπριακής εκκλησίας, πολιτικός θεσμός, το θέμα Κύπρου, αραβικά επιδρομαί, η Κύπρος υπό τους Κομνηνούς, παιδεία και γράμματα, τέχνη* (Lefkosia 2005).
- Papalexandrou, Hala Sultan Tekke: N. Papalexandrou, *Hala Sultan Tekke, Cyprus: An Elusive Landscape of Sacredness in a Liminal Context*. *Journal of Modern Greek Studies* 26, 2008, 251-281.
- Schacht, Mālik b. Anas: EI² VI (Leiden 1991) 262-265 s.v. Mālik b. Anas (J. Schacht).
- Sijpesteijn, Arab Conquest: P. M. Sijpesteijn, *The Arab Conquest of Egypt and the Beginning of Muslim Rule*. In: R. S. Bagnall (ed.), *Byzantine Egypt* (Cambridge 2007) 437-459.
- Spectorsky, Sufyān b. 'Uyayna: EI² IX (Leiden 1997) 772 s.v. Sufyān b. 'Uyayna (S. A. Spectorsky).
- Talmon-Heller, Graves: D. Talmon-Heller, *Graves, Relics and Sanctuaries: The Evolution of Syrian Sacred Topography (Eleventh-Thirteenth Centuries)*. *ARAM* 18-19, 2006-2007, 601-620.
- Vasiliev, Byzance et les Arabes: A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, 2: *Les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie Macédonienne (les empereurs Basile I, Léon le Sage et Constantin VII Porphyrogénète), première partie: les relations politiques de Byzance et des Arabes à l'époque de la dynastie macédonienne, première période de 867 à 959*, transl. M. Canard (Bruxelles 1968).
- Zakkar, Khalīfa b. Khayyāt: EI² III (Leiden 1971) 839-839 (S. Zakkar).
- Zetterstéen, 'Abd al-Malik b. Ṣāliḥ: EI² I (Leiden 1960) 77-78 s.v. 'Abd al-Malik b. Ṣāliḥ (K. V. Zetterstéen).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilgerfahrt und Reliquien im byzantinisch-arabischen Grenzgebiet: Die Hala Sultan Tekke in Zypern

Die Hala Sultan Tekke am Ufer des Salzsees nahe der modernen Stadt Larnaka ist der bedeutendste muslimische Pilgerort Zyperns von osmanischer Zeit an bis zum heutigen Tag. In der muslimischen Tradition wird Hala Sultan oder Umm Harām als eine Frau, die zum Kreis der engsten Vertrauten Mohammeds gehörte, sehr verehrt; sie ist mit der Ankunft der Muslime auf Zypern in der Mitte des 7. Jahrhunderts verbunden. Wenn auch die schriftliche oder archäologische Quellenlage sehr dünn ist, so kann man doch begründet annehmen, dass sich das Grab von Umm Harām im frühen 8. Jahrhundert zu einem Ort der Verehrung und geheiligtem Gedächtnisses entwickelte. Ich will in diesem Beitrag die Verehrung von Hala Sultan / Umm Harām in Zypern vor dem Hintergrund der Entstehung heiliger Schreine, Pilgerorte und Praktiken der Vereh-

rung im frühen Islam untersuchen. Ich will zeigen, wann und unter welchen Umständen eine weibliche Begleiterin des Propheten und ihr Grab zu einem Kristallisationspunkt religiöser und politischer Ansprüche an der Grenze von Byzanz und der muslimischen Welt werden konnte. Da der fragliche Ort eng mit den frühen muslimischen Eliten und ihren expansionistischen Ambitionen verbunden ist, ist es wichtig zu fragen, wie er sich zu den anderen Orten muslimischer Verehrung verhält, die im Kontakt mit oder in der Umformung von christlichen Traditionen und Verehrungspraktiken entstanden, wie etwa das Grab von Abu Ayyub al-Ansari in Konstantinopel und die Umayyaden-Moschee in Damaskus. Dies führt uns wiederum zu einem besseren Verständnis der religiösen und ideologischen Bedeutung des Grabes von Umm Harām und anderer vergleichbarer Orte, die es in den byzantinisch-arabischen Kontakt- bzw. Konfliktzonen gab.

Pilgrimage and Relics in the Byzantine-Arab Borderland: The Hala Sultan Tekke in Cyprus

The Hala Sultan Tekke at the shores of the Salt Lake near the modern city of Larnaca is the most important Muslim pilgrimage site on Cyprus from the Ottoman period down to the present day. In the Muslim tradition, Hala Sultan or Umm Harām is a highly revered woman belonging to the circle of Muhammad's closest companions and is connected with the first arrival of Muslims on Cyprus in the mid-7th century. Although the evidence provided by written or archaeological sources is extremely scarce there is reason to believe that the tomb of Umm Harām developed into a site of veneration and sacred memory in the early 8th century. In this paper I examine the veneration of Hala Sultan/Umm Harām in Cyprus against the background of the creation of holy shrines, pilgrimage sites, and worship practices in early Islam. I try to show why, when, and under what circumstances a female companion of the Prophet and her tomb became a focal point for religious and political claims in the Byzantine-Muslim borderlands. Given that the site in question is closely linked with early Muslim elites and their expansionist ambitions, it is important to ask how it is related to other places of Muslim veneration that resulted from the contact with or transformation of Christian traditions and worship practices, such as the tomb of Abu Ayyub al-Ansari in Constantinople and the Umayyad Mosque of Damascus. This, in turn, leads us to a better understanding of the religious and ideological bearing Umm Harām's tomb and other comparable sites may have had in Byzantine-Arab contact and conflict zones.

Le pèlerinage et les reliques aux confins arabo-byzantins: la Hala Sultan Tekke à Chypre

La Hala Sultan Tekke, sur la rive du Lac salé non loin de la ville moderne de Larnaca, est le site de pèlerinage musulman le plus important depuis la période ottomane. Dans la tradition musulmane, Hala Sultan, ou Umm Harām, est une femme fort vénérée qui comptait parmi les proches compagnons de Mohammed et qui est rattachée à l'arrivée des Musulmans à Chypre au milieu du 7^e siècle. Ne disposant certes que de très peu de sources écrites ou archéologiques, on peut cependant admettre que la tombe d'Umm Harām est devenue un lieu de vénération et de mémoire sacrée au début du 8^e siècle. Je vais examiner ici la vénération de Hala Sultan/Umm Harām à Chypre, dans le contexte de la naissance de lieux saints, de sites de pèlerinage et de pratiques d'adoration au début de l'islam. Je vais tenter de démontrer pourquoi, comment et dans quelles circonstances une femme de l'entourage du prophète, et sa tombe, sont devenues la cible de revendications religieuses et politiques aux frontières de Byzance et du monde musulman. Étant donné que ce site est étroitement lié aux premières élites musulmanes et leurs ambitions expansionnistes, il est important de s'interroger sur sa relation à d'autres lieux de vénération musulmans, nés du contact avec des ou de la transformation de traditions chrétiennes et de pratiques d'adoration, comme la tombe d'Abu Ayyub al-Ansari à Constantinople et la mosquée des Omeyyades à Damas. Et ceci nous permet alors de mieux saisir la portée religieuse et idéologique qu'ont pu avoir la tombe d'Umm Harām et d'autres sites comparables sur les relations entre Byzantins et Arabes et sur les zones de conflit.

Konstantinopel als Pilgerziel

Für Byzanz lassen sich grundsätzlich vier Kategorien von Pilgerheiligtümern oder Wallfahrtszentren unterscheiden: An erster Stelle steht das Heilige Land mit seinen zahlreichen Stätten, die an das Alte Testament und vor allem an das Wirken Jesu Christi erinnerten. Pilger, die hierher kamen, bereisten gewissermaßen die sakrale Topographie Palästinas anhand eines vorgegebenen, heilsgeschichtlichen Itinerars. Für das Heilige Land besitzen wir, beginnend mit dem 4. Jahrhundert, eine reiche Pilgerliteratur¹. An zweiter Stelle stehen die Orte, die an das Martyrium bestimmter Apostel gemahnten. Hier rangiert ganz oben Rom mit den vermeintlichen Gräbern der Apostelfürsten Petrus und Paulus, obwohl Petrus niemals in Rom war und beider Kult nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nachweisbar ist². Ohnehin hatte sich der Begriff des Märtyrers im Sinne von Blutzugehen erst nach dem Tod des Polykarp von Smyrna (157) herausgebildet³. Mit der reichsweiten Ausbreitung des Märtyrerkults erfreuten sich mehr und mehr auch ihre Grabstätten einer besonderen Verehrung⁴. Sie stellen die dritte Kategorie dar. Ihre Kultorte bildeten Kristallisationspunkte für die Ansiedlung von Pilgerzentren. Ein Beispiel unter mehreren ist hierfür das Menasheiligtum westlich von Alexandria. Hier entstand neben dem komplexen Heiligtum eine ganze Stadt, die der Unterbringung und Versorgung riesiger Pilgerscharen diente⁵. Eine weitere Form der Wallfahrt gründete sich auf das Wirken eines noch lebenden »heiligen Mannes«. Das bekannteste Pilgerzentrum dieser 4. Kategorie ist das des Säulenstehers Symeon des Älteren im nordsyrischen Telanissos (Qal'at Sim'ān). Nach Symeons Tod (459) wurde die Säule, auf der er 31 Jahre gelebt haben soll, zur eigentlichen Reliquie, um die Kaiser Zenon eine große Verehrungsstätte errichten ließ. Auch an diesem lange blühenden Wallfahrtsort entstand eine Stadt zur Versorgung der Pilger⁶.

Von diesen vier Kategorien unterscheidet sich nun grundsätzlich Konstantinopel. Die Hauptstadt des Byzantinischen Reichs war zwar stets ein Ziel für Reisende aus aller Herren Länder⁷, niemals aber ein Wallfahrtszentrum, obgleich ein Anziehungsort für Pilger. Sichere Nachrichten über die weltweite

Bekanntheit der in den Kirchen verwahrten Reliquienbestände werden allerdings erst seit dem 10. Jahrhundert fassbar. In der Kaiserstadt gab es jedoch weder eine Devotionalienindustrie, die Pilgerandenken (Eulogien) mit Darstellungen heiliger Stätten oder Personen vergleichbar den palästinischen Ampullen, den Menasfläschchen oder diversen Plaketten anfertigten⁸, noch spezielle Pilgerherbergen, obwohl in den Xenodochien der Klöster sicher auch Pilger Aufnahme finden konnten. Konstantinopel wartet zudem mit einer Reihe von Besonderheiten auf, die verdeutlichen, weshalb die Stadt sich erst allmählich zu einem Pilgerziel entwickeln konnte. Einige dieser Besonderheiten seien genannt:

1) Byzantion wurde erst spät christianisiert. Die Bischofsliste von Konstantinopel, die bis auf den Apostel Andreas zurückreicht, ist eine späte Fiktion⁹. Sie war darauf gerichtet, Konstantinopel nachträglich Apostolizität zu verleihen. Schließlich galt Andreas nach dem Johannesevangelium als der erstberufene Apostel. Tatsächlich amtierte der erste für Byzantion bezeugte Bischof Metrophanes von 306 bis 314 und unterstand obendrein als Suffragan dem Metropoliten von Herakleia-Perinthos¹⁰. Byzantion hatte damals nur eine einzige Kirche, die Vorläuferin der Hagia Eirene, die dem Ortsbischof diente. Eusebius' Behauptung, dass Konstantin seine Stadt mit zahlreichen Kirchen ausgeschmückt und dem »Gott der Märtyrer« geweiht habe¹¹, entspricht nicht den Tatsachen.

2) Im Unterschied zu vielen anderen Orten des römischen Imperiums konnte Byzantion nicht mit eigenen Märtyrern der Verfolgungszeit aufwarten. Mokios, Akakios und Lukillianos waren Fremdlinge. Sie wurden zwar vor der Stadtmauer von Byzantion getötet, erhielten aber erst im 4. Jahrhundert eigene Kirchen in Konstantinopel und damit Orte ihrer Verehrung¹².

3) Konstantinopel konnte Reliquien nur durch »fromme Diebstähle«, auf dem Wege von Translationen anderswo auf »wunderbare Weise« aufgetauchter Leiber oder durch inszenierte Inventionen erwerben. Konstantin der Große hatte sein Mausoleum den Aposteln geweiht. Gemäß dem Bericht, den

1 Wilkinson, Jerusalem pilgrims. – Donner, Pilgerfahrt.

2 Brown, The Cult of the Saints. Zu »Petrus und Paulus in Rom« siehe Zwielerin, Petrus und Paulus. – Barnes, Early Christian Hagiography 1-41.

3 Barnes, Early Christian Hagiography 12-15.

4 Maraval, Lieux saints.

5 Grossmann, Grufkirche. – Grossmann, Christliche Architektur 210-216. – Grossmann, Baptisterium.

6 Sodini/Biscop, Qal'at Sem'ān.

7 Ciggaar, Travellers.

8 Vikan, Pilgrimage Art.

9 Brandes, Apostel Andreas.

10 Winkelmann, Bischöfe.

11 Eus. vita Const. 3, 48, 1 (Bleckmann/Schneider 368-369).

12 Berger, Mokios.

Eusebius in seiner *Vita Constantini* von dem Grabbau und dessen innerer Ausstattung gibt, ließ der Kaiser dort einen Altar für die Feier des Gottesdienstes aufstellen und bestimmte den künftigen Platz für seinen Sarkophag, der an jeder Seite von sechs »Theken« für die Apostel umgeben sein sollte¹³. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um zwölf Grabaltäre, in denen vielleicht künftig zu erwerbende Reliquien der Apostel verwahrt werden sollten¹⁴. Vermutlich gelangten bereits 336 Reliquien des Apostels Andreas und des Evangelisten Lukas in das Apostoleion. 357 kamen die Gebeine des Pauloschülers Timotheos nach Konstantinopel. Sie alle wurden schließlich in der von Konstantios II. neben dem Mausoleum errichteten Kirche deponiert¹⁵. Weitere Translationen sind u. a. für 391 (erstes Prodomoshaupt¹⁶), 415 (Reliquien von Ioseph dem Sohn des Jakobos und von Zacharias, dem Vater des Ioannes Prodomos¹⁷), 438 (Ioannes Chrysostomos¹⁸) und für 439 (Reliquien des Protomärtyrers Stephanos¹⁹) bezeugt. Ioannes Chrysostomos war aufgrund seiner andauernden Konflikte mit Arkadios und insbesondere mit der Kaiserin Ailia Eudoxia im Jahre 405 seines Patriarchenamtes enthoben und in die Verbannung geschickt worden. Die Reliquien kamen 438 aus Komana Pontica / Kleinasien, wo Ioannes Chrysostomos 407 auf dem Rückweg aus der Verbannung verstorben war²⁰. Die feierliche Einholung seiner Gebeine war eine späte Anerkennung seines Märtyrertods, wodurch er den Rang eines Heiligen erlangte. Nachdem Kaiser Justinian I. die Apostelkirche von Grund auf erneuert hatte, erhielt Ioannes Chrysostomos seinen Platz links vom Altar²¹. Immerhin hatte Konstantinopel auch eigene Märtyrer zu bieten. 342 wurden hier die beiden Notarioi Markianos und Martyrios hingerichtet und erhielten am Ort ihres Grabs eine Kirche²². In etlichen Fällen musste man nachhelfen, um an Reliquien zu gelangen. So hatte die Augusta Pulcheria, die Schwester des Kaisers Theodosios II., großen Anteil an der »Entdeckung« der Gebeine der Vierzig Märtyrer von Sebaste²³.

4) Mit der Ausbildung des kirchlichen Festkalenders wurde es auch in Konstantinopel üblich, an bestimmten kirchlichen Feiertagen Prozessionen des Patriarchklerus und der Bevölkerung quer durch das Stadtgebiet zu veranstalten²⁴. Die kirchlichen Prozessionen waren mit Stationsfeiern meist am Konstantinsforum oder an einem unterwegs gelegenen Heiligtum und mit einem abschließenden Gottesdienst am jeweiligen Zielort verbunden. Außer den Heiligen wurden auch bestimmte Ereignisse wie Stadtbrände, Erdbeben oder

erfolgreich abgewehrte feindliche Angriffe am jeweiligen Gedächtnistag kommemoriert. Voll ausgebildet finden wir dieses System der Prozession und Stationsfeiern im 10. Jahrhundert²⁵. Unsere Hauptquelle hierfür ist neben dem Synaxar der Kirche von Konstantinopel²⁶ das Typikon, die gottesdienstliche Ordnung der Hagia Sophia²⁷. Das Synaxar erwähnt unter dem jeweiligen Tagesdatum die Namen der zu verehrenden Heiligen, den Anlass der Feier (Martyrium, Auffindung der Reliquien oder Translation der Gebeine), berichtet ihre Vita und Passio, und gibt häufig – wie das Typikon – den Ort an, wo die Synaxis, die gottesdienstliche Feier begangen wurde²⁸. Das Synaxar und das Typikon wurden unter Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos um die Mitte des 10. Jahrhunderts redigiert und dem aktuellen Kult angepasst²⁹. Allein für die unbeweglichen Feste verzeichnet das Typikon 68 Prozessionen, die sich unregelmäßig über das Jahr verteilten³⁰. An etlichen kirchlichen Hauptfesten fanden parallele Prozessionen statt, an denen Kaiser und Hof sowie die Korporationen der Bürgerschaft teilnahmen. Die entsprechenden Protokolle, die den genauen Ablauf regelten, sind im »Zeremonienbuch« Konstantins VII. Porphyrogennetos erfasst. So wurde, um nur ein Beispiel anzuführen, am zweiten Februar, dem Fest der Hypapante, eine kirchliche Prozession von der Großen Kirche über das Konstantinsforum zur Blachernenkirche veranstaltet³¹. Bereits am Vorabend hatten sich Kaiser und Hof zum Blachernenpalast begeben, am eigentlichen Festtag fanden dann der feierliche Empfang des Patriarchen vor der Kirche und die gemeinsame Feier der Liturgie statt³².

Genaugenommen handelte es sich bei den kirchlichen Prozessionen, die sich im Rahmen der vorgegebenen sakralen Topographie von Konstantinopel bewegten, um regelmäßige innerstädtische Wallfahrten. Sie waren darauf gerichtet, den beständigen Schutz Christi und der Theotokos für die Stadt und das fortwirkende Eintreten der Heiligen zugunsten ihrer Bewohner zu garantieren. Ob und wie an den aufgesuchten Orten die Reliquien der Heiligen verehrt wurden, erfahren wir jedoch aus den liturgischen Regelwerken nicht. Ich kenne nur wenige Beispiele aus anderen Quellen. So wurde dem »Zeremonienbuch« zufolge am 29. Juni, dem Gedenktag der Enthauptung des Ioannes Prodomos, sein Haupt in der Studiosbasilika rechts neben dem Bema ausgestellt und von den Kaisern verehrt³³.

Dieser Innenansicht von Konstantinopel ist nunmehr die Außenansicht gegenüberzustellen, das heißt, wie die Stadt,

13 Eus. vita Const. 4, 58-61, 4 (Bleckmann/Schneider 478-483).

14 Zu den verschiedenen Deutungsvorschlägen der »Theken« siehe die Literatur bei Asutay-Effenberger/Effenberger, Porphyrsarkophage 53 Anm. 220.

15 Burgess, Passio.

16 Chron. Pasch. 391 (Dindorf 564, 13-19).

17 Marcellinus Comes, Chronicon ad ann. 415 (Mommsen 72). – Chron. Pasch. 415 (Dindorf 572, 15-573, 2).

18 Sokr. hist. eccl. 7, 45, 2-4 (Hansen 392, 18-24).

19 Marcellinus Comes, Chronicon ad. ann. 439 (Mommsen 80). Siehe dazu Magdalino, Aristocratic oikoi 61-65.

20 Tiersch, Johannes Chrysostomos 379-380. 419-423.

21 Nikolaos Mesarites, Ekphrasis 38, 3 (Downey 914).

22 Sozom. hist. eccl. 4, 3, 1-3 (Hansen 2, 435-437).

23 Sozom. hist. eccl. 9, 2, 1-18 (Hansen 4, 1061-1067). – Chron. Pasch. 451 (Dindorf 590, 16-20) gibt 451 als Datum der Inventio an.

24 Mango, Triumphal Way. – Bauer, Urban Space. – Berger, Processions.

25 Baldovin, Urban Character 167-226.

26 Synaxarium eccl. Cpl.

27 Typicon de la Grande Église.

28 Vgl. den Beitrag Albrecht in diesem Band.

29 Luzzi, Synaxaria.

30 Baldovin, Urban Character 292-297, Appendix 8.

31 Typicon de la Grande Église 220-225.

32 De ceremoniis 1, 27 (Reiske 147-156).

33 De ceremoniis 2, 13 (Reiske 563, 11-12).

vor allem ihre Kirchen und die darin verwahrten Reliquien von fremden Besuchern wahrgenommen wurden. Dazu verhelfen die Berichte von namentlich bekannten und anonym gebliebenen Pilgern, von Reisenden, die keine Pilger waren, aber dennoch Reliquien erwähnt haben, ferner einige »Reliquienkataloge« sowie ein für Pilger angefertigtes Itinerar. Die meisten dieser Nachrichten hatte bereits der Comte Riant in seinem Werk *Exuviae sacrae Constantinopolitanae 1877/78* zusammengestellt³⁴. Alles in allem erhalten wir so Kataloge mit einer Vielzahl von Reliquien, die besonders seit in mittelbyzantinischer Zeit in Konstantinopel zu verehren waren. Diese Quellen sind für die Forschung unter drei Aspekten von Belang: 1) Was sagen sie über die Pilger und über ihren Umgang mit den aufgesuchten Reliquien aus? 2) Welche Erkenntnisse ergeben sich daraus für die sakrale Topographie und ebenso für die Reliquientopographie von Konstantinopel? 3) Welche Erkenntnisse lassen sich schließlich auch für die Kunstgeschichte gewinnen? Auf diese Fragen erhalten wir jedoch ganz unterschiedliche Antworten.

Den ältesten »Pilgerbericht« über Konstantinopel verdanken wir Egeria, die nach ihrer Rückreise aus dem Heiligen Land längere Zeit in der Kaiserstadt verweilte (wohl 384) und dort die Erinnerungen an ihre Reisen niederschrieb: »Als ich dort hin gekommen war, versäumte ich nicht, in jeder einzelnen Kirche und der Apostel(kirche) und auch an den einzelnen Märtyrergräbern, die dort sehr zahlreich sind, unserem Gott Jesus Dank zu sagen, weil er so gütig mit seiner Barmherzigkeit über mir gewacht hatte«³⁵. Hier fällt zunächst auf, dass Egeria in dieser kurzen Notiz zwar von vielen Märtyrergräbern spricht, aber keinen einzigen Heiligen bei Namen nennt und auch nichts über Reliquien verlauten lässt. Ebenso erfahren wir nicht, in welchen Kirchen außer der vorjustinianischen Apostelkirche sie verweilte. Auch die unter Konstantios II. errichtete Große Kirche wird erstaunlicherweise nicht erwähnt.

In der justinianischen Hagia Sophia befanden sich – allerdings erst seit der Zeit des Herakleios – Teile der Kreuzesreliquie sowie das Rohr mit dem Essigschwamm und die Lanze³⁶. Die älteste Nachricht über die öffentliche Verehrung der Kreuzesreliquie in Konstantinopel findet sich in dem Bericht des Adamnanus über die Pilgerfahrt des gallischen Bischofs Arkulf³⁷. Arkulf hatte nach seiner Rückkehr aus dem Heiligen Land um 680 auch Konstantinopel und die Hagia Sophia besucht und berichtete über die Kreuzesreliquie: »Im nördlichen Innenteil des Gebäudes zeigt man einen ziemlich großen und sehr schönen Schrein, in dem ein hölzernes Behältnis mit einem ebenfalls hölzernen Deckel aufbewahrt wird. Darin ist

das heilbringende Kreuzesholz«. An drei aufeinanderfolgenden Tagen der Karwoche wurde die Reliquie auf dem Altar ausgestellt. Am Gründonnerstag, dem Tag des letzten Abendmahls, verehrten und küssten Kaiser und Hof die Reliquie, am Karfreitag die Kaiserin, die vornehmen Damen und alle Frauen der Stadt, am Karsamstag schließlich der Patriarch und der gesamte Klerus. Darüber hinaus erfahren wir, dass von der Reliquie drei Teile vorhanden waren, »nämlich das Querholz und zwei durch einen langen Einschnitt voneinander getrennte gleiche Teile«, wobei die Hölzer Astknoten aufwiesen, denen ein lieblicher Duft entströmt sei. Arkulf selbst durfte die Kreuzesreliquie verehren und ebenfalls küssen. Er ist der erste namentlich bekannte Pilger, der Konstantinopel auch wegen einer konkreten Reliquie aufgesucht hat.

Bis zum 10. Jahrhundert waren in Konstantinopel die wichtigsten Christusreliquien – vor allem der Passion – versammelt. Sie wurden in der Pharoskirche, der Palastkapelle der byzantinischen Kaiser aufbewahrt³⁸. Besonders die Passionsreliquien begründeten seither den Ruf Konstantinopels als »Neues Jerusalem«³⁹. Die Kaiser waren exklusive Besitzer dieser Reliquienschatze, schon deswegen musste ihre Herrschaft in den Augen der christlichen Welt als auf besondere Weise durch Gott legitimiert erscheinen. Die Theotokoskirche beim Pharos ist zwar nicht erhalten, doch wissen wir aus einer Beschreibung des Nikoalos Mesarites, dass die Reliquien im südlichen Apsisnebenraum aufbewahrt wurden⁴⁰. Vor allem im 9. und 10. Jahrhundert setzte ein reger Zustrom an bedeutenden Reliquien ein. Nur einige Beispiele seien erwähnt: Im Jahre 847 oder 848 kam unter Michael III. und Patriarch Ignatios das Haupt des Ioannes Prodromos aus Emesa⁴¹. Unter Romanos II. Lakapenos und Konstantin VII. Porphyrogenetos gelangten 944 das Edessabild und der Brief, den Christus an Abgar geschrieben haben soll, nach Konstantinopel⁴². 956 wurde der Arm des Ioannes Prodromos in Antiochia gestohlen, nach Konstantinopel verbracht und Anfang 957 in der Pharoskirche deponiert⁴³.

Obwohl es in Konstantinopel stets von Fremden wimmelte, scheint erst relativ spät ein Bedürfnis entstanden zu sein, für Besucher bestimmte »Pilgerführer« anzufertigen. Das einzige Itinerar, das diesen Namen verdient, firmiert in der Forschung unter Bezeichnungen wie »Anonymus Mercati« oder »Englischer Pilger«. Es liegt im Oxforder Codex Ottobonianus 112 vor und bietet eine vollständige Fassung dessen, was im »Anonymus Mercati« nur in verkürzter Form überliefert ist⁴⁴. Der »Englische Pilger« ist aber tatsächlich nichts anderes als eine wohl im amalfitanischen Milieu von

34 Riant, *Exuviae sacrae* 2, 203-232.

35 Egeria, *Itin.* 23, 9 (Röwekamp 220-221).

36 Zu den chronologischen Problemen ihrer Überführung nach Konstantinopel siehe Klein, *Byzanz* 32-47.

37 Donner, *Pilgerfahrt 385-387* (danach die folgenden Zitate). – Klein, *Byzanz* 43-46.

38 Flusin, *Sainte Chapelle*. – Bacci, *Relics of the Pharos Chapel*. – Magdalino, *L'égglise du Phare*. – Klein, *Sacred relics*. – Lidov, *A Byzantine Jerusalem*.

39 Pahlitzsch, *Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems*.

40 Nikolaos Mesarites, *Palastrevolution* § 19 (Heisenberg 29, 29-31, 31). – S. dazu Klein, *Crown*.

41 PG 117, 325C/D. – *Synaxaria selecta* zum 24. Februar: *Synaxarium eccl. Cpl.* 485, 50-487, 44 (= sog. *Menologion Basileios' II.*, Cod. Vat. gr. 1613).

42 Abgarlegende (Illert 76-89 Kommentar; 260-311 Text und Übersetzung der Konstantin VII. Porphyrogenetos zugeschriebenen *Narratio de imagine edessena*).

43 Skylitzes, *Synopsis* (Thurn 245, 27-32). – Zur Auffindung und Translation des Arms bzw. der Hand siehe Kalavrezou, *Helping Hands* 148-151.

44 Mercati, *Santuari*. – *Description de Constantinople par un pèlerin anglais*.

Konstantinopel entstandene lateinische Übersetzung eines griechischen Itinerars, dessen Verfasser unbekannt ist⁴⁵. Textinterne chronologische Kriterien sprechen dafür, dass die griechische Vorlage gegen 1055/75 entstand⁴⁶. Das lateinische Itinerar bietet unter 61 Paragraphen eine Liste von 60 Kirchen bzw. Klöstern, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts wegen ihrer Reliquien offenbar als besonders attraktiv galten. Die Aufbewahrungsorte sind teils recht genau bekannt, teils mit Hilfe anderer historisch-topographischer Quellen zu bestimmen. Es sei aber angemerkt, dass etliche Kirchen, die sicher Reliquien besaßen, nicht erwähnt werden. In der Regel sind die Mitteilungen sehr kurz. Dafür eine Leseprobe: »Bei der Bonoszisterne ist eine bescheidene Kirche und in ihr sind die Reliquien des heiligen Märtyrers Eustachios und seiner Gefährten. Nahebei ist die Kirche der Heiligen Jungfrau und Märtyrerin Anastasia. In dieser Kirche in der Krypta ruht die heilige Märtyrerin Anastasia die Römerin. Und nahe dieser Kirche am Ende der Bonoszisterne ist ein Frauenkloster, und dort ruht in einem Sarg der Leib des heiligen Spyridon, des Bischofs von Trimithon, der einer der 318 Väter der Synode von Nikaia war. In diesem Gebiet ist ein Kloster und darin ruhen die heiligen Märtyrer Manuel, Sabel und Ismael«⁴⁷. Die Aufzählung der Kirchen und Klöster folgt einer nachvollziehbaren Route quer durch das Stadtgebiet von Konstantinopel. Es handelt sich also um einen echten Pilgerführer. Nur gelegentlich ist eine Kirche an die falsche Stelle geraten⁴⁸. Das lateinische Itinerar findet eine wichtige Ergänzung in dem nur wenige Jahrzehnte jüngeren lateinischen Augenzeugenbericht eines leider ebenfalls anonymen westlichen Besuchers von Konstantinopel, der vermutlich ein Pilger war. Der Text ist im Codex Tarragonensis 55 enthalten⁴⁹.

Der umfangreichste Reliquienschatz befand sich in der Hagia Sophia⁵⁰. Doch bis zur Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch die Teilnehmer des 4. Kreuzzugs 1204 hatten sich zahlreiche innerstädtische Reliquientranslationen ereignet. Reliquien wurden häufig zerteilt und die Partikel in andere Kirchen übertragen, wodurch sich die Reliquientopographie ständig verändert hat⁵¹. Allein vom »zweiten« Haupt des Ioannes Prodromos – jenem, das 847/40 aus Emesa gekommen war – existierten zur gleichen Zeit in Konstantinopel das *calvitium* – die Schädeldecke – in der Prodromoskirche des Studiosklosters, das *occipitum* – das Hinterhaupt – zusammen mit dem Unterkiefer in einer weiteren Prodromoskapelle, die Teil der Theodoroskirche des Sphorakios war, und obendrein soll sich sein »Haupt« in der Pharoskirche befunden haben.

Zudem existierte um 1200 in der Georgioskirche in den Manganen noch die *facies gloriosi Baptiste*⁵².

In der Regel waren Reliquien in einem Behältnis (Reliquiar) eingeschlossen und in Schränken verwahrt. So heißt es z. B. im lateinischen Itinerar zum Skeuophylakion, der Schatzkammer der Peribleptoskirche: »Im Skeuophylakion sind die Schränke und Schreine voll mit Reliquien zahlreicher Apostel, Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen«⁵³. Aber: Wurden die Schränke und Schreine den Pilgern auch geöffnet, oder konnten diese nur die Behältnisse sehen und allenfalls berühren? Hier stellt sich also die Frage, ob wirklich alle Reliquien zugänglich waren, oder ob im lateinischen Itinerar nicht doch nur ein stolzer Katalog der Konstantinopeler Reliquienschatze vorliegt. Auch dass Jedermann Zutritt zur Pharoskirche innerhalb des Kaiserpalastes gewährt wurde, ist eher auszuschließen. Die wenigen Augenzeugenberichte über die Passionsreliquien stammen von hochstehenden Persönlichkeiten, die offenbar die Erlaubnis zur Besichtigung der kaiserlichen Hauskapelle erhalten hatten⁵⁴. Sie alle waren keine Pilger.

Die Quellen lassen durchaus unterschiedliche Interessen ihrer jeweiligen Verfasser erkennen. Das lateinische Itinerar erwähnt zum Beispiel die Ikone des Christos Antiphonetes in der gleichnamigen Kapelle innerhalb des Chalkopratonkomplexes und erzählt in aller Ausführlichkeit eine adaptierte Version der Legende von Kaufmann Theodoros und dem jüdischen Geldverleiher Abramios, die vor diesem Bild ihre Verträge abgeschlossen haben sollen⁵⁵. Über die Antiphonetesikone verliert der Verfasser des Berichts im Tarragonensis 55 kein Wort. Hingegen interessierte er sich umso mehr für die berühmten Marienikonen von Konstantinopel, die als Gnadenbilder hohe Verehrung genossen. Er bietet z. B. den ausführlichsten Bericht über die festliche Prozession, bei der die Ikone der Hodegetria an jedem Dienstag unter großer Anteilnahme der Bevölkerung, mit Hymnen- und Psalmengesang und in Begleitung weiterer Ikonen durch die Stadt getragen wurde⁵⁶. Von besonderer Bedeutung ist seine Beschreibung des »gewohnten Wunders«, das sich an jedem Freitag nach Sonnenuntergang in den Blachernen ereignete⁵⁷. Gemeint ist die Hebung des Vorhangs vor einer Marienikone in der Kapelle der Heiligen Soros – ein Ereignis, das das lateinische Itinerar nur mit der kurzen Bemerkung *ubi levatur pallium ante imaginem sanctae Marie non manu hominum, sed divina gracia* quittierte⁵⁸. Über das Vorhangwunder lesen wir erstmals bei Michael Psellos 1075⁵⁹. Er berichtet zwar von der mysteriösen Veränderung des Bildes, das im Augenblick

45 Berschin, Traduttori.

46 Effenberger, »Reliquientopographie« 279.

47 Description de Constantinople par un pèlerin anglais §§ 30-33 (Ciggaar 258).

48 Die Wegführung bei Berger, Untersuchungen 159, Skizze 3, die nur in wenigen Punkten korrigiert werden kann.

49 Description de Constantinople dans le Tarragonensis. – Eine nur fragmentarisch überlieferte Descriptio enthält weitere Informationen. Siehe Description anonyme de Constantinople.

50 Description de Constantinople par un pèlerin anglais § 3 (Ciggaar 246-249).

51 Effenberger, »Reliquientopographie«.

52 Effenberger, »Reliquientopographie« 283-285. 320-323.

53 Description de Constantinople par un pèlerin anglais § 51 (Ciggaar 260, 5-7).

54 z. B. Josef von Canterbury (1090). Siehe Mango, Introduction 13.

55 Description de Constantinople par un pèlerin anglais § 10 (Ciggaar 250, 4-255, 191). Siehe dazu Effenberger, Marienbilder 313-319.

56 Description de Constantinople dans le Tarragonensis (Ciggaar 127, 350-376). Siehe dazu Pentcheva, Hodegetria prozession 197-200 (mit englischer Übersetzung).

57 Description de Constantinople dans le Tarragonensis (Ciggaar 121, 5-122, 134).

58 Description de Constantinople par un pèlerin anglais § 49 (Ciggaar 260).

59 Michael Psellos, De miraculo in Blachernais patrato (Fisher 204, 112-205, 120).

der Hebung des Vorhangs die »beseelende Einwohnung« (ἔμψυχος ἐπιδημία) Marias empfangen⁶⁰, sagt aber nicht über die Ikonographie der Darstellung. Hingegen teilt der Verfasser des Berichtes im Tarragonensis 55 mit, dass Maria das Kind trägt – *gestantis filium* –, was durch weitere lateinischer Text derselben Zeit bestätigt wird. Dies spricht eindeutig für eine Darstellung Marias mit dem Kind auf ihrem Arm – ob im Hodegetria- oder Eleousatypus, muss allerdings offen bleiben⁶¹. Zum anderen erwähnt der Verfasser des Tarragonensis eine Marmorikone in der Blachernenbasilika, die als Acheiropoietos galt⁶². Ohne diese Nachricht wüssten wir nicht, dass das Blachernenheiligtum im 11. Jahrhundert noch eine weitere Ikone beherbergte, die ebenfalls als Gnadenbild verehrt wurde.

Aus der Zeit vor 1204 sind nur zwei Konstantinopelpilger namentlich bekannt: Da ist zum einen der Benediktinermönch und Abt aus dem isländischen Klosters Munkathvera (Munkaþverá), Nikulás Bergsson (oft irrtümlich als »Nikulás von Thingeyrar« bezeichnet), dessen Itinerar (Leiðarvísir) von seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land (1157–1154) berichtet⁶³. Es enthält zwar einen umfangreichen Katalog der Reliquien in der Pharoskirche, in der Hagia Sophia und in anderen Kirchen der Stadt, doch ist es nicht sicher, ob Nikulás Bergsson wirklich selbst in Konstantinopel war. Die Aufzählung basiert im Wesentlichen auf einer dem lateinischen Itinerar eng verwandten, allerdings mit diesem nicht identischen Vorlage⁶⁴, denn die Liste der Reliquien weist teils Abweichungen, teils ganze Abschnitte »in der ursprünglichen Reihenfolge der lateinischen Fassung« auf⁶⁵.

Der andere und weitaus wichtigere Pilger, dessen Namen wir kennen, ist Dobrynja Jadrejkovič (der nachmalige Bischof Antonij von Novgorod, 1211–1228), der Konstantinopel 1200 noch als Laie besucht hatte. Sein Werk – die *Kniga palomnik*“ (Buch Der Wallfahrer) – hat er erst nach seiner Erhebung zum Bischof niedergeschrieben⁶⁶. Auch ist die *Kniga palomnik*“ kein Pilgerhandbuch, vergleichbar dem lateinischen Itinerar, sondern ein mit zahlreichen frommen Auslassungen und Legenden versehene Aufzählung von etwa 115 Kirchen bzw. Klöstern in Konstantinopel und Umgebung sowie der dort verwahrten Reliquien und wundertätigen Ikonen. Antonij's Wallfahrtsbericht war für die Rezeption im monastischen Milieu seiner Heimat bestimmt und sollte seinen Lesern ein Bild vom Reichtum der Kaiserstadt an Heiltümern vermitteln. Da

ich auf die Bedeutung der *Kniga palomnik*“ für die Reliquientopographie von Konstantinopel, aber auch auf die Textproblematik bereits an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin⁶⁷, soll es bei dieser kurzen Würdigung Antonij's von Novgorod bleiben. Ohnehin müssen weitere Forschungen bis zum Erscheinen einer kritischen Edition der *Kniga palomnik*“ zurückstehen⁶⁸. Festzuhalten bleibt aber, dass Antonij den weitaus umfangreichsten Reliquienkatalog überliefert und den Reliquienbestand von Konstantinopel so festgehalten hat, wie er sich einem Besucher der Stadt im Jahre 1200 darbot. Denn nach der Einnahme der »Königin der Städte« durch die Teilnehmer des 4. Kreuzzugs 1204 wurden bekanntlich die Reliquienschatze der Kirchen und Klöster geplündert. So hatten sich der Abt Martin aus dem Kloster Pairis/Vogesen und sein Kaplan im Pantokrator-Kloster eine eisenbeschlagene Truhe voller Reliquien öffnen lassen und sich ihre Kutten mit »heiligem Raub« vollgestopft⁶⁹. Viele Reliquien und ihre kostbaren Behältnisse gelangten als Beutegut in den Westen – vor allem nach Frankreich und Deutschland⁷⁰.

Nachdem Kaiser Michael VIII. Palaiologos 1261 der 57 Jahre währenden Lateinerherrschaft mit der Rückgewinnung der Hauptstadt Konstantinopel ein Ende bereitet hatte, begann ein umfangreiches Restaurationswerk zur Wiederherstellung der Stadt und ihrer Kirchen und Klöster, das bis in das 14. Jh. anhielt⁷¹. Auf religiösem Gebiet erfolgten eine Neufassung alter Heiligenlegenden⁷² und vor allem eine Restitution der Reliquien⁷³. Das heißt im Klartext: Während der Plünderungen 1204 abhanden gekommene Reliquien waren bald wieder vorhanden. So sollen sich, um zwei Beispiele zu nennen, im 14. Jahrhundert im Georgioskloster in den Manganen Christi Purpurmantel, Blut, Lanze, Rohr, Essigschwamm und Teile seines Bartes befunden haben⁷⁴. Die wenigen nach 1204 in der Pharoskirche noch vorhandenen Passionsreliquien musste jedoch der lateinische Kaiser Balduin II. dem französischen König Ludwig IX. abtreten, der sie in der Sainte-Chapelle von Paris deponierte⁷⁵. In derselben Georgioskirche sah man auch das Haupt des Apostels Andreas⁷⁶. Dessen Leib befand sich noch 1200 in der Apostelkirche⁷⁷, das Haupt wurde dort 1204 durch den päpstlichen Legaten Petrus Capuanus gestohlen und gelangte 1208 nach Amalfi⁷⁸. Die Reliquienkataloge in den Pilgerberichten aus palaiologischer Zeit bieten also eine zum Teil neue Situation, die den jeweiligen Reisenden aber nicht bewusst sein konnte.

60 Michael Psellos, *De miraculo in Blachernais patrato* (Fisher 205, 136–206, 139). – Zum neuplatonischen Hintergrund siehe zuletzt Barber, *Movement and Miracle* 9–22. – Fisher, Michael Psellos.

61 Effenberger, *Marienbilder* 297–302.

62 *Description de Constantinople dans le Tarragonensis* 122. 135–142. – Effenberger, *Marienbilder* 302.

63 Bergsson, *Leiðarvísir*. – Riant, *Exuviae sacrae* 2, 213–216. – Zu Nikulás von Munkathvera und zur Textüberlieferung siehe Simek, *Kosmographie* 262–292, Text und Übersetzung 491. 492–500, Text 19. – Waßenhoven, *Skandinavien* 56–60. 237. – Der Vatersname Saemundarson und die Verbindung des Nikulás mit dem Kloster Thingeyrar beruhen auf einem Missverständnis der Quellen, siehe Waßenhoven 57–58.

64 Simek, *Kosmographie* 287.

65 Simek, *Kosmographie* 288–292 (Synopsis der Parallelstellen).

66 *Kniga palomnik*“. – Zu Antonij von Novgorod s. die Literatur bei Effenberger, »Reliquientopographie« 274 Anm. 40.

67 Effenberger, »Reliquientopographie« 274–278.

68 Siehe den Beitrag Jouravel in diesem Band.

69 Gunther von Pairis, cap. 19.

70 Literatur bei Effenberger, »Reliquientopographie« 270 Anm. 21.

71 Kidonopoulos, *Bauten*.

72 Talbot, *Old Wine*.

73 Majeska, *Relics after 1204*.

74 Majeska, *Travelers* 366–371, hier 368–370 § 60. – Majeska, *Relics after 1204*, 186.

75 Flusin, *Sainte-Chapelle* 18–36.

76 Majeska, *Travelers* 140–141. 366 (russischer Anonymus; zu diesem s. u.).

77 *Kniga palomnik*“ 24. – Effenberger, »Reliquientopographie« 310–317.

78 Maleczek, *Petrus Capuanus* 213–218.

Im Jahre 1287 begab sich der aus China stammende uighurisch-nestorianische Mönch Rabban Sauma im Auftrage des mongolischen Ilkhans von Persien, Argun, nach Europa und hielt sich kurz in Konstantinopel auf, wo er von Andronikos II. empfangen wurde. Mit dessen Erlaubnis durfte er die wichtigsten Kirchen der Stadt aufsuchen, deren Namen er – mit Ausnahme der Hagia Sophia – freilich nicht mitteilt. Er erwähnt die Hodegetria-Ikone (Hodegonkloster), den Arm des Ioannes Prodromos (Kloster des Ioannes Prodromos tēs Petras), Reliquien von Lazaros und Maria Magdalena (Lazaroskirche), den »Stein der Salbung« und – hier erstmals erwähnt – den Krug von der Hochzeit zu Kana (Pantokratorkloster) sowie etliche Reliquien in der Apostelkirche⁷⁹. Wichtig für die Reliquientopographie Konstantinopels in palaiologischer Zeit sind vor allem die Berichte der zahlreichen russischen Pilger, die im 14. und frühen 15. Jahrhundert Konstantinopel besucht haben: Der »Wanderer« Stefan von Novgorod (1348 oder eher 1349)⁸⁰, der die wichtigsten Kirchen Konstantinopels in sieben Tagen »absolvierte«, Ignatij von Smolensk (1389-1392)⁸¹, der russische Anonymus (1389/91)⁸², der »Schreiber« Alexandr (1394/95)⁸³ und schließlich der Diakon Zosima, der sich dreimal in Konstantinopel aufhielt, nämlich 1411 oder 1417, 1419/20 und 1421/22⁸⁴. Hinzu kommt der Bericht eines anonymen armenischen Pilgers, der vor 1434 in Konstantinopel weilte⁸⁵. Westliche Reisende, die als Diplomaten, Abenteurer oder Forscher nach Konstantinopel kamen, interessierten sich vor allem für die Stadt, ihre Geschichte und ihre berühmtesten Bauten und haben nur gelegentlich Reliquien erwähnt. Immerhin gelang es Ruy Gonzáles de Clavijo (1403/04) die im Kloster des Ioannes Prodromos tēs Petras verwahrten Reliquien mit kaiserlicher Erlaubnis zu besichtigen⁸⁶.

Neu an den Berichten der russischen Pilger ist, dass sie jetzt auch mitteilen, wie sie die Reliquien verehrt haben, selbst wenn das meist in der stereotypen Formel geschieht: »Wir gingen zur Kirche der heiligen Na und küssten ihren Leib«. Daraus kann man immerhin schließen, dass die Reliquien den Pilgern zugänglich gemacht wurden. Berühren und Küssen gehörten zu den geläufigen und wohl ohne weiteres zugelassenen Verehrungsritualen. Auch enthalten diese Berichte oft recht genaue Weg- und Ortsangaben, was für die Lokalisierung der aufgesuchten, aber überwiegend nicht erhaltenen Kirchen und Klöster von großer Bedeutung ist, denn auch die Sakraltopographie von Konstantinopel hatte sich in palaiologischer Zeit teilweise verändert. Das weitläufige Gebiet von Konstantinopel war damals nur noch

dünnbesiedelt und bestand überwiegend aus Feldern, Gärten und Weinbergen sowie großen Klosterkomplexen, die über das Stadtareal verstreut waren.

Im Unterschied zur *Kniga palomnik*“, die nur die Orte und Reliquien aufzählt (von den wenigen erbaulichen Passagen abgesehen), vermitteln die späten Berichte auch etwas vom persönlichen Erleben der Stadt, ihrer Bauten und ihrer Geschichte seitens der genannten Pilger. Auch hier kann man vermuten, dass ihre Berichte zur Lektüre in ihrer russischen Heimat bestimmt waren, aber eben doch in der Absicht, weitaus umfassender über Konstantinopel zu informieren. So berichtet Ignatij von Smolensk ausführlich über die Auseinandersetzungen zwischen dem greisen Johannes V. Palaiologos und seinem Enkel Johannes VII. (1389/90) und bietet weitaus mehr an historischen Informationen als die byzantinischen Quellen⁸⁷. Zudem verdanken wir ihm eine detaillierte Schilderung der Krönung Manuels II. Palaiologos 1392⁸⁸.

Auch hier sollen zwei Leseproben die eher stereotypen Mitteilungen über die aufgesuchten Reliquien verdeutlichen. So berichtete Ignatij von Smolensk: »Wir gingen dann zum großen und verehrungswürdigen Pantokratorkloster und küssten die heilige Steinplatte, auf welcher der Leib Christi lag, nachdem man ihn vom Kreuz abgenommen hatte; die allreinen Tränen (der Gottesmutter) waren darauf verewigt. Ein Steingefäß ist hier, in dem Christus Wasser in Wein verwandelte: das Wasser, das an Epiphania gesegnet wird, ist darin. Die Häupter von Sergios und Bakchos und das Jakobs des Persers sind hier ebenfalls«⁸⁹. Beim »Stein der Salbung«, den schon Rabban Sauma erwähnte, handelte es sich um jene Platte, die Kaiser Manuel I. Komnenos 1169/70 in Ephesos erworben und auf seinem Rücken vom Kaiserhafen beim Bukoleonpalast zur Pharoskirche getragen haben soll. Bekanntlich ließ seine zweite Gemahlin Maria-Xene die Platte am Grab Manuels im Heroon des Pantokratorklosters aufstellen und mit einem Gedicht schmücken⁹⁰. Der Bericht belegt also den unversehrten Zustand des Grabes, obwohl Ignatij den Sarkophag Manuels nicht erwähnte⁹¹. Die »allreinen Tränen der Gottesmutter« waren natürlich nichts anderes als die weißen Einschlüsse, die für den roten Porphyrtypisch sind. Wenige Jahre später berichtete der Diakon Zosima: »Im großen Kloster des Pantokrator, den die Russen den Allmächtigen nennen, ist die Platte, auf der sie Christus zu Grabe trugen; auf ihr sind bis zum heutigen Tage die Tränen Marias der Mutter Gottes zu sehen, weiß wie Milch. Die Häupter von Phloros und Lauros und von Jakob dem Perser und die Hand von Stephanos dem Jüngeren

79 Toepel, *Mönche* 74-75.

80 Majeska, *Travelers* 28-47.

81 Majeska, *Travelers* 76-113.

82 Majeska, *Travelers* 128-153.

83 Majeska, *Travelers* 160-165.

84 Majeska, *Travelers* 176-195.

85 Brock, *Mediaeval Armenian Pilgrim's Description*. Der Bericht enthält die letzte Beschreibung der Blachernenbasilika, die 1434 abbrannte und kann somit in das erste Viertel des 15. Jhs. datiert werden.

86 Ruy Gonzáles de Clavijo, *Embajada 135-136*. – Asutay-Effenberger, *Kloster* 301. 322-323.

87 Majeska, *Travelers* 408-415.

88 Majeska, *Travelers* 416-436.

89 Majeska, *Travelers* 94 (englische Übersetzung); 95 (russischer Text); 289-295 § 28 (Kommentar).

90 Ševčenko, *Tomb*. – Rhoby, *Epigramme* 668-673 Nr. TR 78 (Text und deutsche Übersetzung 670-671).

91 Der Deckel des Sarkophags ist aus einem Kupferstich des 18. Jhs. bekannt. Siehe Mango, *Sarkophagi* 397-402 Abb. 1 unten.

und der verehrungswürdige Michael der Jüngere sind hier. Das Gefäß, in dem Christus Wasser in Wein zu Kana in Galiläa verwandelt hat, ist im Sanktuarium⁹². Der angebliche Krug von der Hochzeit zu Kana, der überhaupt erstmals bei Rabban Sauma begegnet, dürfte eine »Erfindung« der Palaiologenzeit sein. Hingegen befanden sich die Häupter von Sergios und Bakchos in der von Justinian I. errichteten Kirche. Dort bezeugen sie übereinstimmend das lateinische Itinerar (*capita eorum*)⁹³, Antonij von Novgorod (1200)⁹⁴, Stefan von Novgorod⁹⁵ und der »Schreiber« Alexander⁹⁶. Wahrscheinlich hat sie Ignatij von Smolensk mit Phloros und Lauros verwechselt, deren Häupter alle anderen Russen übereinstimmend im Pantokrator Kloster bezeugen⁹⁷. Bis 1200

befanden sich ihre Leiber, Antonij zufolge, in ihrer Kirche nahe der Mokioskirche⁹⁸.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Obwohl wir nur wenige Pilger namentlich kennen, die Konstantinopel vor 1200 aufgesucht hatten, müssen wir doch davon ausgehen, dass der Ruhm der Reliquienschatze und der märchenhafte Reichtum der Kaiserstadt zahllose Reisende angelockt hatten, auch wenn die wenigsten von ihnen Berichte über ihre Eindrücke hinterlassen haben. Erst nach 1261 – in palaiologischer Zeit – häufen sich die Nachrichten und zeugen von einem ungebrochenen Interesse an den nun schon zumeist nicht mehr »authentischen« Heiltümern der Stadt.

Bibliographie

Quellen

Abgarlegende: Doctrina Addai. De imagine Edessena – Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa. Übers. und eingel. von M. Illert. *Fontes Christiani* 45 (Turnhout 2007).

Bergsson, Leiðarvisir: Nicolás Bergsson, Leiðarvisir. University of Copenhagen, The Arnarnagnaean Institute, Ms. 194, 8°, fol. 16^r-19^r (datiert 1387).

Brock, Description: S. Brock, A Medieval Armenian Pilgrim's Description of Constantinople. *Revue des Études Arméniennes* 4, 1967, 81-102.

Chron. Pasch.: Chronicon Paschale. Hrsg. von L. A. Dindorf. CSHB 15 (Bonnae 1832).

De ceremoniis: Constantini Porphyrogeniti de ceremoniis aulae byzantinae libri duo 1. Hrsg. von I. I. Reiske (Bonnae 1829).

Description anonyme de Constantinople: Une description anonyme de Constantinople du XII^e siècle. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 31, 1973, 335-354.

Description de Constantinople dans le Tarragonensis: Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 53, 1995, 117-140.

Description de Constantinople par un pèlerin anglais: Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 34, 1976, 211-267.

Donner, Pilgerfahrt: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002).

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).

Euseb. vita Const.: Eusebius, De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins. Eingel. von B. Bleckmann, übers. und kommentiert von H. Schneider. *Fontes Christiani* 83 (Turnhout 2007).

Gunther von Pairis, Eroberung von Konstantinopel: Gunther von Pairis, Die Geschichte der Eroberung von Konstantinopel. Übers. von E. Assmann (Köln, Graz 1956).

Kniga palomnik“: Книга Паломникъ: Сказание мѣсть святыхъ во Царѣградѣ Антониа, архиепископа Новгородского въ 1200 году. *Православный палестинский сборник* 17, 3 (= 51) (S.-Peterburg 1899).

Majeska, Travelers: G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries. DOS 19 (Washington, D.C. 1984).

Marcellin. Com. Chron.: Marcellini v. c. comitis Chronicon, ed. Th. Mommsen, *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII. Tom. 2. MGH, Auct. ant.* 11 (Berolini 1894) 37-108.

Mercati, Santuari: S. G. Mercati, Santuari e reliquie costantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della conquista latina (1204). *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti* 12, 1936, 133-156 [Nachdr. S. G. Mercati, *Collectanea byzantina. Con introduzione e a cura di A. Acconcia Longo* 2 (Bari 1970) 464-489].

Michael Psellos, De miraculo in Blachernais patrato: Michaelis Pselli *Orationes hagiographicae*. Hrsg. von E. A. Fisher (Stuttgart, Leipzig 1994) 199-229.

Nikolaos Mesarites, Ekphrasis: Nikolaos Mesarites. Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople. Hrsg. von G. Downey. *Transactions of the American Philosophical Society, N.S.* 47, 1957, 855-924 (englische Übersetzung); 897-918 (griechischer Text).

Palastrevolution: Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos. Hrsg. A. Heisenberg. Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg (Würzburg 1907).

Patria Konstantinupoleos: Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως. In: *Scriptores originum Constantinopolitanarum*. Hrsg. von Th. Preger (Leipzig 1901, 1907 [Nachdr. in einem Band, Leipzig 1989]).

92 Majeska, Travelers 187.

93 Description de Constantinople par un pèlerin anglais § 17 (Ciggaar 257).

94 Kniga palomnik“ 32.

95 Majeska, Travelers 39.

96 Majeska, Travelers 165.

97 Majeska, Travelers 43. 153. 163. 187 und Kommentar 203 § 16.

98 Kniga palomnik“ 27.

- Rhoby, Epigramme: A. Rhoby, Byzantinische Epigramme auf Stein. Nebst Addenda zu den Bänden 1 und 2, Teil 1 und 2. Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung 3. Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse 474, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 35 (Wien 2014).
- Riant, Exuviae: P. É. D. Riant, Exuviae sacrae Constantinopolitanae 1 (Genf 1877), 2 (Genf 1878) [Nachdr. Paris 2004. Préface de J. Durand].
- Ruy Gonzáles de Clavijo, Embajada: Ruy Gonzáles de Clavijo, Embajada a Tamorlán. Edición, introducción y notas de F. López Estrada (Madrid 1999) [Nachdr. der Ausgabe von 1943].
- Skiylitzes, Synopsis: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. Hrsg. von I. Thurn. CFHB 5 (Berlin, New York 1973).
- Sokr. hist. eccl.: Sokrates: Kirchengeschichte. Die griechischen christlichen Schriftsteller N. F. 1. Hrsg. von G. Chr. Hansen (Berlin 1995).
- Soz. hist. eccl.: Sozomenos, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte, übersetzt und eingeleitet. Hrsg. von G. Ch. Hansen. Fontes Christiani 73, 1-4 (Turnhout 2004).
- Synaxarium eccl. Cpl: H. Delehay (Hrsg.), Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmindiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis. AASS Nov. (Bruxellis 1902, Nachdr. Wetteren 1985).
- Toepel, Mönche: A. Toepel (Hrsg.), Die Mönche des Kublai Khan. Die Reise der Pilger Mar Yahballaha und Rabban Sauma nach Europa (Darmstadt 2008).
- Typicon de la Grande Église: Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes 1: Le cycle des douzes mois; 2: Le cycle des fêtes mobiles. Hrsg. von J. Mateos. OCA 165, 166 (Roma 1962, 1963).
- Wilkinson, Jerusalem pilgrims: J. Wilkinson, Jerusalem pilgrims before the crusades (Warminster 2002, Nachdr. 2011).

Literatur

- Asutay-Effenberger/Effenberger Porphyrsarkophage: N. Asutay-Effenberger / A. Effenberger, Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser. Versuch einer Bestandserfassung, Zeitbestimmung und Zuordnung. Spätantike – frühes Christentum – Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 15 (Wiesbaden 2006).
- Asutay-Effenberger, Kloster: N. Asutay-Effenberger, Das Kloster des Ioannes Prodromos τῆς Πέτρας in Konstantinopel. Millennium 5, 2008, 299-325.
- Bacci, Relics of the Pharos Chapel: M. Bacci, Relics of the Pharos Chapel: A view from the Latin West. In: A. M. Lidov (Hrsg.), Vostočnochristianskije relikvii – Eastern Christian Relics (Moskau 2003) 234-248.
- Baldovin, Urban Character: J. F. Baldovin, S. J., The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. OCA 228 (Rom 1987).
- Barber, Movement and Miracle: C. Barber, Movement and Miracle in Michael Psellos Account of the Blachernae Icon of the Theotokos. In: G. de Nie / T. F. X. Noble (Hrsg.), Envisioning Experience in Late Antiquity and the Middle Ages. Dynamic Patterns in Texts (Farnham 2012) 9-22.
- Barnes, Early Christian Hagiography: T. D. Barnes, Early Christian Hagiography and Roman History. Tria Corda 5 (Tübingen 2016).
- Bauer, Urban Space: F. A. Bauer, Urban Space and Ritual: Constantinople in Late Antiquity. In: Institutum Romanum Norvegiae. Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, n. s. 1, 15, 2001, 27-61.
- Berger, Processions: A. Berger, Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople. In: Necipoğlu, Byzantine Constantinople 74-87.
- Untersuchungen: A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos. Poikila Byzantina 8 (Bonn 1988).
- Berschin, Traduttori: W. Berschin, I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo. In: C. Alzati (Hrsg.), Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdociami 1 (Rom, Freiburg u. a. 1994) 237-243.
- Brandes, Apostel Andreas: W. Brandes, Apostel Andreas vs. Apostel Petrus?. Rechtsgeschichte 23, 2015, 120-150.
- Brown, The Cult of the Saints: P. Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago u. a. 2015).
- Burgess, Passio: R. Burgess, The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translation of the Relics of Sts Andrew and Luke. AnBoll 121, 2003, 5-36 [Nachdr. R. Burgess, Chronicles, Consuls, and Coins. Historiography and History in Late Roman Empire. Variorum Collected Studies Series CS 943 (Farnham 2011) 11].
- Ciggaar, Travellers: K. N. Ciggaar, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations. The medieval Mediterranean 10 (Leiden, New York u. a. 1996).
- Durand/Flusin, Byzance: J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), Byzance et les reliques du Christ. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17 (Paris 2004).
- Effenberger, »Reliquientopographie«: A. Effenberger, Zur »Reliquientopographie« von Konstantinopel in mittelbyzantinischer Zeit. Millennium 12, 2015, 265-327.
- Marienbilder: A. Effenberger, Marienbilder im Blachernenheiligtum. Millennium 13, 2016, 275-325.
- Fisher, Michel Psellos: E. A. Fisher, Michael Psellos on the «Usual Miracle» at Blachernae, the Law, and Neoplatonism. In: D. Sullivan / E. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot (Leiden 2012) 187-204.
- Flusin, Sainte-Chapelle: B. Flusin, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé imperial à Constantinople. In: J. Durand / M.-P. Laffitte (Hrsg.), Le trésor de la Sainte-Chapelle [Ausstellungskat.] (Paris 2001) 18-36.
- Grossmann, Baptisterium: P. Grossmann, Abū Mīnā 2: Das Baptisterium (Mainz 2004).
- Christliche Architektur: P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten. Handbuch der Orientalistik 1, 62 (Leiden, London u. a. 2002).
- Grufkirche: P. Grossmann, Abū Mīnā 1: Die Grufkirche und die Gruf (Mainz 1989).
- Kalavrezou, Helping Hands: I. Kalavrezou, Helping Hands for the Empire. Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court. In: H. Maguire (Hrsg.), Byzantine Court Culture from 820 to 1204 (Washington, D.C. 1997) 54-79.
- Kidonopoulos, Bauten: V. Kidonopoulos, Bauten in Konstantinopel 1204-1328. Verfall und Zerstörung, Restaurierung, Umbau und Neubau von Profan- und Sakralbauten. In: G. Prinzing (Hrsg.), Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 1 (Wiesbaden 1994).

- Klein, Byzanz: H. A. Klein, Byzanz, der Westen und das «wahre» Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven 17 (Wiesbaden 2004).
- Crown: H. A. Klein, The Crown of His Kingdom: Imperial Ideology, Palace Ritual, and the Relics of Christ's Passion. In: M. Featherstone / J.-M. Spieser / G. Tanman / U. Wulf-Rheidt (Hrsg.), The Emperor's House. Palaces from Augustus to the Age of Absolution (Berlin 2015) 201-212.
- Sacred Relics: H. A. Klein, Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople. In: F. A. Bauer (Hrsg.), Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell. Internationales Kolloquium 3./4. Juni 2004 in Istanbul. Byzas 5 (Istanbul 2006) 79-99.
- Lidov, A Byzantine Jerusalem: A. Lidov, A Byzantine Jerusalem. The Imperial Pharos Chapel as the Holy Sepulchre. In: A. Hoffmann / G. Wolf (Hrsg.), Jerusalem as Narrative Space. Erzählraum Jerusalem (Leiden, Boston 2012) 63-103.
- Luzzi, Synaxaria: A. Luzzi, Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople. In: St. Eftymiadis (Hrsg.), The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2: Genres and contexts (Farnham 2014) 197-208.
- Magdalino, Aristocratic oikoi: P. Magdalino, Aristocratic oikoi in the tenth and eleventh regions of Constantinople. In: Necipoğlu, Byzantine Constantinople, 53-69 [Nachdr. P. Magdalino, Studies on the History and Topography of Byzantine Constantinople. Variorum Collected Studies Series 855 (Aldershot 2007) 2].
- L'église du Phare: P. Magdalino, L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles). In: Durand/Flusin, Byzance 15-30.
- Majeska, Relics after 1204: G. P. Majeska, The relics of Constantinople after 1204. In: Durand/Flusin, Byzance 183-190.
- Maleczek, Petrus Capuanus: W. Maleczek, Petrus Capuanus. Kardinallegat, Legat am 4. Kreuzzug, Theologe († 1214). In: O. Kresten / A. Wandruszka (Hrsg.), Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom. 1. Abt. Abhandlungen 8 (Wien 1988) 213-218.
- Mango, Introduction: C. Mango, Introduction. In: Durand/Flusin, Byzance 11-14.
- Sarkophagi: C. Mango, Three Imperial Byzantine Sarkophagi Discovered in 1750. DOP 16, 1962, 397-402 [Nachdr. C. Mango, Studies on Constantinople (Aldershot 1993) 6, Addenda 1-9].
- Triumphal Way: C. Mango, The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate. DOP 54, 2000, 173-186.
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Necipoğlu, Byzantine Constantinople: N. Necipoğlu (Hrsg.), Byzantine Constantinople Monuments, Topography and Everyday Life (Leiden, Boston u. a. 2001).
- Pahlitzsch, Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems: J. Pahlitzsch, Zur ideologischen Bedeutung Jerusalems für das orthodoxe Christentum. In: Th. Pratsch (Hrsg.), Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009. Millennium-Studien 32 (Berlin 2001) 239-255.
- Pentcheva, Hodegetria procession: B. V. Pentcheva, The 'activated' icon: the Hodegetria procession and Mary's Eisodos. In: M. Vassilaki (Hrsg.), Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium (Aldershot 2005) 195-207.
- Ševčenko, Tomb: N. P. Ševčenko, The Tomb of Manuel Komnenos, Again. In: First International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium. Change in the Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Istanbul, 25-28 June 2007. Proceedings (Istanbul 2010) 609-616.
- Simek, Kosmographie: R. Simek, Altnordische Kosmographie. Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Erg.-Bd. 4 (Berlin, New York 1990).
- Sodini/Biscop, Qal'at 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 Antiquité tardive. In: J.-M. Spieser (Hrsg.), Architecture paléochrétienne (Gollion 2011) 11-59.
- Talbot, Old Wine: A.-M. Talbot, Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologan Period. In: S. Čurčić / D. Mouriki (Hrsg.), The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire (Princeton NJ 1991) 15-26.
- Tiersch, Johannes Chrysostomus: C. Tiersch, Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Tübingen 2002).
- Vikan, Pilgrimage Art: G. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art (Washington, D.C. 2010).
- Waßenhoven, Skandinavien: D. Waßenhoven, Skandinavien unterwegs in Europa (1000-1259). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage. Europa im Mittelalter 8 (Berlin 2006).
- Winkelmann, Bischöfe: F. Winkelmann, Die Bischöfe Metrophanes und Alexandros von Byzanz. BZ 59, 1966, 47-71.
- Zwierlein, Petrus und Paulus: O. Zwierlein, Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 109 (Berlin, Boston 2013).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Konstantinopel als Pilgerziel

Trotz bedeutender Reliquenschätze, die Konstantinopel den Ruf eines »Neuen Jerusalem« eintrugen, war die Hauptstadt des byzantinischen Reichs niemals ein Wallfahrtszentrum im klassischen Sinne, wohl aber ein Pilgerziel. Allerdings sind nur

wenige Reisende, die als Pilger nach Konstantinopel kamen oder über die Reliquien in den großen Heiligtümern berichtet haben, auch namentlich bekannt. Im Zentrum des Vortrags stehen zwei Hauptquellen: 1) Das anonyme Itinerar im Codex

Digbeianus 112 – die lateinische Übersetzung eines in Konstantinopel um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstandenen griechischen »Pilgerführers«. 2) Die »Kniga palomnik« (Buch »Der Pilger«) des nachmaligen Bischofs Antonij von Novgorod, der 1200 als Laie in Konstantinopel weilte, sein Werk aber erst nach 1211 verfasste. Das lateinische Itinerar (geläufiger unter Namen wie »Anonymus Mercati« oder »Englischer Pilger«) verzeichnet die Reliquien in 60 innerstädtischen Kirchen und folgt einer nachvollziehbaren Route durch die Stadt. Hingegen sind in der Kniga palomnik, für die eine kritische Edition bis heute fehlt, die Lemmata nur teilweise in topographischer Folge geordnet, meist jedoch durcheinandergeraten. Die Kniga palomnik war kein »Pilgerhandbuch«, sondern ein Bericht über die Heiltümer von Zargrad, bestimmt für die Rezeption im monastischen Milieu von Novgorod. Ihr Wert liegt für uns vor allem darin, dass sie den umfangreichsten »Reliquienkatalog« für etwa 115 Kirchen in Konstantinopel und Umgebung bietet. Das meiste davon wurde bekanntlich 1204 durch die Teilnehmer des vierten Kreuzzugs geraubt und in den Westen verbracht. Ein Vergleich zwischen beiden Quellen, das heißt der in den einzelnen Kirche erwähnten Reliquien, läßt zudem erkennen, dass die Bestände in den 150 Jahren zwischen der Mitte des 11. und dem Ende des 12. Jahrhunderts sich nicht unerheblich verändert hatten, was auf mehrfach erfolgte Teilungen und stadinterne Translationen schließen läßt. Nach der Wiedergewinnung der Stadt 1261 kam es zu einer »Restitution« der Reliquienbestände. Über die veränderte »Reliquientopographie« in spätbyzantinischer Zeit geben zahlreiche Berichte nunmehr auch namentlich bekannter und zumeist russischer Pilger und östlicher wie westlicher Reisender Auskunft.

Constantinople as Pilgrim Destination

Despite significant relic treasures that earned Constantinople the reputation of a »New Jerusalem«, the capital of the Byzantine Empire was never a pilgrimage centre in the classical sense, although it was a pilgrim destination. However, only a few of the travellers who came to Constantinople as pilgrims or reported on the relics in the great shrines are also known by name. This paper focuses on two main sources: 1) the anonymous itinerary in the Codex Digbeianus 112 – the Latin translation of a Greek »pilgrim guide«, created in Constantinople in the middle of the 11th century; 2) the »Kniga palomnik« (Book of the Pilgrim) authored by the future Bishop Antony of Novgorod, who spent time in Constantinople as a layman in 1200, but wrote his work only after 1211. The Latin itinerary (more commonly known as »Anonymous Mercati« or »English Pilgrim«) lists the relics in 60 of the city's churches and follows a traceable route through the city. On the other hand, in the »Kniga palomnik«, for which a critical edition is still lacking today, the lemmas are only partially arranged in a topographical order; most are in a muddle. The »Kniga palomnik« was not a »pilgrim's handbook« but a report on the relic collections of Zargrad, intended for reception in the monastic circles of Novgorod. Its value to us lies in the fact

that it offers the most extensive »catalogue of relics« for approximately 115 churches in Constantinople and the surrounding area. Most of these were known to have been stolen in 1204 by participants in the Fourth Crusade and brought to the West. A comparison between the two sources, that is their mention of relics kept in individual churches, shows that the inventories changed significantly in the 150 years between the middle of the 11th and the end of the 12th century; this can be explained by repeated divisions and city-internal translations. After the restoration of the city in 1261, a »restitution« of the relic stocks took place. Numerous reports by pilgrims, now known by name and mostly from Russia, as well as Eastern and Western travellers, provide information about the changed »relic topography« in late Byzantine times.

Constantinople comme lieu de pèlerinage

Malgré ses précieux trésors de reliques qui lui valurent la renommée d'une « nouvelle Jérusalem », la capitale de l'Empire byzantin ne fut jamais un centre important de pèlerinage, mais en tous cas une destination pour les pèlerins. Pourtant, on ne connaît que peu de noms de pèlerins qui vinrent à Constantinople ou qui ont écrit sur les reliques des grands sanctuaires. Cette conférence se penche sur deux sources principales: 1. l'itinéraire anonyme du codex Digbeianus 112 – traduction latine d'un « guide du pèlerin » en grec rédigé au milieu du 11^e siècle; 2. La « Kniga palomnik » (livre « Le pèlerin ») d'Antoine de Novgorod, qui séjourna comme laïc à Constantinople en 1200 avant de devenir évêque et qui rédigea son ouvrage seulement après 1211. L'itinéraire latin (plus souvent connu sous le nom d'« Anonymus Mercati » ou « Pèlerin anglais ») relève les reliques de 60 églises tout en suivant un parcours plausible à travers la ville. La « Kniga palomnik », au contraire, dont nous n'avons aucune édition critique, présente des lemmes qui ne suivent que partiellement un ordre topographique. La « Kniga palomnik » n'était pas un « guide du pèlerin », mais un récit sur les sanctuaires de Zargrad destiné au milieu monastique de Novgorod. Sa valeur réside surtout dans le fait qu'elle dresse un « catalogue des reliques » exhaustif d'environ 115 églises de Constantinople et ses alentours. La majeure partie fut pillée en 1204 par les participants de la quatrième croisade et ramenée en Occident. La comparaison des deux sources, à savoir des reliques mentionnées respectivement dans les églises, révèle en outre que les inventaires s'étaient sensiblement modifiés entre le milieu du 11^e et la fin du 12^e siècle, ce qui laisse supposer des partages répétés et des translations au sein de la ville. Une « restitution » des inventaires a eu lieu après la reprise du contrôle de la ville en 1261. De nombreux récits de pèlerins connus, des Russes pour la plupart, nous informent désormais des changements survenus dans la « topographie des reliques ».

Antonij von Novgorod – schlechter Topograph oder »Reliquienpilger«¹? Über die Notwendigkeit der neuerlichen Lektüre eines vieldiskutierten Textes

Am Vorabend der Einnahme Konstantinopels im Jahre 1204 macht sich ein russischer Reisender auf den Weg ins Heilige Land. Konstantinopel ist dabei eine Zwischenstation seiner Pilgerreise. Ob er jemals am Ziel angekommen ist, ist nicht bekannt; seinen Aufenthalt in der Kaiserstadt hat der Reisende, der einige Jahre später Erzbischof von Novgorod werden sollte, aber genau dokumentiert. Er verfasst einen Reisebericht, den er *das Buch »der Pilger«* (*Kniga Palomnik*) nennt und hält darin die heiligen Stätten Konstantinopels so fest, wie er sie um das Jahr 1200 vorgefunden hat. Sein Bericht stellt daher die wohl letzte Quelle dar, die wir von der wenig später im vierten Kreuzzug geplünderten Hauptstadt des Byzantinischen Reiches besitzen. Diese der Forschung gut bekannte und nicht nur für Fragen der Reliquientopographie oft herangezogene altrussische Quelle stellt sich dem Leser nach Hinzunahme des gesamten inzwischen zur Verfügung stehenden handschriftlichen Materials neu dar: Der vielfach als konfus bezeichnete Text, dessen durcheinandergeratene Topographie bisher kein gutes Licht auf Erinnerungsvermögen oder literarische Fertigkeit des Autors geworfen hat, lässt sich nach einer neuerlichen Lektüre als das verstehen, was er in den Augen seines Verfassers ursprünglich gewesen ist: ein »Reliquienhandbuch«.

Bedauerlicherweise bleibt die Forschung auch weiterhin auf die von Loparev 1899 vorgelegte Edition des Pilgerberichtes angewiesen². An dieser Stelle soll, nach einem Überblick

über die Textüberlieferung, anhand dreier Beispiele die Missdeutung einiger Passagen und ihre Korrektur auf der Grundlage des heutigen philologischen wie sakraltopographischen Forschungsstandes veranschaulicht und somit die Notwendigkeit einer erneuten Betrachtung des Pilgerberichtes für die Interpretation des Textes betont werden.

Der seit 1834 in Russland bekannte Text³ der *Kniga palomnik* ist in neun Handschriften überliefert⁴, von denen keine der Abfassungszeit des Berichtes nahesteht. Die ältesten zwei der überkommenen Textzeugen stammen aus dem 16., die übrigen aus dem 17. und 18. Jahrhundert⁵.

Mit der handschriftlichen Überlieferung befasste sich zuletzt der Petersburger Philologe und Byzantinist Chr. M. Loparev, der 1899 den Text der Handschrift Q.IV.412 der Russischen Nationalbibliothek (RNB) aus dem 17. Jahrhundert auf der Grundlage der ersten Ausgabe P.I. Savvaitovs⁶ aus dem Jahr 1872 edierte (Sigle C)⁷. Dabei berücksichtigte er die fünf zu diesem Zeitpunkt bekannten Handschriften, eine sechste kam erst nach der Fertigstellung der Edition hinzu. Bei dieser Handschrift handelt es sich um den ältesten Textzeugen aus dem 16. Jahrhundert (Sigle Я), dessen Auffindung dem russischen Slavisten A. I. Jacimirskij zu verdanken ist⁸. Der unkommentierte Text der Handschrift befindet sich im Anhang der Edition Loparevs⁹. Eine ebenfalls unkommentierte Ausgabe des zweiten, seit 1926 bekannten¹⁰ Textzeugen aus

1 Diese treffende Bezeichnung verdanke ich Herrn Prof. Christoph Koch, Freie Universität Berlin.

2 Die Ende des 19. Jahrhunderts, kurz nach der Veröffentlichung der *editio princeps* der *Kniga Palomnik* formulierte und in den folgenden Jahrzehnten regelmäßig wiederkehrende Forderung nach einer Neuausgabe des Textes unter Berücksichtigung aller inzwischen bekanntgewordenen Textzeugen schien knapp hundert Jahre später endlich Gehör gefunden zu haben, als der ausgewiesene Kenner des russischen mittelalterlichen Pilgertums G. P. Majeska zunächst 1984 und später 2003 bekanntgab, eine solche Neuausgabe vorzubereiten, vgl. Majeska, *Travelers vii – Majeska, Russian Pilgrims and the Relics* 388. Da sie bis heute ausgeblieben ist, stelle ich mich der Herausforderung einer kommentierten Neuausgabe der *Kniga* in meinem Dissertationsprojekt, das am Seminar für Slavistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg von Frau Prof. Dr. Svetlana Mengel betreut wird.

3 Vgl. Stroeve, *Ukazanije* 155.

4 Sechs von ihnen befinden sich in Sankt Petersburg, davon fünf in der Russischen Nationalbibliothek (RNB) und eine im Institut für russische Literatur (Puškinskij dom), zwei im Staatlichen Historischen Museum (GIM) in Moskau und eine in der Dänischen Königlichen Bibliothek in Kopenhagen.

5 Der Aufbewahrungsort eines weiteren Textzeugen, der von Jacimirskij in Rumänien aufgefunden wurde, ist bis heute unbekannt. Nach den Worten Jacimirskijs handelt es sich um »eine Handschrift in rumänischer Sprache, die den Reisebericht Antonij's enthält, und ins Russische übersetzt wird«. Vgl. Jacimirskij, *Novye dannye* 248 Anm. 60. Jedoch folgte dieser 1899 veröffentlichten Notiz weder die Handschrift noch ihre Übersetzung.

6 Savvaitov, *Putešestvie*.

7 Loparev, *Kniga palomnik* 1-39.

8 Loparev, *Kniga palomnik* 71-94. Dabei datierte der Finder den den Reisebericht Antonij's enthaltenden Sammelband ins 15. Jh., vgl. Jacimirskij, *Novye dannye* 236. Die Datierung konnte Loparev mit Hilfe von paläographischen Merkmalen und eines Wasserzeichens widerlegen. Vgl. Loparev, *Kniga palomnik* 140.

9 Der neu aufgefundene Text hat auch keinen Eingang in die von Loparev in seiner Ausgabe vorgeschlagene und zum Zeitpunkt der Auffindung der neuen Handschrift wohl bereits fertiggestellte Rekonstruktion des Textes (S. 41-69) gefunden.

10 Vgl. Spermanskij, *Sobranie Zabelina* 16.

dem 16. Jahrhundert (Sigle 3) besorgte die russische Slavistin O. A. Belobrova in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts¹¹. Von den übrigen sechs Handschriften aus dem 17.-18. Jahrhundert (Siglen O, П, И, Б, М und К) ist der Text einer Handschrift herausgegeben (Sigle O): die Ausgabe fertigte Loparev an¹². Die fünf verbleibenden Textzeugen sind nach wie vor unpubliziert¹³.

Ferner sind einige Übersetzungen der *Kniga palomnik* bekannt¹⁴, die allerdings in allen Fällen in größerem oder kleinerem Umfang lückenhaft sind und den Umstand teilen, dass sie sich alle auf die Edition von 1899 stützen – der gedruckten Wiedergabe eines stellenweise lückenhaften handschriftlichen Textes aus dem 17. Jahrhundert – und dabei jeweils unterschiedliche Textvarianten aus dem dort angeführten kritischen Apparat berücksichtigen.

Der Text ist mutmaßlich in zwei Redaktionen auf uns gekommen, von denen die erste vollständig und die jüngere, zweite, nur fragmentarisch erhalten ist. Letztere ist in zwei Handschriften des 17. und 18. Jahrhunderts überliefert und enthält, nicht einheitlich, nur den Anfang des Textes. Beide Redaktionen werden stets dem Verfasser zugeschrieben¹⁵, obwohl die von Loparev 1899 geäußerte Hypothese, der Autor habe eine »erste Version« seiner Reisenotizen vor der Eroberung Konstantinopels angefertigt, und eine zweite, nach dem tragischen Ereignis, gleichsam um das Bild der einstigen Hauptstadt für die Nachwelt zu bewahren¹⁶, nicht

erwiesen ist¹⁷. Sie stützt sich allein auf die Erwähnung dieses Ereignisses in der zweiten Redaktion, während es in der ersten naturgemäß fehlt¹⁸. Darüber hinaus enthält die zweite Redaktion der *Kniga* umfangreiche Zusätze, die ebendiesem Zweck der Erinnerungswahrung zu dienen scheinen¹⁹. Die Vermutung, der Autor habe seine Reisenotizen ein zweites Mal niedergeschrieben, oder aber den bereits fertiggestellten Text selbständig redigiert und ergänzt, liegt zwar auf den ersten Blick nahe, die Erweiterungen in der zweiten Redaktion können aber gleichermaßen der Feder eines späteren Abschreibers oder Kompilators²⁰ entstammen und sich mithin aus interpolierten Glossen jüngeren Datums ergeben haben²¹. Ein endgültiges Urteil darüber erlaubt weder der fragmentarische Charakter noch der späte Überlieferungszeitpunkt beider Handschriften.

In beiden Fällen gehen die Textzeugen auf den gleichen, nicht überlieferten Archetypus zurück. Die unveränderte Abfolge der Lemmata in den erhaltenen Fragmenten der Handschriften der zweiten Redaktion gibt keinen Anlass, zwei von Beginn an unterschiedliche Textvarianten anzunehmen. Vielmehr handelt es sich bei der zweiten Redaktion um eine Erweiterung der ersten. Die Kollation der Handschriften ergibt einen einheitlichen Text mit geringen Abweichungen in Formulierung und Wortstellung, an dem mit der Zeit Änderungen in Form von Streichungen oder Hinzugaben, vermutlich in Form von Glossen, vorgenommen wurden²². Drei Textzeu-

11 Belobrova, O »Knige Palomnik« 228-235 – Lidov, Opisanije svjatyn' 198-205 gibt den Text nach der Ausgabe Belobrovass wieder.

12 Loparev, Novyj spisok 380-392.

13 Auch die Ausgabe der russischen Historikerin E. I. Maletto von 2005 brachte keine Neuerung, weil sie den 1899 edierten Text Loparevs (Sigle C) wiedergibt – mit einigen Zusätzen aus der ebenfalls bei Loparev abgedruckten Handschrift Я, leider ohne diese als solche zu kennzeichnen. Vgl. Maletto, Antologija chozdenij 221-234.

14 Vgl. die lateinische Übersetzung von Martinov, Liber 218-230, die französischen Übersetzungen von de Khitrowo, Antoine, archevêque de Novgorod 85-111 und Ehrhard, Le livre du Pèlerin 44-65, die serbische Übersetzung von Trifunović, Kniga poklonik 7-16 (dass. in Trifunović, Sa Svetogorskih izvora 35-52) sowie die deutsche Übersetzung von Müller, Pilgerreise 100-124.

15 Prokofjev, Russkije chozdenija 72.

16 Loparev, Kniga palomnik XXI.

17 Darauf hat Belobrova bereits Mitte der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hingewiesen. Vgl. Belobrova, »Kniga palomnik« Antonija Novgorodskogo 179.

18 Prokofjev, Russkije chozdenija 72, vgl. auch Loparev, Kniga palomnik XXIV.

19 So findet sich gleich zu Beginn des Textes in der Handschrift K der Hinweis, dass es sich bei dem folgenden Text um eine Beschreibung der sakralen Orte und Gegenstände der Stadt handelt, »wie viele es davon in der Hagia Sophia vor der Einnahme der gottlosen Lateiner gab« – dem Christenvolk zur Erinnerung: *сказае мѣсть сѣи. і чудодѣиныхъ иконѣ і ныи чудныи вещи · и сѣть во црѣградѣ · Коико вылав во сѣи сѣдѣ двъ взятіа бѣвжнны · латѣи написано вѣтъ на ведение і на ѡднѣиеніе · всемѣ хрѣтянѣмѣ* (Sigle K, fol. 507^r, 10-14). Und die zweite Handschrift der zweiten Redaktion fügt überdies detailreich die geographische Beschaffenheit der Stadt hinzu – mit genauen Abmessungen einzelner Bauwerke und Entfernungen: *Црѣски градъ стоить на три бѣла крестообразно с бѣла до бѣла по семи поприщѣ на 7 холмахъ палаты каменныи і стиною і црквами велии ѡкрашенъ а соборная цркъ · сѣлао велика высть сооини премѣдрости вѣина невели подовна аспидѣ мощена 40 днѣи ея подписание іречеѣ ѡкрашена всячєки ю сѣдао влагочестивыи црѣ стѣниа каменѣю · въ длинѣ 120 сажениа а поперекъ 56 а стоиѣи въ нѣтѣ а высота 43 сажениа а предѣлѣи въ нѣтѣ 65 (sic!) а градъ стоиѣи междѣ 2 морѣ* (Sigle O, fol. 4^r, 4-16); [Die Kaiserstadt erstreckt sich über drei Ecken, kreuzförmig – zu jeder Ecke hin sind es sieben Felder –, auf sieben Hügeln. Die steinernen Gemäcker und(?) [...] sind/ist mit [...] und Kirchen reichhaltig ausgeschmückt (hier fehlt wahrscheinlich die kurze Schilderung der Erbauung der Μεγάλη Εκκλησία durch Kaiser Konstantin, A. J.). Und die überaus große, der Sophia, der Weisheit Gottes gewidmete Kathedrale war himmelsgleich, mit Jaspis gepflastert – nach 40 Tagen (nach dem Brand, am 23. Februar 532,

A.J.) war ihre Grundsteinlegung –, vielfach ist sie verziert, sie, die der fromme Kaiser Justinian [nunmehr] aus Stein erbaut hat, 120 sažen' (etwa »Klafter«; zwischen 134,5 cm und 284 cm) lang und 56 sažen' breit. Und 300 Säulen gibt es darin, und die Höhe beträgt 45 sažen', und 365 Flankenräume (scil. Türen, A. J.) befinden sich darin; und die Stadt liegt zwischen zwei Meeren].

20 Belobrova, »Kniga palomnik« Antonija Novgorodskogo 179. Vgl. dazu Lenhoff-Vroon, Russian journey 103, die die zweite Redaktion der *Kniga* für das Ergebnis mehrerer Abschreiber hält.

21 Zudem lässt der Text der Abschriften O und K Rückschlüsse auf die wohl gemeinsame Vorlage zu: Die veränderte Reihenfolge der Lemmata bei nahezu gleichem Wortlaut in O (K weist die Reihenfolge hingegen unverändert auf), der fehlende Titel und die ebenfalls fehlende Angabe des Autors in beiden Abschriften sowie die Hinzugabe jeweils unterschiedlicher Passagen zu Beginn und zum Schluss des Textes legen weniger eine sekundäre Redaktion des Autors als vielmehr eine bereits zum Zeitpunkt der Abschrift defektive Vorlage nahe, der sicher die Anfangsseiten und vermutlich auch bereits gut zwei Drittel des Textes der *Kniga* gefehlt haben. Dabei sind die aus dem Band gefallenen Anfangsseiten zunächst in den Text hineingelegt und im Fall von O in dieser Reihenfolge kopiert worden. Zum Zeitpunkt der Abschrift von K waren diese Seiten offenbar schon im schlechten Zustand, aber noch nicht aus dem Band gelöst. Die fehlenden Angaben zum Autor und Titel in beiden Kopien legen ihrerseits weniger das nachträgliche Tilgen als schlicht den zum Zeitpunkt der Abschrift von K bereits eingetretenen Verlust der ersten Seite der Vorlage nahe, auf der sich diese Angaben auf den letzten Zeilen der verso-Seite befunden haben müssen. Auch bricht der Text von K etwas später ab als derjenige von O, was auf den besseren Zustand der Vorlage zum Zeitpunkt ihrer Abschrift deutet. Die hinzugegebenen Passagen zu Beginn und zum Schluss des Textes nehmen wiederum nach dem Vorbild der die Ereignisse von 1453 schildernden *Povest' o vzjatii Car' grada turkami* Bezug etwa auf die Prophezeiungen Daniels, Leos des Weisen oder des Pseudomethodius und erweisen sich somit in ihrer Funktion als *vaticinium ex eventu* als das spätere Werk unterschiedlicher Kopisten. Die Vermutung einer zweiten, vom Ereignis der Plünderung Konstantinopels veranlassten Redaktion von erster Hand lässt sich angesichts des handschriftlichen Materials jedenfalls nicht aufrechterhalten.

22 Neben einem *stemma codicum* wird dem Leser in der Neuausgabe auch eine Tabelle zur Verfügung gestellt, aus der synoptisch die Reihenfolge der Lemmata und die Art ihrer Wiedergabe in den einzelnen Textzeugen hervorgeht. Eine solche Zusammenstellung ermöglicht die Auskunft über das Vorhandensein, die Reihenfolge oder die veränderte Wiedergabe eines Lemmas in allen Textzeugen gleichzeitig.

gen der ersten Redaktion (3, B, M) weisen *ceteris paribus*²³ eine veränderte Reihenfolge auf, die Belobrova überzeugend mit dem Ausfall und dem späteren Wiedereinsetzen von Blättern im gleichen Sammelband an falscher Stelle erklärt hat²⁴.

Die nicht nur dem Blattausfall geschuldeten inkonsequenten Schilderungen Antonijs haben zunächst ein eifertiges Bild von Autor und Werk entstehen lassen und die bisherige Forschung immer wieder zur »Korrektur« der durcheinandergeratenen topographischen Reihenfolge veranlasst²⁵. Dass die Suche nach einer oder mehreren stringenten Reiserouten in Antonijs Text indes vergeblich ist, weil ihre Beschreibung vom Autor nicht beabsichtigt war, ergibt sich aus der Wiedergabe des Textes im älteren, vollständigeren und insgesamt zuverlässigeren Textzeugen Я²⁶ und der Hinzunahme der *variae lectiones* aller bisher bekannten Handschriften, die vielerorts eine Neuinterpretation und Neuübersetzung des Textes erfordern und an der Charakterisierung des Textes als »Reisebericht« zweifeln lassen. Folgende drei Textausschnitte illustrieren die vermeintlich topographisch konfuse Vorgehensweise des Autors und korrigieren ihre einstmalige Interpretation:

(1) Antonij beschreibt den Reliquienbestand zweier an verschiedenen Orten der Stadt gelegenen Klöster²⁷ direkt nacheinander, was die Vermutung nahelegt, dass ihm zum Zeitpunkt der Niederschrift seiner Notizen die genaue Lage einzelner Bauwerke nicht mehr gegenwärtig war, und mithin zur *communis opinio* geführt hat, Antonij habe seinen Bericht erst einige Jahre nach seiner Rückkehr aus Konstantinopel niedergeschrieben. Die Ausgabe Loparevs gibt den Text nach C folgendermaßen wieder:

[...]

А во Филатроповѣ монастырь гвоздь Господень і кресты честныя и мощи святыхъ.

Въ Пандопафтии же монастыри

А у Златыхъ вратъ [...]²⁸

[...]

Und im Philanthropos-Kloster befindet sich ein Nagel [vom Kreuze] des Herrn und die ehrwürdigen Kreuze und Reliquien von Heiligen.

Im Pantepoptos-Kloster hingegen

Und beim goldenen Tor [...]

Der kritische Apparat vermerkt dabei für das Lemma монастыри die Lesart von M²⁹:

монастырь и вст. гвозди Господня и честь имуща святыхъ М. [Pantepoptos-]Kloster und eingef. befinden sich die Nägel [vom Kreuze] des Herrn und die Ehre habenden Heiliger (sic!)

Die Stelle scheint in beiden Handschriften verderbt zu sein. Während die Angaben in C unvollständig sind, gibt M offenbar eine andere, vollständigere Vorlage fehlerhaft wieder. Diese Vorlage ist zweifellos Я³⁰, die an dieser Stelle nahezu denselben Wortlaut wie M aufweist:

а во филатроповѣ монастырѣ гвоздь гнь · и крты чтныя и мощи стхъ · въ пандопафтии же монастыри гвозда гня чть ймоща стхъ³¹

Für die Rekonstruktion der unterstrichenen Textstelle kann nunmehr die nach der Veröffentlichung der Edition Loparevs aufgefundene Handschrift 3 behilflich sein. Mit entsprechender Vorsicht behandelt, liefert der nachlässig kopierte, stark gekürzte und daher vielerorts fehlerhafte Text dieser Handschrift als ältester Textzeuge dieser Familie bisweilen Hinweise auf die den Handschriften 3, B und M gemeinsame Vorlage. An dieser Stelle finden wir in 3 folgende Formulierung:

а в филатрѡпѣвѣ монастыри . гвоздь гнь и крты чтныя . и мощи стхъ . в пандѡфтии* монастыри гвоздъ гня чд . и мощи стхъ³².

Und im Philanthropos-Kloster befindet sich ein Nagel [vom Kreuze] des Herrn und die ehrwürdigen Kreuze und Reliquien von Heiligen. Im Pantepoptos-Kloster hingegen befindet sich

23 Hierbei fehlt in Sigle B zwischen den foll. 80^a-81^r ein ganzes Heft und zwischen den foll. 96^v-97^r, 128^v-129^r und 136^v-137^r einzelne Blätter.

24 Belobrova, »Kniga palomnik« Antonija Novgorodskogo 184.

25 Vgl. hierzu beispielsweise das harte Urteil von Golubinskij, Istorija ruskoj cerkvi 1, 837, der Antonij mangelnde Gründlichkeit in der topographischen Verortung bescheinigt und somit dem Autor jegliche literarische Fertigkeit und dem Text jegliche Bedeutung für die Rekonstruktion der christlichen Topographie Konstantinopels abspricht: »Необходимо думать, что он сознавал свою слабость писательскую, что составлять описания отказывалось его перо, которое крайне плохо служило ему и в составлении нехитрого указателя. Желая попасть в писатели, желая увековечить память о своём пребывании в Константинополе, он так и сяк составил немудрёный указатель, но он сознавал, что ни на что большее его сил не хватит, а поэтому дальше и не решился простираться. Если бы указание местоположения церквей, о которых говорит Антоний, было сделано им с большей обстоятельностью, то его книга могла бы иметь важное значение для христианской топографии Константинополя. К сожалению, этой обстоятельности у него так мало, что он не столько поясняет другим, сколько, наоборот, сам должен быть поясняем при помощи других«. [Es ist anzunehmen, dass er (Antonij, A.J.) sich seiner fehlenden Schreibbegabung bewusst war, dass seine Feder, die ihm selbst bei der Erstellung eines simplen Verzeichnisses äußerst schlecht gehorchte, sich der Erstellung einer Beschreibung verweigerte. Aus dem Wunsch heraus, zu den Schriftstellern zu gehören und dem Bedürfnis,

das Andenken an seinen Aufenthalt in Konstantinopel zu verewigen, erstellte er mehr schlecht als recht einen schlichten Index, wusste jedoch, dass seine Kräfte zu Weiterem wohl nicht reichen würden, und wagte daher auch nicht, ihn zu erweitern. Wenn die Angaben zur Verortung der Kirchen, von denen Antonij spricht, mit einer größeren Sorgfalt seinerseits angestellt worden wären, dann wäre sein Buch wohl von entscheidender Bedeutung für die christliche Topographie Konstantinopels. Bedauerlicherweise findet sich darin von dieser Sorgfalt so wenig, dass er weniger andere aufklärt, als vielmehr selbst mit Hilfe anderer erklärt werden muss].

26 Vgl. hierzu Garzaniti, Le Livre du Pelerin 27.

27 Das Philanthropos-Kloster lag nordwestlich der heutigen Eski Imaret Camii (den Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Effenberger), während das Pantepoptos-Kloster am Standort der heutigen Yavuz Selim Camii bei der Aspar-Zisterne lokalisiert werden konnte. Vgl. Mango: Where at Constantinople, passim.

28 Loparev, Kniga palomnik 25.

29 Sigle M, fol. 54^r, 13-15.

30 Hierbei handelt es sich nicht um die direkte Vorlage.

31 Sigle Я, fol. 174^r 7-12. Hier fehlt allerdings die in M hinzugefügte Konjunktion и und der in M korrigierte GenSg des i-stämmigen Substantivs гвоздь erscheint hier in der Form eines harten mask. o-Stammes: гвозда. Jacimirskij, Novye dannye 244 liest hier гвозда Господня часть имуща святыхъ (Kurs. i. O.).

32 Sigle 3, fol. 442^r 9-13.

ein Teil der Nägel³³ [vom Kreuze] des Herrn und Reliquien von Heiligen.

Die semantisch unmissverständliche Schreibweise **ча** (часть ›Teil‹) in **З** löst die gewöhnlich als **чьсть** (›Ehre‹) gelesene Abkürzung **чѣ** auf und ermöglicht somit die darauffolgende Worttrennung **и мѡцѣи сѣѣ** (›und die Reliquien von Heiligen‹), die der grammatisch nicht kongruenten Lesart (и) **чѣ и мѡцѣи сѣѣ** in den übrigen Handschriften vorzuziehen ist.

Die Gesamtkonstruktion der beiden Sätze stellt somit ursprünglich eine Gegenüberstellung des Reliquienbestandes zweier Klöster dar, die der Kopist von **С** offenbar als Wiederholung interpretiert und fortgelassen hat. Die Berücksichtigung der Lesart von **З** macht die von Loparev in seiner Rekonstruktion des Textes vorgenommene willkürliche Konjekturen unnötig. Darin platziert er die im handschriftlichen Text direkt aufeinanderfolgenden Klöster in topographisch richtiger Reihenfolge, und somit im korrigierten Text weit voneinander entfernt:

*А въ Филатроповѣ монастырѣ гвоздь Господень и кресты честные и мощи святыхъ*³⁴. (Kursiv im Orig. als Hinweis auf die veränderte Reihenfolge des Textes)

[...]

*Въ Пандопофти же монастырѣ [гвозди Господня и честныя мощи святыхъ]*³⁵. (Kursiv, eckige Klammern und Sperrung im Orig. als Hinweis auf die veränderte Reihenfolge des Textes, die Rekonstruktion des Textes mithilfe der anderen Textzeugen und die Konjekturen auf der Grundlage der anderen Lesarten.)

Und im Philanthropos-Kloster befindet sich ein Nagel [vom Kreuze] des Herrn und die ehrwürdigen Kreuze und Reliquien von Heiligen.

[...]

Im Pantepoptos-Kloster aber befinden sich [Nägel des Herrn und die ehrwürdigen Reliquien von Heiligen].

Somit ergibt sich eine doppelte Verortung derselben Reliquien in zwei verschiedenen Klöstern, die aber, beschreibt man die beiden Bauten getrennt voneinander, nicht auffällt. Die korrekte Verteilung des Inventars ergibt sich jedoch gerade aus der Erwähnung beider Klöster hintereinander, bei der die adversative Konjunktion **же** syntaktisch die Opposition von Apodosis und Protasis markiert³⁶.

So muss auch die meist zuverlässige Übersetzung von Müller, der wohl nicht die segmentierte Ausgabe Loparevs, sondern

der diplomatische Text der Ausgabe Savvaitovs vorlag, korrigiert werden. Der handschriftliche Text von **С** bietet an dieser Stelle:

а во филатроповѣ монастырѣ . гвоздь . гѣѣ . ꙗ крѣѣ чѣѣныа и мѡцѣи сѣѣ . въ пандопофѣтнѣ же манастѣри³⁷.

Hierfür übersetzt Müller folgerichtig, aber die fragliche Stelle auslassend:

Im Philanthropos-Kloster befindet sich der Nagel vom Kreuze des Herrn. Die Reliquien anderer Heiliger sind im Pantepoptos-Kloster³⁸.

Die Formulierung »anderer Heiliger« suggeriert allerdings die vormalige Erwähnung von Heiligen im Philanthropos-Kloster, die an dieser Stelle fehlt und somit die Erwähnung des Pantepoptos-Klosters unmotiviert und deplatziert erscheinen lässt. Die Berücksichtigung aller vorhandenen Lesarten erlaubt indes folgende Rekonstruktion und Übersetzung:

А во Филатроповѣ монастырѣ гвоздь г[осподь]нь и кр[ъс]ты ч[ъс]тныя и мощи с[вя]т[ы]хъ. Въ Пандопофти же манастѣри гвоздя г[оспод]ня ч[а]сть и мощи с[вя]т[ы]хъ.

Und im Philanthropos-Kloster befindet sich ein Nagel [vom Kreuze] des Herrn und die ehrwürdigen Kreuze und Reliquien von Heiligen. Im Pantepoptos-Kloster hingegen befindet sich ein Teil des Nagels [vom Kreuze] des Herrn und Reliquien von Heiligen.

Der Autor war an dieser Stelle offenbar nicht an der topographisch korrekten Verortung der Sakralbauten innerhalb der Stadt interessiert, sondern vielmehr an der präzisen Beschreibung ihres Bestandes³⁹. Um deutlich zu machen, dass sich im letzteren Kloster nur ein Teil der bereits erwähnten Reliquie⁴⁰ nebst den Reliquien anderer Heiliger befindet, ist die Erwähnung der beiden Klöster nebeneinander unerlässlich und ihre Antithese durch den syntaktischen Parallelismus – der Wiederholung der übrigen Satzglieder – überhaupt erst verständlich⁴¹. Topographisch ergibt sich für die Vorgehensweise des Autors daher folgende Sequenz:

a) die Beschreibung der Reliquien im mittleren Stadtgebiet, a₁) als Opposition dazu die Beschreibung bestimmter Teile von Reliquien in einem Kloster im nördlichen Stadtgebiet.

Anschließend folgt als nächste topographische Sequenz:

b) die Beschreibung der Reliquien im südwestlichen Teil der Stadt.

33 Hier ist die AkkPl-Form **гвоздѣ гѣѣ** jedoch inkongruent. Zu erwarten ist an dieser Stelle ein partitiver Genitiv.

34 Loparev, Kniga palomnik 56.

35 Loparev, Kniga palomnik 63.

36 Zum adversativ verbundenen Satzkomplex vgl. Večerka, Syntax 4-105, zum Gebrauch der in Rede stehenden Konjunktion vgl. ebenda 84.

37 Sigle C, 9 – Savvaitov, Putešestvie 45.

38 Müller, Pilgerreise 116.

39 Die geographische Kenntnis der von ihm besuchten Stadt scheint er bei seinen Lesern voraussetzen, offenbar standen (auch einem russischen Wallfahrer?) Reiseführer in ausreichender Zahl zur Verfügung.

40 Wohl auf der Grundlage der Angaben der Ersten Novgoroder Chronik, die unter dem Jahr 1211 (6719) berichtet, Antonij sei »aus der Kaiserstadt zurückgekehrt und [habe] ein Teil vom Grabe des Herrn mitgebracht« (vgl. PSRL III 52, Hervorhebung von mir), kommentiert Savvaitov, dass es sich bei dem oben beschriebenen Teil des Nagels ursprünglich um diese Reliquie gehandelt haben wird, vgl. Savvaitov, Putešestvie 95.

41 Vgl. dazu Večerka, Syntax 4.

(2) Eine weitere verderbte und viel diskutierte⁴² Stelle des Textes suggeriert die gleiche Vorgehensweise. Hierbei geht es um die Beschreibung der Sakralbauten und ihres Bestandes im östlichen Stadtgebiet, in die unerwartet und deplatziert die unterstrichene Beschreibung der im äußersten Nordwesten der Stadt gelegenen Blachernenkirche hineingeraten ist⁴³. Der handschriftliche Text von Я bietet an dieser Stelle folgende Formulierung:

во златѣхъ полатѣхъ целовали же есѣме стѣю вѣю · великоу ·
диѣгитрею · еидже лѣка стѣи и ѣугастѣ написалъ · иже ходитъ
по гра · и патерицу к нейже хотѣ водитъ · и лахѣрнѣ стѣю
к нейже дѣхъ стѣи исходитъ · в тойже цркви риза стѣи вѣи ·
и посохъ вѣинъ сребромъ ѡкованъ · и поасъ стѣи вѣи · во
прикоупной рацѣ лежитъ · тоу же во прикоупной [...] стѣи спѣхъ
· егоже в пороуцѣ далъ хртѣанинъ феѡдо жидовинъ авраимѣ⁴⁴

Im goldenen Palast aber küsstet wir die heilige Gottesgebäerin, die große Hodegetria, die der heilige Lukas, der Evangelist und Apostel gemalt hat. – Derjenige aber, der durch (in) die Stadt geht und zum Petron, zu diesem gehend sieht er auch die heilige Blacherne[nkirche], auf die der Heilige Geist herabsteigt. In ebendieser Kirche befindet sich das Kopftuch der heiligen Gottesgebäerin und der Stab der Gottesgebäerin, der in Silber gefasst ist. Und der Gürtel der heiligen Gottesgebäerin liegt in einem Schrein in einer Nebenkapelle. – Hier in der Nebenkapelle [...] befindet sich [die Ikone] des heiligen Erlösers, die der Christ Theodoros dem Juden Abramios als Pfand überließ.

Ungeachtet der Richtigkeit der Übersetzung der doppelt unterstrichenen Passage, die gesondert diskutiert werden muss⁴⁵, zeigt diese Stelle, dass der Autor auch hier nicht die topographisch konsequente Reiseroute vor Augen hat. Vielmehr beschreibt er auch hier die Aufbewahrungsorte der

Reliquien desjenigen Heiligen, von dem er gerade spricht. Hat er seine Beschreibung, die, will man die topographisch korrekte Reihenfolge wahren, in Parenthese zu setzen ist, abgeschlossen, fährt er mit der Darstellung des östlichen Stadtgebietes fort und beschreibt – hier dient ihm die Nebenkapelle der Blachernenkirche als Stichwort – eine Nebenkapelle im Chalkopratenkomplex. Da es sich in beiden Fällen um Soroskapellen handelt, ist eine dem ersten Beispiel ähnliche Vorgehensweise des Autors denkbar: Um den ähnlichen Reliquienbestand zweier gleichnamiger Kapellen zu differenzieren, stellt Antonij beide Häuser mit ihrem gleichklingenden Inventar als Opposition nebeneinander, die syntaktisch abermals durch die adversative Konjunktion **же** markiert ist. Die als Wiederholung missverständene Ähnlichkeit der Reliquien – in der Soroskapelle der Chalkopratenkirche wurden nachweislich Gürtel und Gewand aufbewahrt⁴⁶ – ist daraufhin möglicherweise, wie in Beispiel (1), vom Kopisten ausgelassen worden. Es ist daher an der mit »[...]« markierten Stelle eine ursprüngliche Nennung der Soroskapelle der Chalkopratenkirche samt Inventar als Gegenüberstellung zu den in der Soroskapelle der Blachernenkirche verwahrten Marienreliquien wahrscheinlich, an die sich folgerichtig die Beschreibung der beiden anderen im lateinischen Itinerar bezeugten Kapellen des Chalkopratenkomplexes angeschlossen haben dürfte⁴⁷. Mithin ergibt sich für diese Passage topographisch die Sequenz:

- a) Reliquien im östlichen Stadtgebiet,
- a₁) die davon zu unterscheidenden (Teil)reliquien im Nordwesten der Stadt,
- a) Fortführung der Beschreibung der Reliquien im östlichen Stadtgebiet.

(3) Eine weitere vermeintliche Kontamination verschiedener Reiserouten, die sich durch die Hinzunahme der inzwischen bekannten Textzeugen korrigieren lässt: Aus dem folgen-

42 Vgl. die Übersetzungsvarianten bei Savvaitov, Putešestvie 105, bei Martinov, Liber 224, bei de Khitrowo, Antoine, archevêque de Novgorod 99, und Ehrhard, Le livre du Pèlerin 58, bei Müller, Pilgerreise 114 und die Diskussion bei Loparev, Kniga palomnik XCII-XCIV.

43 Vgl. zur Verteilung der Marienreliquien die Untersuchung von Effenberger, der mit Hilfe der *Kniga Palomnik* und eines lateinischen Itinerars die Topographie Konstantinopels richtigstellt: Effenberger, Reliquientopographie 297-305 und den Kommentar bei Savvaitov, Putešestvie 95-97.

44 Sigle Я, 170^v 11 - 171^v 4.

45 Mangels referentieller Identität mit dem Antezedens des vorhergehenden Satzteils (der »Hodegetria(ikone)« auf grammatischer und dem »Apostel Lukas« auf semantischer Ebene), ist **иже** im Satzteil **иже ходитъ по гра** (»der in/durch die Stadt geht«) weder als das den abhängigen Satz einleitende Relativpronomen zu begreifen, noch ist es mangels einer entsprechenden nachfolgenden Konstruktion als ein »Artiklersatz« zu verstehen. Möglicherweise leitet es als anaphorisches Pronomen (**и**) in Verbindung mit einer adversativen Konjunktion (**же**) einen selbständigen substantivischen Relativsatz ein (vgl. dazu Večerka, Syntax 3 162–171 und IV 190). Auch ist vor dem Hintergrund der antithetischen Satzkonstruktion ein Fehler (etwa **иже** »der« statt **иже** »die«) auszuschließen: Trotz der bekannten Reliquienprozessionen mit der Hodegetria-Ikone erschließt sich der Rest des Satzes semantisch nicht.

Für den Satzteil **и патерицу к нейже хотѣ водитъ** (»und das Petron, zu dem sie bereitwillig führt«) bietet 3 die wenig aufschlussreiche Formulierung **и патницю в ней ротѣ водѣ** (»und die Parakeuf[-Kirche], in der man Eid abzulegen pflegt«). Während es sich bei **патницю** gewiss um eine Verschreibung für **патерицу** handeln wird, ist von Eidleistungen in dieser Kirche nichts bekannt (den Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Effenberger). Sie ist daher für das Verständnis der

Passage wenig hilfreich. Gleichwohl belegt die Handschrift mit der Formulierung **ротѣ** anstelle von **хотѣ** in ЯБМ, dass in beider Vorlagen an dieser Stelle etwas gestanden haben muss, das in den jüngeren Textzeugen aufgrund einer Verderbnis nicht mehr verstanden und getilgt worden ist. Die Handschriften bieten an dieser Stelle abweichend von Я: **иже**: add. с **нею** ПИ – **ходитъ**: **ходѣтъ** ПИ – **по**: во СПИ – **гра**: **граоу** 3, **градѣ** add. в ПИ – **и**: om. М – **и**... **водитъ**: om. ПИ – **патерицу**: **патерицоу** С, **патницю** 3 – **к**: в 3 – **нейже**: **ни** С – **хотѣ**: **ротѣ** 3, om. С – **водитъ**: **водѣ** 3, **видитъ** С. Während sich die Emendationen **по гра** → **по гра** (»по гра[доу]«) oder **во гра**, **водитъ** → **видитъ** aus den Lesarten der anderen Handschriften ergeben, bleibt die von mir vorgeschlagene Konjektur **хотѣ** → **ходѣ** zweifelhaft, da an dieser Stelle vielmehr die Formulierung **идоуше** zu erwarten ist. Vgl. in Я и **штолкѣ столпѣ есть идѣчи ко дверемъ** (»Und von dort aus, wenn man zu den Türen geht, 159^v 11 f.); **дале же штолкѣ к морю идѣче** (»Wenn man von dort aus aber weiter zum Meer geht, 171^v 2 f.); **а по амьволоу · ко коневомоу торгоу идѣчи** (»Und wenn man die Straße zum Hippodrom entlanggeht, 173^v 2 f.); **и же манастѣрь ко лахѣрнѣ идѣчи** (»Und geht man von hier zur Blachernenkirche, so befindet sich unterwegs ein Kloster, 176^v 5 f.); **а штолкѣ горѣ идѣчи** (»Und wenn man von dort aus bergauf geht, 177^v 10) und **а штолкѣ в лѣсъ идѣче** (»Und wenn man von dort aus zum Wald geht, 182^v 1). Dagegen begegnet in Я nur einmal die Konstruktion mit dem regulären PartPräsAkt in **что во ради печаловашесѣ исъ · ида ка крѣоу** (»Warum aber war Jesus betrübt, als er zum Kreuze ging?, 162^v 10 f.). Berücksichtigt man die Formulierung **во град** (»in die Stadt«), kann auch der Eingang in die Stadt durch das Petron-Tor (etwa **к нейже врата водитъ** »zu der das Tor führt«?) gemeint gewesen sein.

46 Effenberger, Reliquientopographie 305.

47 Vgl. dazu Effenberger, Reliquientopographie 297-300.

den, der Edition Loparevs entnommenen Ausschnitt⁴⁸ geht hervor, dass Antonij, der gerade die Kirchen und Klöster mit ihren Heiligen innerhalb der Stadt beschreibt, deplatziert die Schilderung der Bauten außerhalb der Stadtmauer einfügt:

А⁹ иныхъ святыхъ многихъ¹⁰ не писалъ есмь, иже суть внѣ¹¹ Царяграда¹².
Се же¹³ внутръ¹⁴ града¹⁵.
І естъ монастырь¹⁶ святаго Феодора і церковь¹⁷ его.
За Испигасмъ¹⁸ же¹⁹ Олофтири²⁰ мощи²¹ и кровь; і то же²² лежитъ і²³ святыи²⁴ Іоанъ²⁵ Милостивый въ тѣле и у Спига²⁶.
А во Испигасъ²⁷ градъ естъ церковь²⁹ святыхъ мученикъ Бориса и Глѣба³⁰.

⁹ И. М. Б. – ¹⁰ много М. Б. – ¹¹ дне М. Б. – ¹² во Царьграде М. Б. – ¹³ и Б. – ¹⁴ извну М. Б. – ¹⁵ градъ Б.; вст. по Суду святой Феодоръ въ дубе преобразилсѣ; ту же и проп. до: монастырь М. Б. – ¹⁶ проп. до: і церковь М. Б. – ¹⁷ церкви М. Б. – ¹⁸ Испигамъ М. Б. – ¹⁹ ест. святой М. Б. – ²⁰ Лотимири М. Б. – ²¹ мѣщи М. Б. – ²² проп. М. Б. – ²³ проп. М. Б. – ²⁴ вст. отецъ М. Б. – ²⁵ Іваннь М. Б. – ²⁶ у Испига М. Б. – ²⁷ Испига Б.; вст. дне (день Б.) рускомъ (руисомъ Б.) М. Б. – ²⁸ городе М. Б. – ²⁹ церкви и проп. до: Бориса М. Б. – ³⁰ вст. і при мнѣ было прощение; ту же въ Испигасе въ испитиль (во испитиль М.) и проп. до: явишасѣ М. Б.

»Doch viele Heilige, die außerhalb von Zar'grad liegen, habe ich nicht aufgeschrieben. Das aber befindet sich innerhalb innerhalb der Stadt.

Auch gibt es ein Kloster des heiligen Theodoros mit einer Kirche.

Hinter der Stadt Ispigas befinden sich die Reliquien und das Blut des Eleutherius, und hier bei Ispigas liegt unverwest auch der heilige Johannes, der Barmherzige.

In Ispigas wurde die Kirche der heiligen Märtyrer Boris und Gleb erbaut. [...]«⁴⁹.

So sieht sich Loparev veranlasst, die durcheinandergeratene Topographie zu korrigieren und platziert in seiner Rekonstruktion die genannten Bauten abermals weit auseinander an ihren vermeintlich richtigen Stellen:

Се же внутръ града.

[По Суду святой Феодоръ въ дубѣ преобразилсѣ; ту же] монастырь и церковь его.

Городок [же] малъ [камень] естъ Царьград на Испиганской странѣ по станѣ жидовъ.

А во Испигасъ [днѣ, рускомъ] градъ, естъ церковь святыхъ мученикъ Бориса и Глѣба [...].⁵⁰

А иныхъ святыхъ многихъ не писалъ есмь, иже суть внѣ Цареграда⁵¹.

(Kursiv und eckige Klammern im Orig. als Hinweis auf die veränderte Reihenfolge des Textes und die Rekonstruktion des Textes mithilfe der anderen Textzeugen)

»Das aber befindet sich innerhalb der Stadt.

[Jenseits des Meerbusens wurde der heilige Theodoros in einer Eiche verklärt;] hier steht auch sein Kloster und seine Kirche.

Die Kaiserstadt [aber] ist ein kleines [steinernes] Städtchen auf der Ispigasseite, der Seite der Juden.

Und im [russischen] Stadtviertel Ispigas selbst aber befindet sich [heute] die Kirche des Boris und des Gleb [...].

Viele andere Heilige aber, die sich außerhalb der Kaiserstadt befinden, habe ich nicht beschrieben«.

Dabei erscheint die direkt auf die Beschreibung der Bauten in der Nähe der Hagia Sophia folgende Ankündigung, es handle sich im Folgenden um die Beschreibung der *innerhalb* der Stadt liegenden Bauten und Heiligen (се же внутръ града), genauso deplatziert wie die darauffolgende Beschreibung der Verklärung *außerhalb* der Stadt (по Суду [...]).

Dagegen erscheint die Passage in Я vollständiger und konsistenter:

и ины много стхъ не писа есмь · иже соѣ дне во црѣградѣ · се же иъзвонѣ гра по соѣдоѣ · стый же феѡръ въ довѣ преѡбразил сѣ · тоѣ же ѣ монастырь и цркѡ его за испигалѣ · ѡлофтири мощи и крѡ и стый ѡ млтвйый лежитъ · въ тѣлѣ и оѣ спига · а въ испигасѣ днѣ ѣ градѣ цркѡ бориса и глѣба ·⁵²

»Viele andere Heilige aber, die sich innerhalb der Kaiserstadt befinden, habe ich nicht beschrieben.

Folgendes aber befindet sich außerhalb der Stadt, jenseits des Meerbusens: Der heilige Theodoros wurde in einer Eiche verklärt, und hier steht auch sein Kloster und seine Kirche.

Außerhalb des [Tores nach] Ispigas hingegen befinden sich die Reliquien und das Blut des Eleutherius; und der heilige [und] barmherzige Vater [Johannes] liegt unversehrten Leibes beim Ispigas[tor].

Im Stadtviertel Ispigas selbst aber befindet sich die Kirche des Boris und des Gleb«.

Die topographische Konfusion ergibt sich in C aus der Verwechslung der beiden in der Vorlage wohl noch klar ge-

48 Loparev, Kniga palomnik 30.

49 Müller, Pilgerreise 121.

50 Loparev, Kniga palomnik 64.

51 Loparev, Kniga palomnik 66.

52 Sigle Я, foll. 180^r 14 - 180^v 3.

schiedenen Präpositionen *дѣнѣ* (»innerhalb«) und *вънѣ* (»außerhalb«)⁵³: nach der irrtümlichen Lesart der ersten Präposition (*дѣнѣ* als *внѣ* »außerhalb«) wurde die zweite Angabe (*извънѣ* »außerhalb«) offenbar als missverstandene Wiederholung zu *внутрь* (»innerhalb«) korrigiert. Hieraus ergibt sich die Platzierung des Klosters und der Kirche des heiligen Theodoros innerhalb der Stadt. Я lokalisiert Kloster und Kirche dagegen »jenseits des Meerbusens« – also im Stadtviertel Ispigas⁵⁴ – und unterscheidet klarer als C die beiden Bereiche: a) »beim Ispigastor« / »außerhalb des Ispigastores«, und b) »im Stadtviertel Ispigas«.

Auch an dieser Stelle zeigt sich nach der Hinzunahme aller Textzeugen, dass wir es ursprünglich wohl mit einer Präzisierung der Angaben mit Hilfe einer adversativen Konstruktion zu tun haben: Antonij schließt seine Beschreibung der Bauten innerhalb der Stadt vorerst ab (»Viele andere Heilige aber, die sich innerhalb der Kaiserstadt befinden, habe ich nicht beschrieben«) und wendet sich der Beschreibung dessen zu, was sich außerhalb der Stadt befindet (»Folgendes aber befindet sich außerhalb der Stadt, jenseits des Meerbusens: [...]«). Nun sieht er sich aber zunächst veranlasst, zu klären, was er unter »außerhalb« versteht. Hierfür stellt er die Bauten und Reliquien, die sich zwar außerhalb der Stadt, aber noch auf

der Stadtseite (nämlich in der Nähe des Stadttors) befinden, in Opposition zu denjenigen, die jenseits des Goldenen Horns zu suchen sind⁵⁵. Auch hier markieren die adversativen Konjunktionen die jeweilige topographische Gegenüberstellung, bei der auf die durch *же* markierte allgemeine Aufteilung *innerhalb vs. außerhalb der Stadt* (*дѣнѣ во црѣкградѣ : се же извънѣ гра по соудѣ*) die mit *а* konkreter lokalisierte Opposition (*за испигама / ѿ ѿ спига : а въ испигаѣ дѣнѣ ѣ градѣ*) folgt. Die topographische Sequenz für diese Passage lässt sich daher folgendermaßen formulieren:

a) Beschreibung der Reliquien außerhalb der Stadt, jenseits des Goldenen Horns

a₁) die davon zu unterscheidenden (Teil-)Reliquien außerhalb der Stadt, aber beim Stadttor

a) Fortführung der Beschreibung der Reliquien außerhalb der Stadt, jenseits des Goldenen Horns

Ob sich mit Hilfe der Neuausgabe und -übersetzung alle topographischen Kontaminationen werden klären und mit Hilfe anderer Quellen verifizieren lassen können, steht einstweilen dahin⁵⁶. Die erstmalige Berücksichtigung des gesamten zur Verfügung stehenden handschriftlichen Materials zeigt jedoch, dass sich die vermeintlichen topographischen Inkon-

53 Zu Schreibweise und Bedeutung der Präpositionen vgl. LLP I 309. 535; Sr I, 392. 760. Dabei ist *дѣнѣ* schon andernorts in C mit dem Homograph *дѣнѣ* (»heute«) vermengt worden, vgl. die Textstellen nach Я: fol. 159^r 13 und 163^r 12. Das Titlo, das das Wort als eine Abkürzung auszeichnet (und im Verlauf der Textüberlieferung wohl sekundär ist), trägt als übliche Schreibweise des Adverbs »heute« gewiss zum Missverständnis bei. Dabei ergibt an allen Stellen die temporale Angabe keinen Sinn. Vielmehr erfordert die lokale Gegenüberstellung auch eine lokale Präposition.

54 Hierbei ist mir unklar, was topographisch gemeint sein kann – etwa der Hügel des Theodoros in Galata, an dessen Stelle eine Theodoros-Kirche vermutet wird, vgl. Janin, *Églises* 154?

55 Dabei geht – im Gegenteil zu C – aus der Formulierung in Я hervor, dass sich das Stadtviertel »Ispigas« jenseits des Goldenen Horns, also etwa in Galata/Pera befindet.

56 Einige Inkonsistenzen lassen sich auch mit Hilfe der in den Textzeugen gebotenen Varianten nicht direkt klären und erfordern zusätzliche Konjekturen, andere wiederum bleiben auch nach den vorgenommenen Konjekturen noch reichlich konfus (vgl. Anm. 45). Zwei Beispiele, in denen eine Konjektur vermeintlich in eins gesetzte Sequenzen entwirren und die wohlbeabsichtigte Vorgehensweise des Autors zum Vorschein kommen lassen kann:

1) Da alle Handschriften für die innerhalb der topographischen Sequenz *Konstantinsforum – Iulianos-/Sophienhafen* deplatzierte Erwähnung der im Südwesten der Stadt gelegenen Onesimoskirche (bei Effenberger Lemma 71, vgl. Effenberger, *Reliquientopographie* 291) bei gleicher Textreihenfolge denselben Wortlaut bieten, lässt sich gegenwärtig nur vermuten, dass es sich um eine an falscher Stelle interpolierte Glosse handelt: Hier werden weder ähnliche Reliquien oder gleichnamige Kirchen in Opposition zueinander gesetzt noch veranlasst eine Parallele in Vita oder Martyrium des hl. Onesimos und der hl. Gurias, Samonas und Habib die Erwähnung beider fern voneinander gelegenen Kirchen nebeneinander. Gleichwohl fügt sich die Onesimoskirche nahtlos in die unmittelbar zuvor beschriebene Sequenz *Romanos-Tor – Südosten der Stadt* ein. Hier ist die Rede von a) der »Kirche der Verkündigung der heiligen Gottesgebärerin«, die Janin als die Theotokoskirche τὰ Κύρου identifiziert hat (vgl. Janin, *Églises* 193), b) dem »Kloster des heiligen Basilios« beim Romanostor (ebenda 58) und c) der »Kirche des heiligen Stephanos des Erstmärtyrers« in Helenianae (ebenda 472). Darauf folgt d) die Kirche der hl. Gurias, Samonas und Habib am Konstantinsforum (ebenda 80), e) die Onesimoskirche und schließlich weitere Kirchen im Quartier τὰ Πέτρου. Nimmt man an, dass der Passus e) »Und daneben ist die Kirche des heiligen Onesimos, des Schülers des Paulus; und hier sind auch seine Reliquien« (Sigle Я, fol. 178^r 17-19) vom Kopisten zunächst ausgelassen und später als Korrektur am Seitenrand nachgetragen wurde, wonach der nächste, offenbar nicht ortskundige Schreiber die Glosse nachlässig in den Text eingefügt hat, lässt sich die dislozierte Kirche durch Umstellung der Lemmata d) und e) ohne Weiteres an ihren ursprünglichen Platz versetzen und beide topographische Sequenzen lassen sich klar voneinander scheiden.

2) Auch zeigt sich in der vermeintlichen Kontamination der beiden Quartiere Pjaterica I und Pjaterica II (zur Bezeichnung siehe Effenberger, *Reliquientopographie* 290-297) mit Hilfe nachstehender von mir vorgeschlagener Konjektur des Textes abermals die in den Beispielen (1), (2) und (3) beschriebene und mitnichten konfuse Vorgehensweise des Autors. Auch an dieser Stelle lässt sich die topographische Sequenz in gleicher Weise freilegen:

a) Beschreibung der Bauten und Reliquien im östlichen Stadtgebiet (Iulianos-/Sophienhafen und im Quartier Pjaterica I [τὰ Πέτρου]),

a₁) die davon zu unterscheidenden Bauten und Reliquien im gleichnamigen Quartier Pjaterica II (τὸ Πετρίον) und im benachbarten τὰ Ἀντιόχου und wieder a) östliches Stadtgebiet und Hafen

Nach der Beschreibung des südwestlichen Stadtgebiets gibt der an dieser Stelle nur leicht divergierende handschriftliche Text folgendes wieder: »Bei der Plakota aber (ἡ ὄη πλακοτῆς же) steht die Kirche der [heiligen] Gurias, Samonas und Habib, und hier sind auch ihre Reliquien. [...] Und hinter dem Petron (Pjaterica I) befinden sich die Reliquien des heiligen Julianos, sowie des Kyrikos und der Iulitta und auch der heiligen Thekla. [...] In der Nähe der Plakota aber (βαιζѣ же плакотѣ) steht eine Kirche im Kloster des heiligen Propheten Elias, und in dieser Kirche befindet sich eine Vielzahl von Reliquien Heiliger. [...] Ebenda gibt es ferner eine große Kirche des heiligen Akakios, die der Kaiser Konstantin erbaut hat, und hier sind auch seine Reliquien. [...] Hinter dem Hippodrom aber befindet sich die Kirche der heiligen Sergios und Bakchos; und beider Häupter liegen hier.«

Da dem Autor an einer (wieder durch die Konjunktion *же* angezeigte) Gegenüberstellung ein und derselben *Plakota* gewiss nicht gelegen war, muss hier eine Textverderbnis vorliegen. Eine solche legen in der Tat die jüngeren Handschriften П und И nahe, die an dieser Stelle zwei verschiedene Bezeichnungen des Quartiers überliefern: Im ersten Falle *ПЛАКІДА* (Sigle П, fol. 88^r 3) und im zweiten *ПЛАТОНА* (Sigle И, fol. 259^r 6). Beide sind zwar, was die sichere Rekonstruktion der Bezeichnung betrifft, wenig aufschlussreich, suggerieren aber eine in ihrer Vorlage möglicherweise noch vorhandene Unterscheidung der beiden Orte. Während es sich bei der ersten Plakota um die von den nachfolgend genannten Bauten gut abgesicherte Bezeichnung für das Konstantinsforum handelt (vgl. dazu Effenberger, *Reliquientopographie* 291), ist anstelle der zweiten Plakota m. E. »Platea« zu lesen – das Quartier, in dessen Nähe (βαιζѣ же плакотѣ) sich nachweislich sowohl das »Kloster des Propheten Elias« (vgl. Janin, *Églises* 139) als auch die »große Kirche des heiligen Akakios« (vgl. ebenda 13, Nr. 1) befanden. Was immer an dieser Stelle ursprünglich zu lesen war – der Wiederholung der Quartiersbezeichnung liegt jedenfalls ein vom unkundigen oder unachtsamen Schreiber verursachter Kopierfehler zugrunde. Für die von Effenberger überzeugend entwirren Begriffe »Pjaterica I« und »Pjaterica II« gibt die handschriftliche Überlieferung also ein festes Fundament. Gleichwohl haben wir es hier m. E. nicht mit einer nachlassenden Erinnerung, sondern – ganz im Gegenteil – mit der vom Autor wohlbeabsichtigten Entwirrung gleichnamiger (oder in seinen Ohren gleichklingenden) Stadtbezirke zu tun.

sistenzen oftmals mit Hilfe der bisher zum Teil bekannten, jedoch nicht berücksichtigten *variae lectiones* klären und korrigieren lassen. Vor diesem Hintergrund erscheint eine durch Blattausfall oder Vertauschung von Blättern bedingte und ursprünglich im topographischen Sinne »korrekte« Reihenfolge des Textes⁵⁷ unwahrscheinlich; und eine Rekonstruktion, die die Korrektur der Reiserouten zum Ziel hat, wird der Absicht des Autors, die seiner Ansicht nach verehrens-werten Reliquien und Gebeine möglichst genau zu lokalisieren, nicht gerecht. Auch die vielfach vorgebrachte Vermutung über die ungenaue Erinnerung des Autors, die die topographische Konfusion und mit ihr die Kontamination gleichnamiger Bauten und Reliquien nach sich gezogen haben soll, ist vor diesem Hintergrund zu überdenken, zeigt doch die Gegenüberstellung der *Kniga palomnik* mit anderen Itineraren nur eine veränderte Reihenfolge in der Erwähnung einzelner Bauwerke, nicht aber die falsche Verortung der Reliquien darin⁵⁸. Vielmehr motiviert Letztere, wie die angeführten Beispiele zeigen, die Unterbrechung der Beschreibung der entlang der Reiseroute liegenden Bauten, um eine Reliquie oder einen bestimmten Teil von ihr im Unterschied zum soeben beschriebenen Gegenstand möglichst präzise zu lokalisieren. Dagegen ist eine umgekehrte Vorgehensweise, bei der etwa die Beschreibung einer Reliquie zugunsten des Vergleichs oder der Präzisierung der Einrichtung zweier Kirchen oder der Korrektur der Reiseroute unterbrochen wird, keinmal anzutreffen. Überhaupt erfahren wir über Aussehen und Ein-

richtung der Kirchen nur äußerst selten etwas, das über die Lokalisierung »unter dem Altartisch«, »im Umgang«, »bei den Türen« etc. hinausgeht. An all diesen Stellen wird die Erwähnung eines bestimmten Raumes innerhalb der genannten Kirche von den darin verwahrten Reliquien motiviert; wo wir eine Beschreibung der Wanddekoration antreffen, dient sie der Erwähnung der darüber angebrachten Ikonen; die Erwähnung der Raumausstattung dient der Schilderung einer bestimmten liturgischen Praxis. Die Erwähnung einer Kirche oder eines Klosters ohne seinen Reliquienbestand kommt im Text ebenfalls keinmal vor; dagegen begegnen häufig Reliquien, die keine eindeutige Lokalisierung zulassen, weil sie mit den Formulierungen »unweit von dort«, »in der Nähe dieses Klosters« oder »in der Nähe dieses Ortes« etc. eingeleitet werden und vom Autor keinem bestimmten Bauwerk zugeordnet werden (können). Hier erscheinen die Kirchen gewissermaßen als »Lokalisierungshilfe«, ohne dabei selbst Verehrung zu erfahren. Eine Ausnahme stellt die Hagia Sophia dar, von der Antonij *expressis verbis* schreibt, dass sie als Gebäude verehrt worden ist⁵⁹.

Das Beispiel (3), das eine Stellungnahme des Autors enthält, er habe »viele andere *Heilige* aber, die sich innerhalb der Kaiserstadt befinden, [...] nicht beschrieben«, zeigt am deutlichsten die Gewichtung seiner Beschreibung, bei der die wohl mehrheitlich als bekannt vorausgesetzte Lokalisierung der Kirchen und Klöster gegenüber der präzisen Darstellung der darin verwahrten Heiligen in den Hintergrund tritt⁶⁰.

Bibliographie

Quellen

Sigle B (Bibliotečnyj spisok): Антоний Новгородский, Книга паломникъ. S.-Peterburg, Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, Q.XVII.184, foll. 55^v-70^v, 78^v-84^r; 17. Jahrhundert.

Sigle З (Zabelinskij spisok): Антоний Новгородский, Сказание о святыхъ мѣстыхъ иже суть в Цариградѣ на увѣрание и на спасение всѣмъ человеком. Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, sobranije Zabelina, № 416 (olim 314), foll. 434^v-445^v; Mitte 16. Jahrhundert.

Sigle И: Антоний Новгородский, Книга паломникъ. S.-Peterburg, Institut Russkoj Literatury (Puškinskij Dom), Rossijskaja Akademia Nauk, Otdel'nye postuplenija, op. 24, № 64 (Zugang 1971), foll. 243^r-263^r; erste Hälfte 18. Jahrhundert.

Sigle K: Ohne Titel. Kopenhagen, Det Kongelige Bibliotek, NKS 553c, foll. 507^r-515^r; 17. Jahrhundert.

Sigle M: (Muzejnyj Spisok): Антоний Новгородский, Книга паломникъ. Moskau, Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej, Musejnoe Sobranije № 1428, foll. 34^r-43^r; 48^v-57^v; 17. Jahrhundert.

Sigle O: Антоний Новгородский, Книга паломникъ. Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, S.-Peterburg, Sobranije Obščestva Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti Q. 240/5135, foll. 4^v-8^v; datiert 1742.

Sigle П: Антоний Новгородский, Книга паломникъ. Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, S.-Peterburg, Sobranije Obščestva Ljubitelej Drevnej Pis'mennosti Q. 224, foll. 66^v-93^v; datiert 1770.

57 Loparev, *Kniga palomnik XXX-XXXI*.

58 Die von Effenberger monierte doppelte Verortung des Tisches vom letzten Mahl am Gründonnerstag sowohl in der Theotokoskirche (Effenberger, *Reliquientopographie* 293, Lemma 17) als auch in der Hagia Sophia lässt sich vorbehaltlich der möglichen stadtinternen Reliquientranslation mit Hilfe der übrigen Textzeugen in »Marmortisch« in der ersteren und »kleine Marmorschüssel« in der letzteren Kirche korrigieren (Sigle Я, 173).

59 Loparev, *Kniga palomnik 1* – Sigle Я, 156 vgl. auch Effenberger, *Reliquientopographie* 277.

60 Diese Gewichtung mag ein Grund dafür sein, dass die *Kniga Palomnik* 24 Kirchen und Klöster, die durch das lateinische Itinerar um 1055/75 bezeugt sind,

nicht verzeichnet. Vgl. Majeska, *Pilgrims 94*; zur Datierung des lateinischen Itinerars siehe Effenberger, *Reliquientopographie* 279. Gleichwohl wird Antonij die Bauten gewiss gesehen haben, so dass er sie, wäre ihm an einer stringenten Route gelegen, zumindest erwähnt hätte, auch wenn sie um 1200 möglicherweise nicht mehr in Benutzung waren (vgl. ebenda 280). Berücksichtigt man die oben dargestellte Vorgehensweise des Autors, kann der Grund für sein Schweigen auch schlicht der sein, dass er in diesen Kirchen keine (seiner Ansicht nach) verehrens-werten Reliquien vorgefunden hat, und folglich auch die Nennung der Kirchen unterlassen hat.

Sigle C (Savvaitovskij spisok): Антоний Новгородский, Книга паломникъ. Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka, S.-Peterburg, Q.IV.412, foll. 1'-13'; 17. Jahrhundert.

Sigle Я (Jacimirskij spisok): Антоний Новгородский, Книга паломникъ. Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka Moskva. Muzejnoje sobranije № 10261, foll. 156-185; 16. Jahrhundert.

Literatur

Belobrova, »Kniga palomnik« Antonija Novgorodskogo: O. A. Belobrova, »Книга паломник« Антония Новгородского (К изучению текста). Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 1974, 178-185.

О »Книге Паломник«: О. А. Белоброва, О »Книге паломник« Антония Новгородского. In: Z. V. Udal'cova (Hrsg.), Вянтийские очерки. Труды советских ученых к XV международному конгрессу вянтинистов (Moskva 1977) 228-235.

Effenberger, Reliquientopographie: A. Effenberger, Zur »Reliquientopographie« von Konstantinopel in mittelbyzantinischer Zeit. Millennium 12/1, 2015, 265-327.

Ehrhard, Le livre du Pèlerin: M. Ehrhard, Le livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod. Romania, Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes 58, 1932, 44-65.

Garzaniti, Le Livre du Pèlerin: M. Garzaniti, Le Livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod: Constantinople dans le premier témoignage d'un récit de voyage russe. Slavica Occitania 36, 2013, 25-45.

Golubinskij, Istorija ruskoj cerkvi 1: E. E. Golubinskij, История русской церкви 1. Материалы по истории церкви (Moskva 1997).

Jacimirskij, Novye dannye: A. I. Jacimirskij, Новые данные о хождении архиепископа Антония в Царьград. Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук 4, 1899, 223-264.

Janin, Églises: R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique 3, Les églises et les monastères. Publications de l'Institut français d'études byzantines (Paris 1969).

de Khitrowo, Antoine, archevêque de Novgorod: S. de Khitrowo, Antoine, archevêque de Novgorod. Description des lieux-saints de Constantinople (1200). In: S. de Khitrowo (Hrsg.), Itinéraires russes en Orient. Publications de la Société de l'Orient Latin. Itinéraires 1, 1, 2 (Genève 1889) 85-111.

Lenhoff-Vroon, Russian journey: G. D. Lenhoff-Vroon, The making of the medieval Russian journey (Ann Arbor, Mich. 1982 [Faksimile der 1978 eingereichten Diss.]).

Lidov, Opisanije svjatyn': A. M. Lidov, Антоний Новгородский. Описание святыхъ Константинополя. In: A. M. Lidov (Hrsg.), Реликвии в Вянтии и Древней Руси (Moskva 2006) 197-205.

Loparev, Kniga palomnik: Ch. M. Loparev, Книга Паломникъ, Сказание мѣсть Святыхъ во Царѣградѣ Антония Архиепископа Новгородскаго въ 1200 году. Православный палестинский сборник 17, 3 (S.-Peterburg 1899).

Novyj spisok: Ch. M. Loparev, Новый список описания Царьграда Антония Новгородскаго. Bibliograf 12, 1888, 380-392.

Majeska, Russian Pilgrims and the Relics: G. P. Majeska, Russian Pilgrims and the Relics of Constantinople. In: A. M. Lidov (Hrsg.), Восточнохристианские реликвии. Eastern Christian Relics (Moskva 2003) 387-397.

Pilgrims: G. P. Majeska, Russian Pilgrims in Constantinople. DOP 56, 2003, 93-108.

Travelers: G. P. Majeska, Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries. DOS 19 (Washington, D.C. 1984).

Maletto, Antologija choženij: E. I. Maletto, Антология хождений русских путешественников XII-XV века: исследование, тексты, комментарии (Moskva 2005).

Mango, Where at Constantinople: C. A. Mango: Where at Constantinople was the Monastery of Christos Pantepoptes? Δελτίον ΧΑΕ, Περίοδος Δ'. Στη μνήμη του Δημητρίου Ι. Πάλλα (1907-1995) 20, 1998, 87-88.

Martinov, Liber: J. Martinov, Liber qui dicitur Peregrinus, seu Descriptio ss. locorum Caesaræ civitatis. In: P. E. D. Riant (Hrsg.), Exuvie sacre Constantinopolitane II. CTHS Histoire 19 (Paris 1877) 218-230.

Müller, Pilgerreise: K. Müller, Die Pilgerreise des Dobrynja Jadrejkovič. In: K. Müller (Hrsg.), Itineraria rossica (Leipzig 1886) 100-124.

Prokofjev, Russkije choždenija: N. I. Prokofjev, Русские Хождения XII-XV вв. Ученые записки Московского государственного педагогического института имени В. И. Ленина 363, 1970, 3-95.

Savvaitov, Putešestvie: P. I. Savvaitov, Путешествие Новгородскаго Архиепископа Антония въ Царѣградъ въ конце 12-го столѣтїа. Съ предисловіемъ и примѣчанїями (S.-Peterburg 1872).

Speranskij, Sobranie Zabelina: M. N. Speranskij, Собрание рукописей И. Е. Забелина, Старая традиция. Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (Hrsg.), suppl. 2: Otčet Gosudarstvennogo Istoričeskogo Muzeja za 1916-1925 gg. (Moskva 1926).

Stroev, Ukazanije: P. M. Stroev, Хронологическое указание материалов отечественной истории, литературы, правоведения и родов, до начала XVIII столетия. Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvěščenija 1, 2, 1834, 152-188.

Trifunović, Kniga poklonik: Dj. Trifunović, Книга поклоник. Istočnik. Časopis za veru i kulturu 5, 19-20, 1996, 7-16.

Sa Svetogorskih izvora: Dj. Trifunović, Са светогорских извора (Beograd 2004).

Večerka, Syntax: R. Večerka, Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax. Monumenta linguæ Slavicae dialecti veteris 27, 34, 36, 46, 47 (Freiburg i. Br. 1989-2003).

LLP: Československá Akademie věd, slovanský ústav (Hrsg.), Slovník jazyka staroslověnského. Lexikon linguæ palaeoslovenicae (Praha 1958).

PSRL 3: B. M. Kloss / A. N. Nasonov (Hrsg.), Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Polnoje Sobranije Russkich Letopisej 3 (Moskva 2000 [Reprint der 1950 erschienenen Ausgabe]).

Sr: I. I. Sreznevskij (Hrsg.), Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам I-III (S.-Peterburg 1893-1906).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Antonij von Novgorod – schlechter Topograph oder »Reliquienpilger«? Über die Notwendigkeit der neuerlichen Lektüre eines vieldiskutierten Textes

Die *Kniga palomnik*, ein Reisebericht aus dem frühen 13. Jahrhundert, verfasst von dem russischen Pilger Dobrynja Jadrejkovič, dem späteren Erzbischof von Novgorod, ist bekannt als eine der detailliertesten und zugleich verwirrendsten Beschreibungen Konstantinopels am Vorabend seiner Plünderung im Jahre 1204.

Der in russischen Sammelbänden des 16.-18. Jahrhunderts auf uns gekommene Text der *Kniga* ist bisher lediglich in der 1899 erschienenen russischen Edition bekannt, die auf etwa der Hälfte des heute bekannten und zugänglichen Handschriftenmaterials basiert und nicht zuletzt durch die darin dargebotene Rekonstruktion des Textes den Eindruck erweckt, die konfuse Stadtbeschreibung fuße auf einer späteren Niederschrift des Berichts und die Dislozierung der Sakralbauten und Reliquien entspränge der verblassenden Erinnerung des Autors, dem die Reiserouten nicht mehr geläufig und die korrekte Platzierung namensgleicher Kirchen und Klöster nicht mehr gegenwärtig war.

Die Betrachtung des gesamten nunmehr zugänglichen handschriftlichen Materials führt indes zu einem anderen Urteil. Mit Hilfe der neu hinzugekommenen Textzeugen lassen sich einige bisher unverstandene und daher oftmals zur Korrektur anregende Passagen entwirren und der vermeintlich konfuse *modus operandi* des Autors ins rechte Licht rücken.

Die Ausführungen veranschaulichen anhand dreier Beispiele, dass die dem Autor eilfertig bescheinigte Konfusion seltener bei ihm selbst zu suchen und das vermeintliche Durcheinander des Textes vielerorts der unbefriedigenden Überlieferung des Textes und seiner anschließenden Interpretation geschuldet ist.

Antony of Novgorod – Poor Topographer or »Relic Pilgrim«? On the Need for the New Reading of a Much Discussed Text

The *Kniga palomnik*, a travelogue from the early 13th century, written by the Russian pilgrim Dobrynja Jadrejkovič, later Archbishop of Novgorod, is known as one of the most detailed and at the same time most confusing descriptions of Constantinople on the eve of its pillage in 1204. The text of the *Kniga*, which came to us in Russian anthologies of the 16th-18th centuries, has hitherto been known only in the 1899 Russian edition, which is based on about half of the manuscript material known and accessible today. Not least because of the reconstruction of the text presented therein, the impression is conveyed that the confused description of the city is based on a later transcript of the report, and the displacement of the sacred buildings and relics arises from the fading memory of the author, to whom the itineraries were no longer familiar and the correct location of similarly named churches and monasteries had been forgotten.

The examination of the entirety of the now available handwritten material, however, leads to a different verdict. With the help of the newly added textual evidence, it is possible to disentangle some passages that were hitherto misunderstood and therefore often demanded correction, and to put the allegedly confused *modus operandi* of the author in the correct light.

The following remarks, utilising three examples, show that the confusion zealously attributed to the author seldom originates with him and that the supposed disorder of the texts is in many instances due to the unsatisfactory transmission of the text and its subsequent interpretation.

Antonij de Novgorod – un mauvais topographe ou un « pèlerin de reliques »? De la nécessité de relire un texte fort discuté

La *Kniga palomnik*, un récit de voyage du début du 13^e siècle rédigé par le pèlerin russe Dobrynja Jadrejkovič, qui deviendra plus tard archevêque de Novgorod, est connue comme l'une des descriptions les plus détaillées, mais aussi les plus déroutantes, de Constantinople à la veille de son saccage en 1204. Le texte conservé dans des recueils du 16^e au 18^e siècle nous est connu seulement par une édition en russe de 1899, qui ne repose à peu près que sur la moitié des manuscrits connus et accessibles aujourd'hui. La reconstruction que présente cette édition du texte donne l'impression que la description confuse de la ville se base sur une rédaction plus récente du récit et que la dispersion des édifices sacrés et des reliques seraient due au vague souvenir de l'auteur, qui ne rappelait plus très bien des routes empruntées ni de la localisation correcte des églises et monastères de même nom.

L'examen de la totalité des manuscrits désormais accessibles aboutit à une toute autre conclusion. Grâce à de nouveaux écrits, il est devenu possible d'éclaircir certains passages jusqu'ici incompréhensibles, et de ce fait propices à certaines modifications, et de considérer à sa juste valeur le *modus operandi* soit-disant confus de l'auteur.

Les propos qui suivent démontreront à l'aide de trois exemples que la confusion prêtée à l'auteur ne lui est que rarement imputable et que le soit-disant désordre du texte est dû dans bien des cas à une transmission déficiente du texte et à son interprétation subséquente.

Pilgerzentren in Kleinasien: Heilige, Orte und Wege

Die christlichen Pilgerzentren in Kleinasien sind immer wieder Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung; Seite an Seite mit Studien, die einzelnen Wallfahrtsorten gewidmet sind, stehen Arbeiten, die sich übergreifend mit mehreren Zentren in einem größeren geographischen Raum beschäftigen. Unter den letzteren verdienen unseres Erachtens nach insbesondere drei Arbeiten hervorgehoben zu werden: 1) das in erster Auflage 1950 publizierte und dreißig Jahre später neu aufgelegte Handbuch *Peregrinatio religiosa* von Bernhard Kötting, das in einem fünfzigseitigen Kapitel den Hauptakzent auf die theologischen Grundlagen und Inhalte der kleinasiatischen Pilgerfahrt legt¹. Sodann 2) die 1995 veröffentlichte Abhandlung *Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien* von Hansgerd Hellenkemper, die Druckfassung eines vier Jahre zuvor auf dem 12. Internationalen Kongress für Christliche Archäologie gehaltenen Vortrags, der sich im wesentlichen auf die Archäologie, auf den Baubestand und die materiellen Hinterlassenschaften ausgewählter Pilgerzentren konzentriert². Schließlich soll 3) die 2002 von Clive Foss in der Folge einer Tagung in den *Dumbarton Oaks Papers* veröffentlichte Studie *Pilgrimage in Medieval Asia Minor* genannt werden, die im Zusammenspiel mit dem an gleicher Stelle publizierten Artikel *The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)* von Pierre Maraval einen hervorragenden Überblick über die historischen Phänomene des kleinasiatischen Wallfahrtswesens in Spätantike und byzantinischer Zeit liefert³.

Über die theologischen Grundlagen zur Entstehung eines Pilgerzentrums wurde bereits oftmals gesprochen, die Vorstellung von einer Hierophanie als dem die Stätte begründenden Offenbarungsakt einer jenseitigen, als göttlich verehrten Welt ist über die großen Weltreligionen hinaus in zahlreichen Kulturkreisen und Kultgemeinschaften verbreitet⁴. Innerhalb des Christentums wurde die Frage nach der Berechtigung einer geographischen Verortung des Heilsgeschehens bereits in den ersten Generationen diskutiert und in

judenchristlichem Sinne positiv entschieden; als erste Heilige Orte wurden die Geburtsgrötte in Bethlehem, der Ölberg und das Grab Jesu in Jerusalem verehrt⁵. Dieser Katalog sollte sich in der Folge erheblich ausweiten und auf viele andere Orte übergreifen⁶. Der bereits im späten 2. Jahrhundert vereinzelt nachweisbare Heiligen- und Reliquienkult erlaubte die Entstehung von Gedenkstätten und Pilgerzentren weit über die mit der unmittelbaren Gottesoffenbarung verbundenen Landschaften in Judäa, Galiläa und auf dem Berg Sinai hinaus. In dem um 195 zur Frage des richtigen Ostertermins geschriebenen Brief des Polykratēs von Ephesos (etwa 130-196) an Papst Victor (amtierte etwa von 189-199) beispielsweise werden die Gräber des Apostels Philipp und seiner beiden älteren Töchter in Hierapolis als besondere Stätten erwähnt; ebenso wird auf das Grab der dritten Tochter (Hermoniē) verwiesen, die in Ephesos bestattet war. Dort war natürlich die Gedenkstätte des Apostels Johannes von besonderer Wichtigkeit. Weiterhin nennt der Brief das Grab des »immerfort im Heiligen Geist wandelnden« (und somit als »heilig« charakterisierten) Bischofs Melitōn in Sardeis sowie die Märtyrer Polykarp von Smyrna, Thraseas von Smyrna und Sagaris von Laodikeia mit ihren Sterbeorten⁷; diese Stätten hatten offensichtlich bereits die Funktion von Erinnerungsorten inne⁸. Im Falle des Polykarp von Smyrna, der sein Martyrium um 155 erlitten hatte, ist dies explizit tradiert: die Asche des Toten wurde an geeigneter Stelle bestattet, einem Ort, an dem sich die Gläubigen insbesondere am Jahrestag seiner Hinrichtung zu Erinnerungszwecken versammelten⁹.

Die anfänglich regionalen Erscheinungen verdichteten sich in der Folgezeit. Im ausgehenden 3. Jahrhundert war die Idee Heiliger Stätten im Christentum weithin verbreitet, spätestens mit dem Aufenthalt der Kaiserin Helena in Palästina um 325 und den von Kaiser Konstantin (324-337) geförderten Baumaßnahmen in Jerusalem und Bethlehem besaß die Wallfahrt im Christentum eine allgemeine Legitimation¹⁰. Nur einzelne Kirchenväter wie Gregor von Nyssa (etwa 335

1 Kötting, *Peregrinatio* 138-187.

2 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 259-271.

3 Foss, *Pilgrimage* 129-151. – Maraval, *Earliest Phase* 63-74.

4 Eliade, *Religionen* 21-38. 423-428. – Eliade, *Das Heilige* 27-29. – Bergmann u. a., *Nature*. – Külzer, *Handelsgüter* 185-186. – Külzer, *Pilger* 53-54. – Sporn/Ladstätter/Kerschner, *Natur*. – Turner, *Phenomenology*.

5 Walker, *Holy City* 171-198 »Bethlehem and the Triad«. 199-234 »Mount of Olives«. 235-281 »The Church of the Holy Sepulchre«. – Kötting, *Peregrinatio* 83-89. – Külzer, *Pilger* 54. – Maraval, *Earliest Phase* 64-65.

6 Hunt, *Pilgrimage* 27-49. – Kisliger, *Reisen* 344. – Maraval, *Lieux saints*. – Sivan, *Pilgrimage* 54-65. – Wilkinson, *Origins* 41-53.

7 *Eus. hist. eccl.* 5, 24, 2-5. – Zur Entstehung des Kultes Delehaye, *Origines*. – Kötting, *Peregrinatio* 287-297. – Maraval, *Earliest Phase* 65-66. – Lesenswert ist immer noch Lucius/Anrich, *Anfänge*.

8 Zur Erinnerungskultur vgl. insbesondere Halbwachs, *Topographie*. – Assmann, *Gedächtnis* 48-86 u. ö.

9 *Eus. hist. eccl.* 4, 15, 43-44. – Maraval, *Earliest Phase* 65.

10 Holm, *Imperial Travel* 66-81. – Klein, *Entwicklung* 145-181. – Kisliger, *Reisen* 344.



Abb. 1 Wichtige christliche Pilgerzentren in Kleinasien. – (Karte M. Ober, RGZM).

bis nach 394) oder Hieronymus (347-420) äußerten sich ablehnend – Stimmen, die man aber allgemein eher im Sinne einer Steuerung und Lenkung des Phänomens und nicht als eine grundsätzliche Verneinung interpretiert¹¹. Im 4. Jahrhundert ist in Ägypten, unter anderem in Verbindung mit den Wüstenvätern Antonios (gest. 356) und Makarios (gest. um 390), eine Wallfahrt zu lebenden Personen feststellbar¹², von der Mitte des 5. Jahrhunderts an lässt sich Ähnliches in Syrien nachweisen, hier in Bezug auf die Säulenheiligen oder Styliten¹³. Vergleichbar einzelnen Örtlichkeiten, Bauten oder Grabanlagen, die durch ihre Verbindung mit dem Sakralen, mit der jenseitigen Welt als ausgezeichnet und hervorgehoben galten, wurden diese unter extremen Bedingungen lebenden Menschen ebenfalls als »lebende Heilige« von einer wachsenden Anzahl von Besuchern aufgesucht, die sich durch den persönlichen Kontakt eine Bestätigung im Glauben oder die Erfüllung persönlicher Anliegen erhofften.

Kleinasien hatte bereits in der Antike eine Vielzahl von Heiligtümern und Pilgerzielen mit überregionaler Ausstrahlung; in christlicher Zeit fielen einige Orte unter den veränderten religiösen Bedingungen in die Bedeutungslosigkeit (z. B. Didyma bei Milet oder Klaros bei Kolophōn), andere konnten, teilweise verbunden mit einer geringfügigen Ortsverlagerung, ihre Position behaupten¹⁴. Zu den Letzteren zählt Ephesos, die wichtigste Wallfahrtsstätte in Anatolien.

Der Ort erfuhr vor allem als Aufenthalts- und Sterbeort des Apostels Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu von Nazareth, Verehrung; er war aber darüber hinaus auch mit verschiedenen anderen Heiligentraditionen verbunden. Diese Traditionen entfalteten sich teilweise erst in nachbyzantinischer Zeit, sie haben bis in die Gegenwart hinein Bestand und werden entsprechend gepflegt (dazu zählt vor allem Meryemana oder Panaya Kapuli am Westhang des Aladağ, 7 km südlich von Ephesos)¹⁵. Die herausragende Position der Stadt war fraglos durch die günstige Verkehrslage bedingt, durch die Position einerseits an einer maritimen Hauptroute, die Konstantinopel mit der Levante und Ägypten verband, und andererseits an einem gut ausgebauten Straßennetz, das raschen Zugang zu den zentralen Orten im anatolischen Binnenland ermöglichte¹⁶. Die Einberufung des 3. Ökumenischen Konzils 431 durch Kaiser Theodosios II. (408-450), das sich vordergründig mit der Funktion Mariens als Christotokos oder als Theotokos, in Wahrheit aber mit der dahinter stehenden christologischen Frage beschäftigte, wurde ausdrücklich mit dieser verkehrsgünstigen Lage (und nicht etwa mit einer damals schon besonders ausgeprägten lokalen Marienfrömmigkeit) begründet¹⁷.

Ungeachtet der problematischen Marienverehrung, über die an anderer Stelle gehandelt wurde, genossen kurzzeitig der Paulus-Begleiter Timotheos und Hermonië sowie ab

11 Kötting, *Peregrinatio* 421-426. – Stemberger, *Palästina* 102-105. – Ulrich, *Wallfahrt*.

12 Grundlegend Chitty, *Desert*. – Harmless, *Desert Christians* 57-113. 171-173. 194-196 u. ö. – Kötting, *Peregrinatio* 297-302. – Külzer, *Pilger* 55. 60-62. – Kislinger, *Reisen* 358.

13 Delehay, *Saints stylites i-xxiv*. – Brown, *Arbiters* 62. 65-66. 76-77. – Külzer, *Pilger* 61-62. – Peña/Castellana/Fernandez, *Stylites*. – Todt/Vest, *Syria* 2157-2158.

14 Foss, *Pilgrimage* 129. – Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 259. 261. – Kötting, *Peregrinatio* 32-57 (zu Ephesos in der Antike). 138-139. – Külzer, *Handelsgüter* 191.

15 Foss, *Pilgrimage* 130-131. 138. – Kötting, *Peregrinatio* 171-183. – Maraval, *Lieux saints* 380-382. – Pülz, *Ephesos* 71-102. – Pülz, *Evidence* 225-260. – Pülz/Ladstätter, *Meryemana* 71-76.

16 Miller, *Itineraria* 697-704. 719-720. 725-726. – Steskal, *Harbors* 325-338. – Stock u. a., *Harbours* 57-69. – Külzer, *Straßen und Wege*.

17 Pülz, *Ephesos* 73. – Pülz/Ladstätter, *Meryemana* 73. – Harreither, *Synoden* 82-87. 83.

dem 6. Jahrhundert auch Maria von Magdala die Verehrung der Besucher¹⁸. In mittelbyzantinischer Zeit, in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, erlebte der Stylit Lazaros auf dem unweiten Berge Galésion einen derartigen Zuspruch an Besuchern, dass dadurch die Eifersucht des Metropoliten von Ephesos erregt wurde. Nach dem Tod des Heiligen 1053 vererbte der Pilgerstrom zunächst, stieg aber im 13. Jahrhundert noch einmal an¹⁹. – Die sogenannte Paulusgrotte in Ephesos dürfte in Wahrheit, wie das erhaltene Bildprogramm nahelegt, eher seiner wahrscheinlich legendären Schülerin Thekla gewidmet gewesen sein²⁰. Das sogenannte Lukas-Grab in der Oberstadt, ursprünglich eine kaiserzeitliche Brunnenanlage aus dem 2. Jahrhundert, diente in byzantinischer Zeit, wohl frühestens ab der Mitte des 5. Jahrhunderts, nach mehreren Umbauten zwar als Pilgerstätte, doch ohne dass sich hier sichere Verbindungen zu einem bestimmten Heiligen oder einem konkreten Ereignis bestimmen ließen²¹. Dafür existierte mit der Grotte der Siebenschläfer, deren christliche Kultfunktion im 5. Jahrhundert einsetzte, ein nicht nur interkonfessionelles, sondern dank der Erwähnung im Koran (Sure 18, 9-26) sogar religionsübergreifendes Pilgerziel, in dem man besonders um Gesundheit und Kindersegen ansuchte²².

Ephesos war aber nicht der einzige Ort, der mit den Siebenschläfern verbunden war; neben entsprechenden Verehrungsstätten in Kairo und in Damaskus gab es auch in Kleinasien mehrere Ortschaften, die auf die Legende, deren historische Grundlage in der Christenverfolgung des Kaisers Decius (249-251) zu suchen ist, Bezug nahmen²³. Viele mittelalterliche islamische Quellen lokalisierten die Legende in Eshabkehf, von arabisch *aṣḥāb al-kaḥf* (Höhlenleute), oder Yediler, türkisch für »Die Sieben«, in Kappadokien, etwa 6 km westlich von Afşin, dem byzantinischen Bistum Arabissós²⁴. Der archäologische Befund bezeugt auf einer steilen Anhöhe oberhalb eines Höhlensystems die Existenz einer Ende des 5. Jahrhunderts errichteten Basilika, die im frühen 13. Jahrhundert durch seldschukische Bauten (unter anderem eine Moschee und ein Han) ersetzt wurde²⁵. Während hier zu dieser Zeit der Wallfahrtsbetrieb abbrach, wurde er in einem gleichnamigen Pilgerort in Kilikien, einer Höhle auf der Südwestseite eines 490 m hohen Berges gut 10 km nordwestlich von Tarsos, auch nach der islamischen Eroberung fortgeführt und besteht sogar bis heute²⁶. Dieser Platz, dieses Eshabkehf könnte dem durch eine frühbyzantinische Vita bekannten

Lináton Oros entsprechen²⁷, einem von Einsiedlern bewohnten Berg, auf dessen Gipfel sich eine kleine Kirche befand, in der die Reliquien der hl. Pelagia von Tarsos verwahrt wurden; deren Kult wurde dann von den Arabern durch die Siebenschläfer-Tradition ersetzt.

Tarsos selber scheint in spätantiker wie byzantinischer Zeit kein herausragendes Pilgerziel gewesen zu sein, ungeachtet des Faktums, dass der hl. Paulus hier geboren wurde (Apg. 22, 3). Der Pilger von Bordeaux gedachte 333 zwar dieses Faktums, doch ohne Verweis auf einen speziellen Erinnerungsort²⁸. Auch die Pilgerin Egeria erwähnte den Ort in den 380er Jahren lediglich als die Hauptstadt der Provinz Kilikien und als Ausgangspunkt einer Reise nach Meriamlik oder Ayatekla, der drei Tagesreisen entfernten, zu dieser Zeit schon blühenden Wallfahrtsstätte der hl. Thekla²⁹. Die in ihrer Vita erwähnten *Panēgyreis* zu Ehren des Paulus³⁰ sind nicht als Hinweis auf einen überregionalen Pilgerort zu interpretieren³¹, es handelt sich vielmehr um ein Fest im liturgischen Jahresablauf, an dem zumeist Besucher aus der näheren Umgebung teilnahmen. Unter Kaiser Maurikios (602-610) ist in Tarsos die Restaurierung einer Kirche H. Paulos belegt, doch finden sich weder in Verbindung mit diesem noch mit einem anderen Gebäude Hinweise auf einen lokalen oder gar überregionalen Pilgerbetrieb³².

Meriamlik befindet sich gut 100 km südwestlich von Tarsos, ungefähr 2 km südlich von Silifke, dem antiken Seleukeia³³. Hier bestand bis in das 4. Jahrhundert hinein ein paganes Wallfahrtszentrum, ein Höhlenheiligtum des Apollōn Sarpēdonios samt einer Orakelstätte, die sich auf steilem Fels befand, oberhalb der Schwemmlandebene des Kalykadnos, des heutigen Göksu. Das antike Zentrum war der unaufhaltsam schwächer werdende Gegenpol zu der sich ausformenden christlichen Gedenkstätte in Meriamlik, welche schließlich die Tradition des Heiligen Ortes in dieser Region fortführte³⁴. Den Kern des christlichen Wallfahrtsortes bildete ebenfalls ein Höhlensystem, welches der Legende zufolge der letzte Aufenthaltsort der Heiligen war. In die Höhle baute man zunächst eine dreischiffige Basilika von eher bescheidenen Ausmaßen (17 m Länge), die dann zu späterer Zeit als Krypta einer ausgedehnten, mehr als 70 m langen Basilika diente³⁵. Der wegen der feindseligen Isaurier in der Umgebung von starken Mauern umgebene Pilgerort, dem schon die Zeitgenossen die Größe einer durchschnittlichen kleinasiatischen

18 Foss, *Pilgrimage* 138. – Külzer, *Pilger* 57. – Pülz, *Ephesos* 72-73. – Pülz, *Artemis und Maria* 70-71.

19 Greenfield, *Lazaros* 213-241. 230-231. – Vryonis, *Decline* 36.

20 Pillinger, *Wandmalereien* 71-116. – Pülz, *Ephesos* 72. 93-95. – Pülz, *Evidence* 250-252. – Zimmermann, *Malerei* 149-157.

21 Pülz, *Lukasgrab*. – Pülz, *Ephesos* 90-93. – Zimmermann, *Malerei* 147-149.

22 Foss, *Pilgrimage* 138. 146. – Miltner, *Cömeterium*. – Pillinger, *Führer* 26-34. – Pülz, *Ephesos* 75. 85-90. – Pülz, *Evidence* 244-249. – Zimmermann, *Malerei* 160-166.

23 Vgl. Jourdan, *Tradition* 128-129. 147-148.

24 Hild/Restle, *Kappadokien* 144-145 zu Arabissos, 175 zu Eshabkehf.

25 Hild/Restle, *Kappadokien* 175. – Erdmann, *Karavansaray* 1, 187-188 No. 59.

26 Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 252.

27 Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 333.

28 *Itinerarium Burdigalense* 579, 3-4. – Donner, *Pilgerfahrt* 50. – Kötting, *Peregrinatio* 353.

29 Egeria cap. 22, 1-2, 23, 1. – Donner, *Pilgerfahrt* 133-134.

30 Dagron, *Sainte Thècle* 294, mir. 4.

31 Vgl. Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 266.

32 Theophylaktos *Simokattēs* 8, 13, 16. – Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 428-439. 436 zur Kirche H. Paulos.

33 Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 402-406 zu Seleukeia, 441-443 zu Hl. Thekla. – Kötting, *Peregrinatio* 140-160. – Hill, *Churches* 208-214 zu Meriamlik, 240-241 zu Seleukeia.

34 Dagron, *Sainte Thècle* 86-87. 278. 290. – Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 399. 441. – Kötting, *Peregrinatio* 141. 152.

35 Hill, *Churches* 214-225.

Stadt zugebilligt hatten³⁶, besaß vier weitere Kirchen, ein Bad und zudem große Zisternenanlagen, um die Versorgung der Besucher sicher zu stellen³⁷. Deren Anzahl war insbesondere bei den eine Woche andauernden Panēgyreis um den 24. September so hoch, dass zu ihrer Beherbergung Zelte aufgestellt werden mussten. Die in ihrem Kern im 5. Jahrhunderts verfasste Vita der Heiligen zeichnet ein buntes Bild vom Alltag in diesem religiösen Zentrum, in dem sexuelle Ausschweifungen und Alkoholexzesse ebenso vorkamen wie heftige Rivalitäten unter den Geistlichen³⁸. Im 7. Jahrhundert wurde der nur etwa 5 km vom Meer entfernte Ort mehrfach von den Arabern heimgesucht; bedingt durch die schwerwiegenden Zerstörungen büßte er seine Bedeutung als überregionales Pilgerzentrum ein, in der mittelbyzantinischen Zeit lag die Stätte bereits großteils in Ruinen³⁹.

Kurz vor dem Beginn der arabischen Übergriffe, in den Anfängen des 7. Jahrhunderts, hatte der Theologe Johannes Moschos (etwa 550-619) Meriamlik noch als einen der wichtigsten Wallfahrtsorte in Kleinasien hervorgehoben und in eine Reihe mit Ephesos und dem in Pontos gelegenen Euchaïta gestellt⁴⁰. Letzterer Ort, das heutige Beyözü in der Provinz Çorum, war dem hl. Theodōros (Tyrōn »der Rekrut«?) geweiht, der hier im Jahre 303 das Martyrium erlitten hatte. Bereits im 4. Jahrhundert war sein Grab von einer großen und reich ausgestatteten Kirche überbaut, wie Gregor von Nyssa (gest. nach 394) in seinem Bericht über das Martyrium des Heiligen ausführt⁴¹. Die zahlreichen Pilger, die nach Gregor von Nyssa von Theodōros selber herbeigerufen wurden⁴², begünstigten den wirtschaftlichen Aufstieg des Ortes, der vor 553 zum autokephalen Bistum und schließlich sogar in den Rang einer Metropolis aufstieg. Ein noch nicht lokalisierter Ort Euchaneia, ebenfalls in Pontos gelegen, trat ab dem 9. Jahrhundert als Verehrungsort des Theodōros (Stratelatēs »der General«?) in Rivalität zu Euchaïta und wurde gleichfalls von zahlreichen Pilgern besucht; unter ihnen war im Jahre 971 sogar Kaiser Johannes I. Tzimiskēs (969-976), der den Ort nach einem glanzvollen Sieg über die Rus' besuchte, hier einen Kirchenbau förderte und die Umbenennung in Theodōropolis veranlaßte. Beide Orte existierten bis in das 11. Jahrhundert hinein⁴³.

Doch kehren wir in das Hinterland von Meriamlik zurück: Knapp 80 km nordwestlich des Pilgerzentrums, 20 km nord-

nordwestlich von Mut, dem vormaligen Klaudiupolis, befindet sich ein heute als Alahan Manastırı bekannter Wallfahrtsort, der seine Anfänge in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts hatte. Inschriftlichem Befund zufolge ließ ein Tarasi(o)s im Jahre 462 Herbergen für die Besucher errichten⁴⁴. Der oberhalb der Fernstraße in Richtung Seleukeia und nördlich einer kleineren Siedlung gelegene Komplex wird teilweise mit dem bei Prokop von Kaisareia genannten *monastērion eis to Apádnas* identifiziert⁴⁵. Es handelt sich um eine bedeutende Anlage, die auf der Basis einer Anachoreten-Siedlung (des 4. Jahrhunderts?) entstanden sein dürfte; dieser Höhlensiedlung wurden später, sicher noch in frühbyzantinischer Zeit (5. Jahrhundert?), auf einer schmalen, mehr als 200 m langen und durchschnittlich 30 m breiten Terrasse drei Kirchen hinzugefügt⁴⁶; die inschriftlich belegten Unterkünfte haben sich nicht erhalten. Zisternen und Wasserleitungen wurden ebenfalls nicht gefunden, die natürlichen Wasserressourcen scheinen ausreichend gewesen zu sein, um die Besucher versorgen zu können; eine Quelle hat es im Osten der Anlage gegeben. Das Kloster wurde zu Beginn der mittelbyzantinischen Periode aufgegeben, die beiden Basiliken im Westen wie im Osten blieben aber weiterhin in Nutzung, möglicherweise gab es noch im 12. Jahrhundert Baumaßnahmen⁴⁷. Die Anlage war vielleicht den Erzengeln geweiht, ein Patrozinium des in Isaurien sehr beliebten hl. Kónōn wurde aber ebenso erwogen wie das eines Tarasi(o)s⁴⁸.

Myra in Lykien, das heutige Demre, etwa 350 km westlich von Meriamlik, gehörte zu den wichtigsten Pilgerzentren in Kleinasien; hier befand sich das Grab des hl. Nikolaus (etwa 270-343), das schon in frühbyzantinischer Zeit zu einem bedeutenden Erinnerungsort und Pilgerziel aufstieg⁴⁹. Ab dem 6. Jahrhundert entfaltete sich eine reiche Legendentradition, die die Bekanntheit und den Ruhm des Ortes weiter steigerte; Nikolaus gehörte bald zu den bekanntesten Heiligen des Byzantinischen Reiches, der stete Zustrom an Besuchern bedeutete einen enormen Gewinn für die lokale Wirtschaft und ermöglichte kostenaufwendige Bauprojekte wie den Neubau der Nikolaus-Kirche im 8. Jahrhundert. Der hl. Andreas von Kreta (etwa 660-740), der Myra im ersten Drittel des 8. Jahrhunderts besuchte, verwies explizit auf die Feste und Panēgyreis zu Ehren des Heiligen⁵⁰. Der Wallfahrtsort war ebenso wie Meriamlik in einer fruchtbaren küstennahen

36 Dagron, *Sainte Thècle* 280. – Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 264.

37 Hill, *Churches* 226-234. – Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 264. – Kötting, *Peregrinatio* 151.

38 Dagron, *Sainte Thècle* 376-377, mir. 33; 380-381, mir. 34. – Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 264. – Kötting, *Peregrinatio* 154.

39 Foss, *Pilgrimage* 129. – Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 443. – Kislinger, *Reisen* 359.

40 Ioannis Moschi *Pratum Spirituale* 3052. – Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 441. – Külzer, *Handelsgüter* 191.

41 Gregorii Nysseni *Oratio laudatoria* 737-740. – Kötting, *Peregrinatio* 160-166, hier 164.

42 Gregorii Nysseni *Oratio laudatoria* 736-737. – Vgl. Kötting, *Peregrinatio* 162. – Vryonis, *Decline* 40.

43 Foss, *Pilgrimage* 131. 137. 138. 139. – Kislinger, *Reisen* 359-360. – Külzer, *Pilger* 57-58. – Oikonomides, *Dédoublement* 327-335. – Malamut, *Route* 314. – Euchaïta/Avkat.

44 Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 193. – Mango, *Germia* 298.

45 Proc de aed. 5, 9, 33. – Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 139. 193. – Hill, *Churches* 68-72. – Zur Straße auch Miller, *Itineraria* 722. – Zur Siedlung Elton/Jackson u. a., *Late-Roman urban centre* 303-308; ebenda 310 kritische Bemerkungen zur Identifizierung mit Apádnas.

46 Hill, *Churches* 72-82.

47 Hild/Hellenkemper, *Kilikien* 194.

48 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten* 266 (Kónōn). – Mango, *Germia* 300 (Erzengel). – Hill, *Churches* 69-70 (Tarasis).

49 Hellenkemper/Hild, *Lykien* 342-359. – Maraval, *Lieux saints* 386-387. – Zum Heiligen Anrich, Nikolaos.

50 Anrich, *Nikolaos* 1, 428. – Hellenkemper/Hild, *Lykien* 346. – Ferner Bacci, *San Nicola*. – Bacci, *Taumaturgo*.

Schwemmlandebene gelegen und dem Meer zugewandt, über den 5 km südwestlich befindlichen Hafen in Andriakë kamen viele Besucher in die Stadt⁵¹, wesentlich mehr als über die weitverzweigten Landverbindungen, die von Myra aus bis nach Pamphylien und Phrygien führten. Die Einfälle der Araber überstand das Pilgerzentrum wesentlich besser als das Heiligtum der Thekla: Ungeachtet der schweren Heimsuchungen besonders in den Jahren 790, 807 und 824 wurde das Grab des Heiligen nicht dauerhaft geschädigt; der Pilgerstrom überdauerte diese Krisenzeit. Um 850 gehörte der hl. Konstantin Iudaios zu den Besuchern; er war auf dem Landweg angereist⁵². Im 9. und auch im 11. Jahrhundert sind aufwendige Restaurierungsmaßnahmen im Heiligtum belegt⁵³; weitere arabische Überfälle, etwa vor 965 oder 1034, konnten die Existenz des Ortes nicht gefährden⁵⁴. Selbst der Raub der Nikolaus-Reliquien im April 1087 durch Kaufleute aus Bari führte zwar zu einem Niedergang der Wallfahrtsstätte, doch riss auch in der Folge dieses verheerenden Ereignisses der Strom der Besucher nicht ab⁵⁵. Das Faktum, das Myra durch die jahrhundertelange Präsenz der Reliquien geheiligt worden war, führte der Stadt auch jetzt noch Besucher und Pilger zu. So betete beispielsweise im Jahre 1102 der englische Kaufmann und Pilger Saewulf an der einstigen Grabstätte des Heiligen, der isländische Pilger Nikulas von Pvera weilte um 1140 in der Region, um dann nach Zypern weiterzufahren⁵⁶.

Gut 19 km nordwestlich von Myra, 3 km südlich von Dirgenler, liegt Dereağzi, wahrscheinlich der Siedlungsplatz des lykischen Bistums Mastaura, das in den Bischofslisten vom 7. an bis zum 12. Jahrhundert regelmäßig an zweiter Stelle hinter der Metropolis Myra genannt wurde⁵⁷. Inmitten reicher archäologischer Hinterlassenschaften, die vom Hellenismus über die früh- bis in die mittelbyzantinische Periode reichen, erhebt sich eine Kuppelbasilika von ungewöhnlicher Größe, ihre Länge betrug mehr als 38, die Breite mehr als 45 m. Die reiche Ausstattung lässt an einen vermögenden Stifter denken, doch finden sich keine entsprechenden Hinweise in den erhaltenen Quellen. Das außergewöhnliche Bauwerk, es handelt sich nach der Nikolaus-Kirche von Myra um die größte Sakralstätte in Lykien, führte zu der Vermutung, es könnte sich um einen Pilgerort handeln⁵⁸, vielleicht um eine Wegstation der Reisenden auf der Reise zum hl. Nikolaus⁵⁹, doch finden sich auch für diese Vermutung keinerlei Beweise in den Quellen. Pilgerinschriften sind nicht bekannt, ebenso wenig ein Heiliger, der sich mit dem Bauwerk in Verbindung bringen ließe. Ungeachtet dessen lässt der Baubestand Erin-

nerungen an das kappadokische Kaisareia aufkommen, die Stadt des hl. Basileios (um 330-379): Auch dieser Ort, das heutige Eskişehir im Süden von Kayseri, wird zuweilen als ein byzantinischer Pilgerort eingeschätzt, ohne solcherart in den literarischen Quellen genannt worden zu sein. Hier gab es ebenfalls eine große und aufwendig dekorierte Basilika, deren Ursprünge in das 4. Jahrhundert datieren, die im Jahre 1067 durch türkische Heerschaaren zerstört wurde⁶⁰.

Zu den bemerkenswertesten Orten in Lykien gehört der *Mons Chimaera*, der *Chimairas Oros* ungefähr 50 km nordöstlich von Myra, 4 km nordnordwestlich des ehemaligen Bistums Olympos, des heutigen Deliktaş⁶¹. Dem ewigen Feuer, das hier als abbrennendes Methangas aus verschiedenen Felsspalten zutage tritt und nachts noch in einer Entfernung von mehr als 1 km zu sehen ist, verdankt ein Hephaistos-Tempel seine Entstehung, der bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. nachgewiesen ist. Unterhalb des Gipfels befindet sich eine in mittelbyzantinischer Zeit (10. Jahrhundert) angelegte dreischiffige Basilika, in der mehrere Bauphasen nachzuweisen sind (12. Jahrhundert/nachbyzantinisch). Die Kirche ist auch in einer Küstenbeschreibung des 16. Jahrhunderts erwähnt (1577); sie wurde hier mit dem Erzengel Michael verbunden (*tu Archistratëgu*). Ein Wallfahrtsbetrieb ist erst in nachbyzantinischer Zeit belegt, im frühen 19. Jahrhundert war die Anlage zu einem Kloster ausgebaut⁶².

Während hier ein eindrucksvoller Platz und die archäologisch nachweisbaren Überreste einer Basilika auf einen Pilgerort hindeuten, lässt sich das Wallfahrtszentrum auf dem noch nicht genau lokalisierten Berge Kontobákion unweit von Attaleia/Antalya nur literarisch nachweisen. Der Vita des hl. Leontios Myroblytos zufolge hatte der Heilige im beginnenden 9. Jahrhundert nach einer Predigtstätigkeit in Attaleia den kargen Berg aufgesucht, um sich in der Stille der Kontemplation hinzugeben. Aber durch die zahlreichen Besucher veranlasst, die seine Unterweisung und Belehrung begehrten, entstanden hier auf seine Veranlassung hin insgesamt sieben Kirchen und eine erhebliche Anzahl von Herbergen⁶³. Wenn auch diese Unterkünfte noch nicht entdeckt wurden, so ist doch das Phänomen der Wallfahrt zu einem lebenden Heiligen mitsamt der daraus resultierenden Errichtung von Klosteranlagen und dem schrittweisen Entstehen einer Pilgerinfrastruktur gut bekannt. Qal'at Simān mit Symeōn dem Älteren (gest. 459) und der *Mons admirabilis* mit Symeōn dem Jüngeren (gest. 592) in Syrien⁶⁴, aber auch der Berge Galësion mit dem oben erwähnten Lazaros (gest. 1053)⁶⁵ können als Zeugen herangezogen

51 Hellenkemper/Hild, Lykien 435-439. – Malamut, Route 307.

52 Malamut, Route 316.

53 Foss, Pilgrimage 132.

54 Hellenkemper/Hild, Lykien 346-347.

55 Anrich, Nikolaos 1, 435-449; 2, 519-521. – Foss, Pilgrimage 132. – Hellenkemper/Hild, Lykien 348-349.

56 Foss, Pilgrimage 132. – Hellenkemper/Hild, Lykien 285. – Wilkinson, Pilgrimage 98. 113. 216.

57 Hellenkemper/Hild, Lykien 716-718. – Darrouzès, Notitiae 209 (Nr. 247). 223 (Nr. 309). 237 (Nr. 359). 256 (Nr. 264). 279 (Nr. 328). 300 (Nr. 210). 318 (Nr. 258). 358 (Nr. 262).

58 Hellenkemper/Hild, Lykien 718. – Morganstern, Church 171.

59 Die Straßenverbindung ist belegt, vgl. Hellenkemper/Hild, Lykien 245. 249. 267-269.

60 Hild/Restle, Kappadokien 193-196, hier 194. – Foss, Pilgrimage 131-132.

61 Hellenkemper/Hild, Lykien 502-505 zum Chimairas Oros, 758-762 zu Olympos.

62 Hellenkemper/Hild, Lykien 504. – Hild, Klöster 320-321.

63 Hellenkemper/Hild, Lykien 651-652. – Jacob, Saint Léontios 237-242.

64 Todt/Vest, Syria 2631-2632.

65 Greenfield, Lazaros.

werden. Derartiges dürfte fraglos der Lebenswirklichkeit der byzantinischen Zeit entsprochen haben. Auch die Parallele zwischen Attaleia und Ephesos als verkehrsgünstig gelegener, von den Gläubigen zu Lande wie zur See leicht zu erreichender Zentralorte, die als Ausgangsbasis für den Aufstieg zum »Heiligen Mann« dienten, verdient hervorgehoben zu werden⁶⁶.

Werfen wir einen Blick nach Karien: eines der bedeutendsten antiken Wallfahrtszentren war fraglos der Apollōn-Tempel in Didyma unweit von Milet. Bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. von überregionaler Berühmtheit, wurde das hier beheimatete Orakel von unzähligen Gläubigen aufgesucht; der hellenistische Bau war neben dem Artemis-Tempel in Ephesos eine der größten Anlagen in ganz Kleinasien. Im 4. Jahrhundert n. Chr. gab es vor Ort ein Nebeneinander von Heiden und Christen, das in der Folge hier wie anderswo zugunsten der Letztgenannten entschieden wurde. Im späten 5., frühen 6. Jahrhundert wurde in den Tempel eine Basilika hineingebaut, die erst 1924/25 wieder entfernt wurde⁶⁷. Ihre Einfügung bedeutete eine Christianisierung des paganen Heiligtums, ohne aber die Funktion eines christlichen Pilgerzieles übernehmen zu können. Anders verhielt es sich in Lagina, dem heutigen Turgut, wo es ein bedeutendes Heiligtum der Hekatē gab, dessen erste Bauphase in das 2. Jahrhundert v. Chr. (vielleicht auf einem Vorgänger aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.) zurückgeht: zahlreiche Pilgerinschriften, teilweise mit Kreuzdarstellung, belegen hier die Existenz auch von christlichen Wallfahrern, sie bezeugen die Fortexistenz der Stätte als Pilgerzentrum. Der Tempel wurde in eine Kirche umfunktioniert, an den östlich gelegenen Altar wurde eine Kapelle angebaut⁶⁸. Der Ort war über eine Fernstraße mit dem südlich gelegenen späteren Bistum Stratonikeia (heute Eskihisar) verbunden⁶⁹; an dem Lagina zugewandten Stadttor gibt es ebenfalls eine reiche Kreuzgraffiti, möglicherweise zu einem Gutteil von Pilgern angebracht.

Keine 40 km nordwestlich von Lagina befindet sich nahe dem See von Hērakleia Latmu (heute Bafa Gölü) das bis auf 1375 m ansteigende Latros oder Latmos-Gebirge (heute Beşparmak), wo nach insgesamt eher spärlicher Besiedlung in frühbyzantinischer Zeit im 7. Jahrhundert von Sinai-Mönchen, die vor den Arabern geflohen waren, ein Kloster der Theotokos tōn Kellibarōn errichtet wurde⁷⁰. In der Folge wurden hier noch weitere Klöster angelegt, im 10. Jahrhundert, zur Zeit des hl. Paulos (gest. 955, seine Vita wurde verfaßt um 969⁷¹), der zu den bedeutendsten lokalen Heiligen gehörte, gab es wenigstens fünf, im Jahre 1222, als der Berg zum Kaiserreich

von Nikaia gehörte, sogar elf Anlagen. Der Latros wurde zu einer sakralen Landschaft, zu einem Heiligen Berg, dessen Existenz erst im späten 13. Jahrhundert durch die vordringenden Türken beendet wurde. Der Ruhm der hier lebenden Mönche ließ den Berg samt den vorgelagerten kleinen Inseln im See (u. a. İköz Ada, Kahve Asar Ada, Kapıkırı Ada⁷²) zu einem Pilgerziel byzantinischer Gläubiger werden, die die zahlreichen Kirchen, Höhlenkapellen (u. a. die Latmos- oder Christushöhle am Südhang des Gebirges⁷³) und die bemalten Steine bewunderten und verehrten.

Das phrygische Kolossai, etwa 20 km östlich der heutigen Provinzhauptstadt Denizli gelegen, war über die alte Verkehrsrouten entlang des Maiandros (Büyük Menderes Nehri) mit den Zentren Ephesos und Milet an der kleinasiatischen Westküste verbunden⁷⁴. Die Stadt war im Altertum bedeutsam, bereits Herodot (7, 30) verweist auf eine Erdspalte, in die sich der Fluß Lykos (Gördük çay) ergießt⁷⁵. Diese Spalte, nach antiker Tradition gleich anderen als ein Ort der Heilung angesehen⁷⁶, wurde in frühchristlicher Zeit mit dem in Phrygien besonders populären Erzengel Michael verbunden. Die entsprechende Legende, die neben dem Erzengel auch die Apostel Johannes und Philippos einschließt, ist in mehreren detailreichen Varianten überliefert, eine genaue Datierung ist momentan nicht möglich⁷⁷. In jedem Fall entwickelte sich ein Kultbetrieb, in dem theologische und medizinische Aspekte miteinander verwoben waren⁷⁸. Zu den bekanntesten Pilgern gehörte der hl. Nikolaus von Myra⁷⁹. Als Kolossai dann im 8. Jahrhundert in der Folge von arabischen Vorstößen oder nach Erdbebenschäden von der Ebene etwa 4 km weiter südlich hinauf in das Gebirge verlagert wurde, nahm die neue Siedlung im Aufgriff der Kulttradition den Namen Chōnai (»Spalten«) an. Die alten Traditionen wurden mit dem neuen Namen verbunden: in den Konzilslisten des 8. Jahrhunderts begegnet die Formulierung *Kolossai ētoi Chōnai*, in den Bischofslisten wird Kolossai im 9. Jahrhundert erwähnt, ab dem 10. Jahrhundert aber nur noch der Name Chōnai aufgeführt⁸⁰. Im *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, das wohl aus dem 10. Jahrhundert stammt, werden die beiden Ortschaften als eine betrachtet und das Faktum einer Namensänderung hervorgehoben⁸¹. Der Pilgerzustrom war sehr groß, nicht zuletzt aufgrund zahlreicher Heilungswunder, die mit der Stätte und mit einer berühmten Ikone verbunden wurden. Zu den Besuchern zählten berühmte Heilige wie Peter von Atrōa im 9. Jahrhundert oder der mehrfach genannte Lazaros vom Berg Galēsion in den 980er Jahren⁸². Die Spen-

66 Zum Straßensystem im Hinterland von Attaleia Hellenkemper/Hild, Lykien 245. 249. 257. 270-275.

67 Geschichte von Didyma. – Furtwängler, Didyma. – Furtwängler, Überblick. – Knackfuß, Didyma. – Tuchelt, Topographie.

68 Hild, Meilensteine 46. – Ruggieri, The Carians 215-216.

69 Hild, Meilensteine 23, 26 Anm. 74; 37. 40. 45-47.

70 Janin, Centres 229-232. – Peschlow, Latmos 652. 673-679. – Ragia, Latros 59-69. 115-118. 301 u. ö.

71 Peschlow, Latmos 652. – Ragia, Latros 303.

72 Peschlow, Latmos 666. 682. 684. 695. – Ragia, Latros 54. 56-57. 102-104. 112 u. ö.

73 Janin, Centres 221-222. – Peschlow, Latmos 704. – Foss, Pilgrimage 143.

74 Külzer, Straßen und Wege. – Miller, Itineraria 703-704. 725-727.

75 Belke/Mersich, Phrygien 309-311. – Kötting, Peregrinatio 168. – Thonemann, Maeander 77-84.

76 Kötting, Peregrinatio 168.

77 Kötting, Peregrinatio 169. – Vgl. Belke/Mersich, Phrygien 125.

78 Belke/Mersich, Phrygien 310. – Kötting, Peregrinatio 170.

79 Anrich, Nikolaos I 309. – Belke/Mersich, Phrygien 223.

80 Belke/Mersich 223. 310. – Darrouzès, Notitiae 26. 462. 479. 488. 498.

81 Belke/Mersich, Phrygien 223. 310. – Synaxarium eccl. Cpel. 19-20. 247. 477.

82 Belke/Mersich, Phrygien 223. – Foss, Pilgrimage 130. – Kislinger, Reisen 360. – Malamut, Route 312-313. – Thonemann, Maeander 125-126. – Vryonis, Decline 33-34 A. 165.

den der Gläubigen ermöglichten schon früh die Errichtung eines aufwendigen Kirchenbaus; trotz mehrfacher Zerstörungen im 11. und 12. Jahrhundert wurde er immer wieder renoviert und in Zusammenhang mit dem Besuch des Kaisers Manuel I. Komnēnos (1143-1180) 1176 als ein Bau von erheblicher Größe und wundersamer Schönheit gewürdigt⁸³. Im 12. Jahrhundert waren die *Panēgyreis* zu Ehren des Engels eine weithin berühmte Handelsmesse von überregionaler Bedeutung, die die Wirtschaftskraft des Ortes weiter stärkte und auch von Muslimen besucht wurde⁸⁴.

Ungefähr 20 km nordwestlich von Chōnai, 11 km nördlich von Laodikeia befindet sich der Siedlungsplatz von Hierapolis, das heute weltbekannte Pamukkale. Die warmen Quellen wurden in der Legende den Gebeten des hl. Aberkios zugeschrieben, der auch vor Ort bestattet wurde⁸⁵. Bereits durch Paulus ist eine christliche Gemeinde bezeugt (Kol 4, 13), gleich Kolossai war die Stadt mit den Aposteln Johannes und vor allem Philippos (letzterer wurde dabei mit einem gleichnamigen Diakon verwechselt) verbunden; beide sollen das Ende des seit der Antike gepflegten lokalen Schlangenkultes bewirkt haben⁸⁶. Der Tradition zufolge erlitt Philippos um das Jahr 80 in Hierapolis das Martyrium, er wurde gleich Petrus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt. Um das Jahr 195 bezeugt, wie oben ausgeführt, Polykratēs von Ephesos in der Stadt sein Grab⁸⁷; dieses wurde auch in einer Inschrift genannt, die in der ausgedehnten Nekropole gefunden wurde⁸⁸. Die Suche nach diesem Grab wurde von den Archäologen intensiv betrieben; schließlich gelang dem italienischen Forscher Paolo Verzone in den späten 1950er Jahren die Entdeckung eines aufwendigen Oktogonal-Baus auf einem Hügel oberhalb der antiken Stadt, der im 5. Jahrhundert angelegt worden ist⁸⁹. Dieser Bau, zu dem eine Prozessionsstraße führte, wurde als Martyrion angesehen, als die Stätte der Hinrichtung des Heiligen; ausgedehnte Herbergen an den Seiten des Baus ebenso wie eine nahe Thermenanlage wiesen diesen als ein Pilgerziel aus. Die Suche nach dem eigentlichen Grab blieb aber erfolglos. Erst im Jahre 2010 gelang dem Grabungsleiter Francesco D’Andria wenig unterhalb des Oktogons die Entdeckung einer dreischiffigen Basilika, deren Ausgrabung im folgenden Jahr begann. In dieser aufwendig gestalteten Anlage, die ebenfalls dem 5. Jahrhundert angehörte, wurde dann ein typisches römisches Grab entdeckt, das in das 1. Jahrhundert datiert und später von der Kirche überbaut worden war⁹⁰. Das Grab lag auf einer Plattform erhöht und wurde über Stufen erreicht; die Wände waren mit Kreuzen verziert, neben dem Grab wurden Wasserbecken gefunden, die offensichtlich für die

Reinigungen und liturgischen Waschungen der Pilger genutzt wurden⁹¹. Die Reliquien des Heiligen wurden später nach Konstantinopel gebracht, die Basilika selber blieb vorerst weiterhin ein Wallfahrtsziel, bis sie in mittelbyzantinischer Zeit in der Folge mehrerer Erdbeben unbenutzbar wurde⁹². Ungeachtet des Fehlens eindeutiger literarischer Zeugnisse vermochte der archäologische Befund somit die Existenz eines wichtigen Pilgerzentrums in Hierapolis eindrucksvoll zu belegen.

Eine vergleichbare Fundsituation ist auch aus Assos, dem heutigen Behramkale, im Nordwesten der frühbyzantinischen Provinz Asia bekannt. Der Apostelgeschichte zufolge hat der hl. Paulus, wohl im Jahre 57, die Stadt von Alexandria Troas aus über Land aufgesucht, um vom dort ein Schiff zu besteigen (Apg 20, 13-14). Dieser Akt war aber derzeitigem Forschungsstand zufolge nicht bedeutend genug, um vor Ort in der Spätantike oder im Mittelalter eine besondere Paulusverehrung zu begründen.

In Assos liegt das merkwürdige Faktum vor, dass sich die größte Kirche der Stadt, die sogenannte Ahır kilise («Stallkirche») außerhalb der Stadtmauern im Westen der Westnekropole befindet⁹³. Nordöstlich dieser archäologisch noch nicht aufgearbeiteten Basilika liegt, ebenfalls außerhalb der Stadtmauern, auf einem Hügel an der Gräberstraße die Ayazma Kilise, benannt nach dem Flurnamen *Ayazma* und der Hügelbezeichnung *Ayazma tepe*⁹⁴. Im Gebiet der hier befindlichen Nekropole wurde in frühchristlicher Zeit eine etwa 1 m × 2,5 m messende Grabanlage angelegt und mit einem aufwendigen Sarkophag-Deckel bedeckt. Hier muss eine bedeutende, später als heilig verehrte Persönlichkeit bestattet worden sein: ein etwa 30 cm breiter, gebogener Kanal führt in das Grab, wahrscheinlich, um Wasser oder Öl über den Leichnam zu leiten und dann, solcherart geheiligt, in speziellen Ampullen an Pilger verkauft werden zu können⁹⁵. Dieses Grab wurde wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in das nördliche Seitenschiff einer neuerrichteten Basilika einbezogen⁹⁶. Die Kirche wurde in der mittelbyzantinischen Zeit überbaut, dabei trug man den frühbyzantinischen Mosaikboden weitestgehend ab. Im Westen der Kirche wurde ein Baptisterium angelegt, nahe der Apsis ein kreuzförmiges Becken, wodurch die Stätte – inmitten einer Nekropole – als Pilgerort und Taufplatz ausgewiesen ist. Im 7. Jahrhundert wurde die Kirche wahrscheinlich für geraume Zeit nur noch sporadisch genutzt, im 9. Jahrhundert begannen im Osten neue Grablegungen, die bald auch das Kircheninnere betrafen. In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts kam es dann zu einer Neugestaltung des Baus: durch das Einziehen von

83 Belke/Mersich, Phrygien 224. – Foss, Pilgrimage 131. – Vryonis, Decline 41.
 84 Külzer, Handelsgüter 185. 191. 193. – Thonemann, Maeander 125-129. – Vryonis, Decline 20. 222-223.
 85 Foss, Pilgrimage 134. – Thonemann, Maeander 84-87.
 86 Belke/Mersich, Phrygien 268-272, hier 269.
 87 Eus. hist. eccl. 5, 24, 2.
 88 Allegri, Grab 1.
 89 Allegri, Grab 2.
 90 Allegri, Grab 2. – Selsvold/Solli/Wenn, Surveys 21-22. – Vgl. auch Chiesa di San Filippo.

91 Allegri, Grab 2-3.
 92 Zur Stadt- und Baugeschichte Arthur, Hierapolis. – Belke/Mersich, Phrygien 269-271.
 93 Arslan/Böhlendorf-Arslan, Assos 153. – Zur Geschichte der Stadt in byzantinischer Zeit Böhlendorf-Arslan, Assos. – Zur zweitgrößten Basilika der Stadt Wittke, Westkirche.
 94 Arslan/Böhlendorf-Arslan, Assos 149-152, hier 149. – Böhlendorf-Arslan, Ayazmakirche 205.
 95 Böhlendorf-Arslan, Ayazmakirche 205-206.
 96 Böhlendorf-Arslan, Ayazmakirche 206 und Abb. 1.

geschlossenen Wänden anstelle der vormaligen Säulenreihen wurde der Grabbereich zu einem gesonderten Nebenraum, der die Funktion der Kirche als Pilgerzentrum nochmals unterstreicht⁹⁷. Im 12. Jahrhundert gab es weitere Umbauten, die Seitenräume und Bereiche im Norden des Narthex erfuhren dabei eine Umgestaltung zu Grabkammern, im Südosten entstand eine gesonderte kleine Kreuzkuppelkirche, die wahrscheinlich als Parekklesion diente. Das Heiligengrab war nunmehr nur noch über den Narthex zu erreichen⁹⁸.

Während hier der archäologische Befund die Existenz eines ansonsten unbekanntes Pilgerzentrums offenbart, ist die entsprechende Funktion von Adramyttion, nach einer Ortsverlagerung im 2. Jahrhundert (vom Küstenort Ören, 12 km weiter gen Südwesten) nun etwa 60 km östlich von Assos am Orte des heutigen Edremit gelegen, lediglich durch die Literatur bekannt. An der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert ist hier durch ein Enkomion des Konstantin Akropolitēs das Grab eines Lokalheiligen, des vormaligen Ortsbischofs Athanasios, bekannt, dem ein heiliges und wundertätiges Öl entströmte, ein Phänomen, das ein Pilgerzentrum begründete⁹⁹. Auch Pergamon wird in Verbindung mit einem Myron-Wunder genannt: dem *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* zufolge floss noch im 10. Jahrhundert ein wundertätiges Öl aus dem Grab des hl. Antipas, der unter Kaiser Domitian (81-96) das Martyrium erlitten haben soll und möglicherweise der erste bekannte christliche Märtyrer in der römischen Provinz Asia war (um 92?)¹⁰⁰. Sein Gedächtnisort, Ziel überwiegend lokaler Wallfahrten, hat sich wahrscheinlich in dem heute Kizilavlu (»Rote Halle«) genannten Ziegelbau in der Unterstadt, unterhalb des markanten Burgberges, befunden.

Nymphaion (Kemalpaşa), Magnēsia Anēlios (Manisa) und Smyrna (İzmir) stiegen im 13. Jahrhundert kurzzeitig zu Wallfahrtsstätten auf, als Erinnerungsorte an das Wirken des bald nach seinem Tod als heilig verehrten Kaisers Johannes III. Dukas Vatatzēs (1222-1254)¹⁰¹. Letztgenannter Ort, gleich Pergamon in der Offenbarung des Johannes genannt (Offb 2, 8-17), war zudem durch seine zahlreichen frühchristlichen Märtyrer ausgezeichnet, darunter die eingangs erwähnten Polykarpos und Thraseas¹⁰².

Ein Überblick über die christlichen Pilgerzentren im westlichen Kleinasien kann nicht enden, ohne auf Nikaia, das heutige İznik, hinzuweisen. Hier fanden zwei ökumenische Konzile statt (325 und 787), zudem befand sich hier die Verehrungsstätte des als Stadtpatron verehrten hl. Tryphōn. Die Wunder, die sich an seinem Grab zutrugen, die noch im 13. Jahrhundert in einem Epigramm des Kaisers Theodōros II. Laskaris (1254-1258) gerühmt wurden, unterstrichen die Attraktivität dieses Pilgerziels¹⁰³. Gleichermaßen ist es angebracht, des »Bithynischen Olympos« (heute Uludağ) zu

gedenken, der sich in relativer Nähe zu Nikaia wie zur Reichshauptstadt Konstantinopel befand¹⁰⁴. Letzterer war gleich dem Latros ein Zentrum heiliger Männer, eine von (heute zumeist nicht lokalisierbaren) Klöstern geprägte Sakrallandschaft, die ihren Ruhm aus dem Widerstand gegen die Maßnahmen der ikonoklastischen Kaiser bezogen hatte. Sie stand bis zum 10. Jahrhundert in Blüte, bevor dann ihr Niedergang einsetzte und sie von dem verkehrsgünstiger auf der nördlichen Seite des Marmarameeres gelegenen Berg Ganos (İşiklar dağı) abgelöst wurde, der in dieser Funktion bis in die Gegenwart hinein (1922) bestand¹⁰⁵.

Der die Pilgerfahrt im spätantiken und mittelalterlichen Anatolien betreffende Materialbestand hat sich nicht zuletzt dank intensiver archäologischer Arbeiten in den letzten Jahren gegenüber jenen Quellen stark erweitert, die in den drei eingangs genannten Arbeiten ausgewertet wurden. Die Pilgerfahrt in Kleinasien betraf nicht alleine Ephesos, Myra, Aya-tekla, Euchaita und einige wenige andere Ortschaften, Zentren, die immer wieder in der Fachliteratur genannt werden, sondern sie war als ein wirkliches Phänomen des Alltagslebens auf zahlreiche Stätten in ganz Anatolien verteilt, dies keineswegs nur in frühbyzantinischer Zeit, sondern auch in späteren Jahrhunderten (**Abb. 1**). Als ein Phänomen des Alltags wurde sie aber offensichtlich auch nur als wenig berichtenswert eingeschätzt; es sind vergleichsweise wenige literarische Zeugnisse bekannt, die sich mit dem Pilgerwesen in der Region beschäftigen. Dies gilt selbst für Ephesos, das im Laufe seiner mehr als tausendjährigen Funktion als wichtigster christlicher Wallfahrtsort in ganz Kleinasien nur auf eine kleine, gut überschaubare Anzahl von literarischen Erwähnungen kommt, auf Erwähnungen, die zudem in aller Regel auch nur wenig ausführlich sind. Umso mehr gilt dies für kleine Zentren, für die zahlreichen Heiligen Orte abseits der großen Verkehrswege. Ihre Existenz offenbart sich meist zufällig, durch den Fund von entsprechenden Inschriften wie in Lagina, durch eine entsprechende Architektur wie in Assos oder in Hierapolis, oder auch bei fehlenden materiellen Hinterlassenschaften durch beiläufige literarische Ausführungen wie im Falle von Adramyttion oder des Berges Kontobákion im Hinterland von Antalya. Die Gesamtschau offenbart aber, dass die Wallfahrt ein wesentlicher Bestandteil im Leben des *homo byzantinus* darstellte, dass die Reise aus einer religiösen Motivation heraus keinesfalls ungewöhnlich gewesen sein dürfte. Diese Reise wird freilich in der Regel eher unspektakulär verlaufen sein und zu Zielen in relativer geographischer Nähe des Ausgangsortes der Pilger geführt haben, die Durchführung aufwendiger Fernreisen widersprach, dies ist keine kühne Behauptung, den finanziellen Möglichkeiten der meisten Byzantiner und blieb auf einen kleinen Personenkreis beschränkt.

97 Böhlendorf-Arslan, Ayazamkirche 207. 209 Abb. 2.

98 Böhlendorf-Arslan, Ayazamkirche 208-209 u. ö.

99 Konstantin Akr., Athanasios 145. – Foss, Pilgrimage 134. 143. – Külzer, Pilger 58. – Vryonis, Decline 12.

100 Synaxarium eccl. Cpel. 595-598. – Foss, Pilgrimage 134. 143.

101 Ahrweiler, Smyrne 45-46.

102 Maraval, Earliest Phase 65. – Vryonis, Decline 36.

103 Foss, Pilgrimage 132. 137. 139. 142. 143. – Vryonis, Decline 36.

104 Belke, Heilige Berge 18-20. – Külzer, Pilger 58.

105 Külzer, Ganos-Gebirge 42-44, 49.

Bibliographie

Quellen

- Egeria: Égerié, *Journal de voyage (Itinéraire)*: Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes. Hrsg. von P. Maraval (Paris 1982).
- Eus. hist. eccl.: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 1-3: Gr. Text, Übers. und Komm. von G. Bardy (Paris 1952-1958). 4: Einf. von G. Bardy, Index von P. Périchon (Paris 1960).
- Gregorii Nysseni Oratio laudatoria: S. Gregorii Nysseni Oratio laudatoria sancti ac magni martyris Theodori. PG 46, 735-748.
- Ioannis Moschi Pratum Spirituale: Ioannis Moschi Pratum Spirituale. PG 87/3, 2843-3116.
- Itinerarium Burdigalense: Itinerarium Burdigalense, ad fidem editionum P. Geyer et O. Cuntz. *Itineraria et alia geographica* 1 (Turnhout 1965) 1-26.
- Konstantin Akr., Athanasios: Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου Λόγος εἰς τὸν ἅγιον Ἀθανάσιον τὸν Ἀτραμυττίου. In: A. Papadopoulos-Kerameus (Hrsg.), *Varia Graeca Sacra* (S.-Peterburg 1909) 141-147.
- Proc. De aed.: Procopii Caesariensis opera omnia 4: De aedificiis libri 6. Hrsg. von J. Hauriy (Leipzig 1964).
- Synaxarium eccl. Cpl.: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano. Hrsg. von H. Delehay (Bruxellis 1902).
- Theophylaktos Simokattēs: Theophylacti Simocattae Historiae, Hrsg. von C. de Boor. Editio correctior v. P. Wirth (Stuttgart 1972).

Literatur

- Ahrweiler, Smyrne: H. Ahrweiler, *L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317)*. TM 1, 1965, 1-204.
- Allegri, Grab: R. Allegri, *Sensationeller Fund: Das Grab des Apostels Philippus*. www.sendbote.com/messaggero/pagina_articolo.asp?R=Aktuelles&ID=711 (8.7.2016).
- Anrich, Nikolaos: G. Anrich, *Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche* 1-2 (Leipzig, Berlin 1913-1917).
- Arslan/Böhlendorf-Arslan, Assos: N. Arslan / B. Böhlendorf-Arslan, *Assos: an archaeological guide* (Istanbul 2010).
- Arthur, Hierapolis: P. Arthur, *Byzantine and Turkish Hierapolis (Pamukkale): an archaeological guide* (Istanbul 2006).
- Assmann, Gedächtnis: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 42002).
- Bacci, San Nicola: M. Bacci, *San Nicola: splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente* (Bari 2006).
- Bacci, Taumaturgo: M. Bacci, *San Nicola. Il grande taumaturgo* (Bari, Roma 2009).
- Belke, Heilige Berge: K. Belke, *Heilige Berge Bithyniens*. In: P. Soustal (Hrsg.), *Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld* (Wien 2009) 15-24.
- Belke/Mersich, Phrygien: K. Belke / N. Mersich, *Phrygien und Pisidien*. TIB 7 (Wien 1990).
- Bergmann u. a., Nature: S. Bergmann / P. M. Scott / M. Jansdotter Samuelson / H. Bedford-Strohm (Hrsg.), *Nature, Space and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives* (Farnham 2009).
- Böhlendorf-Arslan, Assos: B. Böhlendorf-Arslan, *Assos in byzantinischer Zeit*. In: E. Winter (Hrsg.), *Vom Euphrat bis zum Bosphorus. Kleinasien in der Antike. Festschrift für Elmar Schwertheim zum 65. Geburtstag*. *Asia Minor Studien* 65 (Bonn 2008) 121-132 und Tafeln 24f-25.
- Ayazmakirche: B. Böhlendorf-Arslan, *Die Ayazmakirche in Assos: Lokales Pilgerheiligtum und Grabkirche*. In: N. Arslan / E.-M. Mohr / K. Rheidt Assos. *Neue Forschungsergebnisse zur Baugeschichte und Archäologie der südlichen Troas*. *Asia Minor Studien* 78, 2016, 205-220 Taf. 78-84 Farbtaf. 14.
- Brown, Arbiters: P. Brown, *Arbiters of the Holy: The Christian holy man in late antiquity*. In: P. Brown (Hrsg.), *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge 1995) 55-78.
- Chiesa di San Filippo: Hierapolis di Frigia, *Scavi e ricerche archeologiche, Monumenti: Chiesa di San Filippo*. <https://www.hierapolis.unisalento.it/18> (8.7.2016).
- Chitty, Desert: D. J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966).
- Dagron, Sainte Thècle: V. Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle: Texte grec, traduction et commentaire* (Bruxelles 1978).
- Darrouzès, Notitiae: J. Darrouzès, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* (Paris 1981).
- Delehay, Origines: H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles 1933).
- Saints stylites: H. Delehay, *Les saints stylites* (Paris, Bruxelles 1923).
- Donner, Pilgerfahrt: H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)* (Stuttgart 1979).
- Eliade, Religionen: M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte* (Frankfurt/Main 1986).
- Das Heilige: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt/Main 1990).
- Elton/Jackson u. a., Late-Roman urban centre: H. Elton / M. Jackson / G. Mietke / J. Newhard / L. Özgenel / E. Twigger, *A new Late-Roman urban centre in Isauria*. *JRA* 19, 2006, 301-311.
- Erdmann, Karavansaray: K. Erdmann, *Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts* 1-3 (Berlin 1961 u. 1976).

- Euchaita/Akvat: N. N., Euchaita/Akvat: Introduction. www.princeton.edu/avkat/ (6.7.2016).
- Foss, Pilgrimage: C. Foss, Pilgrimage in Medieval Asia Minor. DOP 56, 2002, 129-151.
- Furtwängler, Didyma: A. Furtwängler, Didyma. *Byzas* 3, 2006, 73-80.
- Furtwängler, Überblick: A. E. Furtwängler, Didyma: Ein Überblick über die jüngeren Forschungen. *Colloquium Anatolicum* 8, 2009, 1-21.
- Geschichte von Didyma: N. N., Geschichte von Didyma. http://archaeology.altertum.uni-halle.de/3436_1059273/grabungen_didyma/geschichte_von_didyma/ (7.7.2016).
- Greenfield, Lazaros: R. Greenfield, Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion. DOP 56, 2002, 213-241.
- Halbwachs, Topographie: M. Halbwachs, La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte (Paris 1941).
- Harmless, Desert Christians: W. Harmless, Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism (Oxford 2004).
- Harreither, Synoden: R. Harreither, Die Synoden von Ephesos. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 8, 2002, 78-94.
- Hellenkemper, Wallfahrtsstätten: H. Hellenkemper, Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20 (Münster 1995) 259-271.
- Hellenkemper/Hild, Lykien: H. Hellenkemper / F. Hild, Lykien und Pamphylien. *TIB* 8 (Wien 2004).
- Hild, Klöster: F. Hild, Klöster in Lykien. In: V. Ruggieri / L. Pieralli (Hrsg.), *Eukosmia* (Catanzaro 2003) 313-334.
- Meilensteine: F. Hild, Meilensteine, Straßen und das Verkehrsnetz der Provinz Karia (Wien 2014).
- Hild/Hellenkemper, Kilikien: F. Hild / H. Hellenkemper, Kilikien und Isaurien. *TIB* 5 (Wien 1990).
- Hild/Restle, Kappadokien: F. Hild / M. Restle, Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). *TIB* 2 (Wien 1981).
- Hill, Churches: S. Hill, The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria (Aldershot 1996).
- Holum, Imperial Travel: K. G. Holum, Hadrian and St Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana 1990) 66-81.
- Hunt, Pilgrimage: E. D. Hunt, Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire A.D. 312-460 (Oxford 1984).
- Jacob, Saint Léontios: X. Jacob, La Vie de saint Léontios, ascète en Lycie. *REB* 43, 1985, 237-242.
- Janin, Centres: R. Janin, Les Églises et les Monastères des Grands Centres Byzantins: Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique (Paris 1975).
- Jourdan, Tradition: F. Jourdan, La tradition des sept dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans (Paris 1983).
- Kislinger, Reisen: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege in Byzanz. Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen. In: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011*, 1: »Plenary Papers« (Sofia 2011) 341-387.
- Klein, Entwicklung: R. Klein, Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt in konstantinischer Zeit. *Römische Quartalschrift* 85, 1990, 145-181.
- Knackfuß, Didyma: H. Knackfuß, Didyma 1: Die Baubeschreibung in drei Bänden, Textband, Photographien, Zeichnungen (Mainz 1941).
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche (Münster 1980).
- Külzer, Ganos-Gebirge: A. Külzer, Das Ganos-Gebirge in Ostthrakien (Işıklar Dağı). In: P. Soustal (Hrsg.), *Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld* (Wien 2009) 41-52.
- Handelsgüter: 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)* (Wien 2010) 185-196.
- Pilger: A. Külzer, Pilger: Reisende in Gottes Namen. In: Ch. Gastgeber / F. Daim (Hrsg.), *Byzantium as Bridge between West and East. Proceedings of the International Conference, Vienna 3rd-5th May 2012* (Wien 2015) 51-64.
- Straßen und Wege: A. Külzer, Straßen und Wege: Netzwerke der Kommunikation im Hinterland von Ephesos. In: P. Magdalino / S. Ladstätter (Hrsg.), *Ephesus from Late Antiquity to the Later middle Ages. Ancient Near Eastern Studies, Suppl.* 47 (Leuven, im Druck).
- Lucius/Anrich, Anfänge: E. Lucius / G. A. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904).
- Malamut, Route: E. Malamut, Sur la route des saints byzantins (Paris 1993).
- Mango, Germia: C. Mango, Germia: A Postscript. *JÖB* 41, 1991, 297-300.
- Maraval, Earliest Phase: P. Maraval, The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century). DOP 56, 2002, 63-74.
- Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinage d'Orient. Histoire et géographie Des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Miller, Itineraria: K. Miller, Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt (Stuttgart 1916, Nachdr. Rom 1964).
- Miltner, Cömeterium: F. Miltner, Das Cömeterium der Sieben Schläfer (Wien 1937).
- Morganstern, Church: J. Morganstern, The Byzantine Church at Dereagzi and Its Decoration (Tübingen 1983).
- Oikonomides, Dédoublement: N. Oikonomides, Le dédoublement de Saint Théodore et les villes d'Euchaita et d'Euchaneia, *AnBoll* 104, 1986, 327-335.
- Peña/Castellana/Fernandez, Stylites: I. Peña / P. Castellana / R. Fernandez (Hrsg.), *Les Stylites syriens* (Jerusalem 1975).
- Peschlow, Latmos: RbK 5 (1995) 651-716, s. v. Latmos (U. Peschlow).
- Pillinger, Führer: R. Pillinger, Kleiner Führer durch das Sieben Schläfer-Cömeterium in Ephesos. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 7 (2001) 26-34.
- Wandmalereien: R. Pillinger, Die Wandmalereien in der sogenannten Paulusgrotte von Ephesos: Studien zur Ausführungstechnik und Erhal-

- tungsproblematik, Restaurierung und Konservierung. *ÖAW, phil.-hist. Kl. Anzeiger* 143 (Wien 2008) 71-116.
- Pülz, Artemis und Maria: A. Pülz, Von der Göttin zur Gottesmutter? Artemis und Maria. In: U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis: Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008) 67-75.
- Ephesos: A. Pülz, Ephesos als christliches Pilgerzentrum. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 16, 2010, 71-102.
- Evidence: A. Pülz, Archaeological Evidence of Christian Pilgrimage in Ephesus. *Herom* 1, 2012, 225-260.
- Lukasgrab: A. Pülz, Das sog. Lukasgrab in Ephesos. Eine Fallstudie zur Adaption antiker Monumente in byzantinischer Zeit (Wien 2010).
- Pülz/Ladstätter, Meryemana: A. Pülz / S. Ladstätter, Meryemana bei Ephesos. Zur archäologischen Untersuchung des Jahres 2003. *ÖAW, phil.-hist. Kl. Anzeiger* 141 (Wien 2006) 71-104.
- Ragia, Latros: E. Ragia, Latros: An unknown Monastic Center in Western Asia Minor. With a detailed commentary on the documents of the archive of the monastery of Theotokos of Stylos (Thessalonikē 2008).
- Ruggieri, The Carians: V. Ruggieri, The Carians in the Byzantine Period. In: F. Rumscheid (Hrsg.), *Die Karer und die Anderen. Internationales Kolloquium an der Freien Universität Berlin, 13. bis 15. Oktober 2005* (Bonn 2009) 207-218.
- Selsvold/Solli/Wenn, Surveys: I. Selsvold / L. Solli / C. C. Wenn, Surveys and Saints – Hierapolis 2011. *Nicolay* 117, 2012, 13-22.
- Sivan, Pilgrimage: H. S. Sivan, Pilgrimage, Monasticism, and the Emergence of Christian Palestine in the 4th Century. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana 1990) 54-65.
- Sporn/Ladstätter/Kerschner, Natur: K. Sporn / S. Ladstätter / M. Kerschner (Hrsg.), *Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums Paris – Lodron – Universität Salzburg, 20.-22. Jänner 2012* (Wien 2015).
- Stemberger, Palästina: G. Stemberger, Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987).
- Steskal, Harbors: M. Steskal, Ephesos and its Harbors: A City in Search of its Place. *Byzas* 19, 2014, 325-338.
- Stock u. a., Harbours: F. Stock / A. Pint / B. Horejs / S. Ladstätter / H. Brückner, In search of the harbours: New evidence of Late Roman and Byzantine harbours of Ephesus. *Quaternary International* 312, 2013, 57-69.
- Thonemann, Maeander: P. Thonemann, *The Maeander Valley: A Historical Geography from Antiquity to Byzantium* (Cambridge 2011).
- Todt/Vest, Syria: K.-P. Todt / B. A. Vest, Syria (Syria Prôtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia). *TIB* 15 (Wien 2014).
- Tuchelt, Topographie: K. Tuchelt, Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma: Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse (Tübingen 1973).
- Turner, Phenomenology: H. W. Turner, *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship* (The Hague 1979).
- Ulrich, Wallfahrt: J. Ulrich, Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa. *Zeitschrift für antikes Christentum* 3, 1999, 87-96.
- Vryonis, Decline: Sp. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley, Los Angeles u. a. 1971).
- Walker, Holy City: P. W. L. Walker, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century (Oxford 1990).
- Wilkinson, Origins: J. Wilkinson, Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana 1990) 41-53.
- Pilgrimage: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185* (London 1988).
- Wittke, Westkirche: U. Wittke, Die Westkirche in Assos. In: N. Arslan / E.-M. Mohr / K. Rheidt (Hrsg.), *Assos. Neue Forschungsergebnisse zur Baugeschichte und Archäologie der südlichen Troas. Asia Minor Studien* 78, 2016, 221-234, Tafeln 85-86, Farbtafeln 15-16.
- Zimmermann, Wandmalerei: N. Zimmermann, Die spätantike und byzantinische Malerei in Ephesos. In: F. Daim / S. Ladstätter (Hrsg.), *Ephesos in byzantinischer Zeit* (Mainz 2011) 125-170.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilgerzentren in Kleinasien: Heilige, Orte und Wege
 Kleinasien hatte bereits in der Antike eine Vielzahl von Heiligtümern mit überregionaler Bedeutung; in christlicher Zeit fielen einige Orte in die Bedeutungslosigkeit (z. B. Didyma bei Milet), andere konnten ihre Stellung behaupten oder kamen neu hinzu. Das wichtigste Wallfahrtsziel war Ephesos, das vor allem als Aufenthalts- und Sterbeort des Apostels Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu von Nazareth, Verehrung erfuhr, dass darüber hinaus aber auch mit anderen Heiligentraditionen verbunden war, mit Traditionen, die teilweise sogar bis in das 19. Jahrhundert hinein Bestand hatten und gepflegt wurden. Mit der Grotte der Siebenschläfer existierte hier ein Pilgerziel, das – vergleichbar ähnlichen Zielen in Kilikien und

Kappadokien – nicht nur von Christen, sondern auch von muslimischen Gläubigen aufgesucht wurde.

Neben Ephesos zählten Chōnai in Phrygien als Engelheiligtum, Myra in Lykien mit dem Grab des hl. Nikolaus, Euchaïta in Pontos als Verehrungsort des hl. Theodōros, Meriamlik (Ayatekla) bei Seleukeia in Kilikien als Gedächtnisort der hl. Thekla, der (legendären) Schülerin des Apostels Paulus, oder der Bithynische Olymp als ein Zentrum »lebender Heiliger« in relativer Nähe zur Reichshauptstadt Konstantinopel zu den wichtigen Pilgerstätten in Kleinasien, wobei die zeitliche Komponente der Blüte, ja der Existenz sehr unterschiedlich bemessen war.

Neben diesen in der Fachliteratur immer wieder erwähnten Pilgerzentren lassen sich in Kleinasien zahlreiche andere Wallfahrtsstätten nachweisen: Ihre Existenz offenbart sich durch den Fund von entsprechenden Inschriften wie in Lagina, durch archäologische Belege wie im Latros-Gebirge bei Milet, in Assos oder in Hierapolis, oder bei fehlenden materiellen Hinterlassenschaften durch beiläufige literarische Ausführungen wie im Falle von Adramyttion oder des Berges Kontobákion im Hinterland von Antalya.

Die Gesamtschau offenbart, dass die Wallfahrt zum Leben der damaligen Menschen gehörte, dass Reisen aus religiöser Motivation heraus keinesfalls ungewöhnlich waren. Diesen Reisen verliefen in der Regel aber wenig spektakulär und führten meist zu Zielen in relativer Nähe des individuellen Heimatortes, die Durchführung von Fernreisen blieb schon aus finanziellen Gründen auf einen kleinen Personenkreis beschränkt.

Pilgrim Centres in Western Asia Minor: Saints, Places and Pathways

Asia Minor already had a multitude of sanctuaries of suprarregional importance in antiquity; in the Christian era, some sites lost their significance (e. g. Didyma near Miletus) while others could maintain their position or were newly added. The most important pilgrimage destination was Ephesus, which was primarily venerated as the residence and place of death of John the Apostle, the beloved disciple of Jesus of Nazareth, but which was also associated with other healing traditions, including traditions that sometimes continued and were maintained even into the 19th century. With the Cave of the Seven Sleepers a pilgrimage destination existed that – similarly to destinations in Cilicia and Cappadocia – was visited not only by Christians but also by the Muslim faithful.

In addition to Ephesus, among the most important pilgrimage sites in Asia Minor were Chōnai in Phrygia, as a shrine in the cult of the angels, Myra in Lycia with the tomb of St Nicholas, Euchaïta in Pontos as a place of worship dedicated to St Theodōros, Meriamlik (Ayatekla) near Seleukeia in Cilicia as a sanctuary of St Thecla, the (legendary) student of the Apostle Paul, or Bithynian Olympus as a centre of »living saints« in relative proximity to the imperial capital Constantinople. There was, however, considerable variation in the temporal component of the sites' florescence, indeed of their existence.

Besides such pilgrim centres, repeatedly mentioned in the specialist literature, numerous other places of pilgrimage can be found in Asia Minor: their existence is revealed by the discovery of relevant inscriptions such as in Lagina, by archaeological evidence such as in the Latros mountains near Milet, in Assos or Hierapolis, or in the absence of material traces by incidental literary remarks as in the case of Adramyttion or Mount Kontobákion in the hinterland of Antalya.

The overall view reveals that pilgrimage was part of the life of the people of that time and that travelling for religious reasons was by no means unusual. However, such trips were

usually not very spectacular and mostly led to destinations in relative proximity to the individual's home; due to financial reasons, the realisation of long-distance travel was limited to a small circle of individuals.

Les centres de pèlerinage en Asie mineure occidentale : saints, lieux et chemins

L'Asie mineure possédait déjà dans l'Antiquité un grand nombre de sanctuaires d'importance suprarégionale. Certains lieux sombrèrent dans l'insignifiance (par ex. Didyme près de Milet), d'autres purent se maintenir ou vinrent s'ajouter. Éphèse était le lieu de pèlerinage le plus important, vénéré surtout en tant que résidence et lieu de décès de l'apôtre Jean, le disciple préféré de Jésus de Nazareth. Elle était en outre liée à d'autres traditions de saints, des traditions qui existaient encore en partie au 19^e siècle. La grotte des Sept Dormants formait un lieu de pèlerinage comparable à d'autres en Cilicie et Cappadoce – visités non seulement par des chrétiens, mais aussi par des croyants musulmans.

Parmi les lieux de pèlerinage les plus célèbres de l'Asie mineure sont à relever en Phrygie, outre Éphèse, le sanctuaire de l'archange à Chōnai; en Lycie, la tombe de saint Nicolas à Myra; dans le Pont, Euchaïta où était vénéré saint Théodore; en Cilicie, Meriamlik près de Séleucie, lieu de mémoire de sainte Thècle, disciple légendaire de l'apôtre Paul; et enfin, non loin de Constantinople, l'Olympe de Bithynie, un centre de « saints vivants ». L'étendue respective de leur apogée et de leur existence varie cependant beaucoup.

A part ces centres souvent mentionnés dans la bibliographie, on peut identifier un grand nombre d'autres lieux de pèlerinage en Asie mineure: grâce à des inscriptions comme à Lagina, des témoins archéologiques comme dans le massif du Latros près de Milet, à Assos ou Hiérapolis, ou en l'absence de vestiges matériels, à travers des commentaires littéraires comme dans le cas d'Adramyttion ou du mont Kontobákion dans l'arrière-pays d'Antalya.

La vue d'ensemble révèle que les pèlerinages faisaient partie de la vie des gens, que des voyages entrepris pour des motifs religieux n'étaient pas rares du tout. Mais ils se déroulaient généralement de manière peu spectaculaire et menaient à des lieux relativement proches de chez soi. La réalisation de voyages lointains restait le privilège d'un cercle très restreint, ne serait-ce que pour des motifs financiers.

Germia – ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit

Eine Geisterstadt

Etwas war faul in der Polis Germia im Sommer des Jahres 612¹. Am Anfang stand ein öffentliches Bauprojekt: Ioannes, der örtliche Bischof, wollte im Westteil der Stadt eine Zisterne anlegen und ließ dafür eine große Grube ausheben. Dabei bedachte er nicht, dass im Areal zahlreiche alte Gräber lagen. Die Konsequenzen waren gravierend: Vertrieben aus ihren Grabstätten fielen unreine Geister (πνεύματα ἀκάθαρτα) in großer Zahl über die Stadt her und ergriffen Besitz von vielen Einwohnern, Reichen wie Armen gleichermaßen. Um ihren Ruf zu wahren, versteckten die Vornehmen ihre besessenen (ἐνεργούμενοι) Söhne, Töchter oder Eltern in den Häusern und hielten sie dort fest; die Besessenen aus den einfachen Schichten strömten in die Kirche des heiligen Erzengels Michael. Von den Geistern furchtbar gequält, belästigten und verhöhnten sie den Bischof. Je mehr Zeit verging, desto mehr Besessene und Gequälte füllten die Kirche.

In völlig verzweifelter Lage sandten die Bewohner von Germia Boten nach Sykeon zu dem berühmten Gottesdiener Theodoros, um dort in dessen Kloster seine Hilfe zu erleben. Der Mönch kam der Bitte der Gesandten nach, sie bei ihrer Rückkehr zu begleiten, da er ohnehin geplant hatte, nach Germia zu reisen. Schon als der Heilige sich der Polis näherte, kamen ihm Besessene entgegen, ebenso aber auch hoffnungsvolle Bewohner der Stadt. Nach seiner Ankunft betete Theodoros zunächst in der Kirche des Erzengels, sprach mit dem inzwischen erkrankten Bischof und begann dann, die unreinen Geister nach den Gründen für ihr Tun zu befragen.

Am folgenden Tag versammelten sich die Bewohner von Germia und der benachbarten Polis Goeleon bei der Michaelskirche, zudem auch eine Reihe hochrangiger Kleriker, die sich in Germia aufhielten. Ebenso waren die von den unreinen Geistern Besessenen zusammengekommen, soweit sie nicht in den Häusern festgehalten wurden. Sie alle führte Theodoros in einer Prozession durch die Stadt und schließlich zum Ort, an dem die Grube für die Zisterne ausgehoben worden war. Theodoros sprach seine Gebete und hieß dann die Leute, zur Kirche zurückzukehren. Doch die Honoratioren

der Stadt und die Kleriker flehten ihn an, den Ort nicht zu verlassen, bevor die unreinen Geister vertrieben waren. Der Heilige zögerte, nicht aus Angst vor dem eigenen Scheitern, sondern weil er die Macht seines Glaubens nicht vor so vielen Leuten offenbaren wollte. Er fürchtete, dass die einen in ihm einen ruhsüchtigen Prahler sähen, die anderen ihn aber ungebührlich verehren würden. Seine Bedenken wogen besonders schwer, weil außer den Bürgern Germias auch solche aus den Städten der Nachbarschaft anwesend waren, neben Rechtgläubigen auch Häretiker und Juden. Erst als ihn ein Abgesandter des Patriarchen in Konstantinopel bat, die Geister zu vertreiben, gab Theodoros nach: Er stieg in die Grube hinab, betete und vollzog den Exorzismus. Zunächst leisteten die Dämonen Widerstand, und noch mehr Besessene, die bislang in den Häusern der Noblen eingeschlossen gewesen waren, kamen herbei und verhöhnten Theodoros. Schließlich befahl der Heilige den unreinen Geistern im Namen des Herrn Christus, der heiligen Mutter Maria, des Erzengels Michael und des heiligen Georgios, in ihre Gräber zurückzukehren und von den Besessenen abzulassen. Unter lautem Geschrei fuhren die Geister aus den Körpern und stürzten sich in die Grube, die Opfer halbnackt und bewusstlos zurücklassend. Theodoros weckte die Opfer der Reihe nach auf – sie waren von den Dämonen befreit. Nachdem die Grube mit Hilfe von 350 Männern zugeschüttet war, führte Theodoros die Leute unter Lobgesängen zurück in die Kirche des Erzengels, um dort die Messe zu feiern.

Die Beschreibung des Massenexorzismus in der Vita des heiligen Theodoros von Sykeon zeichnet ein faszinierendes Bild der dramatischen Ereignisse in der Polis Germia im frühen 7. Jahrhundert. Wer heute nach Germia kommt, wird die pulsierende Stadt aus Theodoros' Tagen nicht leicht wiedererkennen. Die Stadt liegt im Nordwesten der Region Galatien, rund 100 km südwestlich von Ankyra/Ankara am Rande der großen zentralanatolischen Ebene. Wenige Kilometer westlich des Ortes erhebt sich das Bergmassiv des Dindymon/Arayit Dağı auf etwas weniger als 2000 m. ü. M. und bildet eine natürliche Grenze zur Region um Pessinous. Damals wie heute ist die Gegend um Germia grün und fruchtbar, in scharfem

¹ Ich paraphrasiere stark komprimiert den Bericht im Kapitel 161 der Vita des hl. Theodoros von Sykeon über den Exorzismus des Heiligen in Germia (Vita Theod. Syc., im Folgenden zitiert nach Kapitel und Zeilennummer). Die Datierung ist unsicher: In der Vita steht der Bericht über die Vorkommnisse in Germia zwischen der Beschreibung des letzten Aufenthaltes des Heiligen in Konstantinopel, wo dieser kurz vor seiner Heimreise wohl im Mai 612 noch den eben geborenen

Konstantin III. segnete (Vita Theod. Syc. 155, 1-8; vgl. Mitchell, *Anatolia* 2, 123), und den Ausführungen zu seiner Erkrankung im November des Jahres in Sykeon, in deren Folge Theodoros am 22. April 613 verstarb. Der Bericht zu Germia ist jedoch nur ganz lose in den Ereigniszusammenhang eingebunden, und es könnte sich ohne Weiteres um einen chronologisch anders zu situierenden Einschub handeln.

Kontrast zum meist öden anatolischen Plateau. Viele Quellen, manche von ihnen thermisch, bieten reichlich Wasser und ließen ein vergleichsweise dichtes Netz von Dörfern am Ostabhang des Dindymon entstehen. Ein ruhiges Dorf mit dem Namen Gümüşkonak mit rund 3500 Einwohnern liegt heute am Ort des antiken Germia².

Nach bestem Wissen gibt es in Germia heute keine unreinen Geister und Dämonen mehr. Zuletzt angetroffen hat sie offenbar der deutsche Archäologe Karl Humann, der auf dem Weg nach Ankara im Jahr 1882 als einer der ersten westlichen *voyageurs* in Germia Halt machte. Wie er in seinem späteren Bericht schreibt³, hatte er von einer Kirche und von Bädern gehört. In Yürme – wie der Ort in Abwandlung des antiken Ortsnamens damals noch hieß – angekommen, machte sich Humann sogleich auf zur Kirche: »im Augenblicke, wo ich sie photographieren wollte, unmittelbar nach unserer Ankunft ging leider die Sonne unter. Das Quartier war eins der schlechtesten, das wir je gehabt, und die Bewohner die schmutzigsten und habsüchtigsten, die uns vorgekommen«⁴. Als er sich am nächsten Tag nach den Bädern erkundigte, führte man ihn zu einem kleinen ummauerten Tümpel außerhalb des Dorfes – das Wasser war kalt. »Hier badeten sie«, hielt Humann lakonisch fest und schlussfolgerte: »Soweit liegt also außer der Namensähnlichkeit kein Grund vor, in dem heutigen Dorfe Yürme das alte Germa zu vermuten«⁵. Mit diesem Satz stieß Humann eine wenig fruchtbare Debatte um die Lokalisierung des antiken Germia an, die über 100 Jahre andauern sollte, bevor Klaus Belke und Cyril Mango in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts das Problem klärten⁶. Heute besteht kein ernsthafter Zweifel mehr, dass die Polis Germia tatsächlich am Ort des heutigen Dorfes Gümüşkonak lag. Der moderne Ortsname, der übersetzt »Silber-Herberge« bedeutet, klingt wie eine ironische Replik auf Humanns wenig schmeichelhaftes Ortsporträt.

Die Vita Theodori hat die Geschehnisse weniger Tage in Germia in einer tiefenscharfen Momentaufnahme eingefangen. Darüber hinaus wissen wir denkbar wenig über die Geschichte der Polis: Sie erscheint überhaupt erst in den Quellen des 5. und 6. Jahrhunderts zum ersten Mal. Hierokles

verzeichnet Germia als Polis der Provinz Galatia Secunda⁷. In den Bischofslisten aus der Mitte des 6. Jahrhunderts erscheint Germia noch als ein Suffraganbistum des nahen Pessinous, doch schon gegen Ende des folgenden Jahrhunderts war die Stadt unter die autokephalen Erzbistümer gereiht⁸ und im 11. Jahrhundert schließlich zur Metropolis aufgestiegen⁹. Germia begegnet in den Quellen auch unter den Namen Archangeloi oder Myriangeloi (οἱ Μυριάγγελοι)¹⁰. Beide Namen verweisen auf die Hauptkirche von Germia¹¹, die dem Erzengel Michael geweiht war, und die in dem eingangs paraphrasierten Bericht über den Exorzismus des Theodoros als der Dreh- und Angelpunkt der Erzählung erscheint.

Die Kirchenruinen sind die einzigen heute in Gümüşkonak noch *in situ* sichtbaren antiken oder byzantinischen Reste. Moderne Bauten haben die Mauern wie Efeu umschlungen und überwachsen, und es bedarf eines geschulten Auges, um darin auch nur die Ruinen einer Kirche ausmachen zu können. Die architektonischen Neuaufnahmen der noch sichtbaren Reste haben es erlaubt, das Aussehen des Baus zu rekonstruieren und drei Bauphasen aus früh- und mittelbyzantinischer Zeit zu unterscheiden. Die Kirche selbst gehörte wohl zu einem größeren dem Erzengel Michael gewidmeten Gebäudekomplex. Auf die Details ist hier nicht einzugehen¹², festzuhalten ist lediglich, dass der gegen 50 m lange Kirchenbau einer der größten und wichtigsten Zentralanatoliens war.

Germias Bedeutung lag – dies zeigen die schriftlichen Quellen in aller Deutlichkeit – in seiner Rolle als Pilgerort. Zweifellos verdankte die wohl überhaupt erst in frühbyzantinischer Zeit entstandene Polis ihren steilen Aufstieg vom Suffraganbistum zur Metropolis in allererster Linie dieser Tatsache. Allerdings bleibt Germia auch als Pilgerort schwer fassbar. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Germia über das bloße Label »Wallfahrtsort« hinaus als Pilgerziel konkrete Züge zu verleihen. Zunächst soll es darum gehen, die Bedeutung Germias als Pilgerziel abzuschätzen, indem die Pilger selbst in den Blick genommen werden. Daran anschließend ist die Frage zu klären, weshalb Germia überhaupt zum Ziel für Pilger wurde, und dabei quasi der Genealogie des Wallfahrtsortes nachzugehen¹³.

2 Zur Lage Germias und zur heutigen Siedlung vgl. Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age höyük 99-100. – Niewöhner, Germia.

3 Humann/Puchstein, Reisen 32-33.

4 Humann/Puchstein, Reisen 33.

5 Humann/Puchstein, Reisen 33.

6 Belke, Germia und Eudoxias. – Mango, The Pilgrimage Centre. – Zusammenfassend Belke, Galatien s. v. Germia. Für eine andere Lokalisierung von Germia, das Humann u. a. fälschlicherweise nicht von der römischen Kolonie Germa unterschieden haben, hatte sich zuletzt Waelkens, Germa, Germokoloneia et Germia, ausgesprochen. Von der Lokalisierung Germias abgesehen bleiben viele Fragen der historischen Topographie ungeklärt (s. u.).

7 Hierocl. Synecdem. 698, 4.

8 Vgl. unten Anm. 22.

9 Die Stellen sind in Belke, Galatien 167 zusammengestellt, so dass sie hier nicht wiederholt werden müssen.

10 Οἱ Ἀρχάγγελοι: Vita Theod. Syc. 167, 34. – οἱ Μυριάγγελοι: Theoph. Chron. 240, 12.

11 So explizit Vita Theod. Syc. 167, 31-34.: ἡγάπα (sc. Theodoros) γὰρ τὴν πόλιν ἐκείνην ὡς πόθον ἔχουσαν πολὺν πρὸς αὐτὸν, τὸ δὲ πλεῖον διὰ τὸν σεπτὸν οἶκον τοῦ ἁγίου Ἀρχαγγέλου· οὕτως γὰρ πᾶσα ἡ πατρίς προσαγορεύει τὴν πόλιν ἐκείνην Τοῦς Ἀρχαγγέλους. Duchesne, Bulletin 124 formulierte treffend: »le vocable de la basilique éclipsât le nom de la localité«. Vom Namen Archangeloi zu Μυριάγγελοι ist es zweifellos »nur ein relativ kleiner Schritt« (Belke, Germia und Eudoxias 6), der m. E. nichtsdestoweniger einer bislang noch ausstehenden Erklärung bedürfte. Vgl. dazu unten bei Anm. 74-75.

12 Vgl. den Vorbericht über die Untersuchung der Kirche von S. Giese in Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age höyük 128-129.

13 Eine wesentliche Grundlage folgender Ausführungen sind die Ergebnisse eines von 2009 bis 2011 durchgeführten Surveyprojekts, das von Philipp Niewöhner geleitet wurde. In dessen Rahmen war ich für die Bearbeitung der epigraphischen Funde zuständig, die ich im Wesentlichen in Walsler, Inschriften, vorgelegt habe. Die dort zu findenden ausführlichen Detailkommentare werden im Folgenden nicht wiederholt.

Die Pilger

In der Theodoros-Vita ist von Germia nicht explizit als Pilgerziel die Rede. Dennoch zeichnet sich ebendiese Rolle der Polis in der Erzählung an einer Reihe von Einzelheiten deutlich ab. Der Heilige selbst kam letztlich als Pilger nach Germia: Auf das Hilfesuch der Polis trat er nämlich gerade auch deshalb ein, weil er gelobt hatte, in der Kirche des Erzengels in Germia ein Gelübde zu erfüllen, und dieses dort nun einzulösen gedachte¹⁴.

Es war nicht Theodoros' erste Wallfahrt nach Germia: Zum ersten Mal war er auf wiederholte Einladung des damaligen örtlichen Bischofs Aemilianus nach Germia gekommen, als er selbst das Bischofsamt in Anastasioupolis bekleidete. Er betete in der Kirche des Erzengels und nahm an einer Feier zu Ehren der Mutter Gottes und der damit verbundenen Prozession von Germia nach Mousge teil¹⁵. Ein weiteres Mal hatte Theodoros sein Verlangen, eine Reliquie des Heiligen Georgios für sein Kloster zu gewinnen, nach Germia geführt. Aemilianus, der erwähnte Bischof von Germia, war im Besitz eines Teiles des Schädels, eines Fingers, eines Zahnes und eines weiteren Knochens des von Theodoros verehrten Märtyrers. Georgios selbst erschien Aemilianus und trug ihm auf, die Reliquien an Theodoros zu übergeben. Der Bischof lud den Heiligen daraufhin erneut ein, zum Gebet in die Kirche des Erzengels zu kommen, verbunden mit dem Versprechen, ihm die Reliquien zum Geschenk zu machen. Theodoros folgte der Einladung und erhielt, nachdem er gebetet und in der Umgebung Wunder bewirkt hatte, beim Abschied die versprochenen Reliquien¹⁶.

Als Theodoros auf das Hilfesuch seiner Bewohner zum dritten Mal nach Germia kam, traf er auf ein auffällig hochrangiges Publikum. Neben Ioannes, dem amtierenden Bischof von Germia, waren zwei weitere Bischöfe anwesend: Stephanos, der Bischof von Kleanos, einer Polis rund 100 km südlich von Germia, und der Bischof einer weiteren, nicht namentlich genannten Polis¹⁷. Sie hatten sich in Germia eingefunden, da der *protekdikos* und *protopresbyteros* der

hochheiligen Großen Kirche, der Hagia Sophia, in Konstantinopel namens Theodoros »vom Patriarchen« nach Germia gekommen war¹⁸. Wir erfahren nicht, ob er in offizieller Mission nach Germia gereist war oder eine letztlich private Pilgerfahrt unternommen hatte, aber so oder so unterstreicht seine Anwesenheit die Rolle Germias als bedeutendes religiöses Zentrum. Der prominenteste Pilger nach Germia war der Kaiser Justinian: Im Jahr 563 wallfahrte der über 80 Jahre alte Kaiser zur Michaelskirche, auch er – wie Theodoros von Sykeon – in Erfüllung eines Gelübdes¹⁹. Auf Justinian verweist auch sein heute stark zerstörtes Monogramm, das sich auf einer Monogrammscheibe eines in Germia gefundenen Korbkapitells, das zur Kirche gehört haben dürfte, findet²⁰. Auf der gegenüberliegenden Seite des Kapitells war das heute noch weit besser erhaltene Monogramm der Augusta Theodora angebracht²¹. Das Kapitell dokumentiert aller Wahrscheinlichkeit nach, dass der Kaiser und die Kaiserin die Kirche in Germia in einer bestimmten Ausbauphase aktiv unterstützt haben. Da Theodora zum Zeitpunkt von Justinians Wallfahrt nach Germia schon lange verstorben war, dürfte diese Förderung nicht erst bei diesem Besuch des Kaisers, sondern wohl noch vor dem Tod Theodoras im Jahr 548 erfolgt sein. Auf die Kaiserin verweist neben dem Monogramm auch die Benennung Germias als τῶν Θεοδωριατῶν (πόλις), die in einer Quelle des späten 7. Jahrhunderts erscheint²².

Weniger prominent sind jene Pilger, die wir aus frühbyzantinischen²³ Grabinschriften aus Germia kennen. Es handelt sich um in Germia bestattete Fremde, die die Grabinschriften in der Regel zwar als Christen, aber nicht explizit als Pilger identifizieren, womit letztlich nur zu vermuten ist, dass sie auf Wallfahrt nach Germia kamen und hier verstarben. Der *megaloprepestatos* Soterichos stellt gleich in doppelter Hinsicht eine Ausnahme dar, da ihn zum einen sein Rangtitel als wichtigen Amtsträger auf Reichsebene ausweist und weil seine Grabinschrift zum anderen auch explizit festhält, dass er »sich ganz dem Erzengel überantwortete« und »hier den Befehl zum Antritt seines neuen Lebens empfing«²⁴. Der *scriniarius* Phokas, ein Verwaltungsbeamter, war vermutlich ebenfalls

14 Vita Theod. Syc. 161, 25-28.

15 Vita Theod. Syc. 71. Zur Prozession nach Mousge und den damit verbundenen topographischen Fragen Belke, Germia und Eudoxias 8. Mousge ist möglicherweise mit dem modernen Ort Gecek zu identifizieren. Vgl. Belke, Galatien 208 s. v. Musge, dessen Bedeutung neue Inschriftenfunde noch unterstreichen: Walser, Inschriften 564-566 Nr. 17-19.

16 Vita Theod. Syc. 100-101b. – Vgl. zu Theodoros als Pilger Kaplan, Saints en pèlerinage 110-112. 123.

17 Vita Theod. Syc. 161, 66-68.

18 Vita Theod. Syc. 161, 68-71: τοῦ θεοφιλεστάτου πρωτεκδικίου καὶ πρωτοπρεσβυτέρου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως τότε κατελθόντος ἀπὸ τοῦ πατριάρχου ἐν τῇ αὐτῇ πόλει τῶν Γερμίων. Zum Amt des *protekdikos* vgl. Macrides, Protekdikos, der allerdings – wie die Theodoros-Vita zeigt – zu Unrecht behauptet, dass der Titel erst ab der zweiten Hälfte des 7. Jhs. bezeugt ist. Er stand einem aus Priestern gebildeten Tribunal von *ekdikoi* vor, das von Justinian geschaffen wurde und das – jedenfalls in späterer Zeit – vor allem über Fragen im Zusammenhang mit dem Kirchenasyl urteilte.

19 Theoph. Chron. 240,11-13: ἀπῆλθεν ὁ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς χάριν εὐχῆς ἐν τοῖς Μυριαγγελοῖς, ἦγον ἐν Γερμίοις, πόλει τῆς Γαλατίας.

20 Vgl. Belke, Germia und Eudoxias 6f. mit einem Foto des Monogramms Justinians (Taf. 2) und M. Restle bei Belke, Galatien 168. Nach Crowfoot, Notes

90-91, wurde das Kapitell »in the village« gefunden, womit die Zuweisung zur Michaelskirche (so Belke) zwar höchst wahrscheinlich, aber nicht sicher ist.

21 Siehe Niewöhner/Rheidt, Michaelskirche 138 Abb. 2.

22 Beim Concilium Quinisextum in Trullo 692 firmierte Μουσῆς ἀνάξιος ἐπίσκοπος τῆς Θεοδωριατῶν ἤτοι Γερμιατῶν τῆς β' τῶν Γαλατῶν ἐπαρχίας (Ohme, Bischofsliste 150 Nr. 44; 268-269 [Mansi 11, 992]). Γαλατῶν ist eine zuerst von Honigmann, Atlas 549-550 mit Verweis auf das Monogramm des Kaisers auf dem Kapitell in Germia vorgeschlagene und seither in aller Regel übernommene Korrektur des überlieferten Textes. Germia ist bei diesem Konzil zum ersten Mal unter den autokephalen Erzbistümern gelistet.

23 Die im Folgenden angeführten Inschriften dürften in der Regel ins 5. oder 6. Jh gehören, doch lässt sich die Datierung nicht genauer festlegen.

24 Ich folge der Interpretation von Mango, The Pilgrimage Centre 126-128 Nr. 1, der versuchsweise folgende Lesung vorschlägt. Vgl. SEG 36, 1179: [τὸ μάτιον τοῦ κόσμου ? ἀνα]λογισάμενος [καὶ | τῷ Ἀρχιστρατήγῳ ἐ[αυτὸν ὄλον] | παραδούς ἐνθάδε κ[ατάκειται] | Σωτήριχος ὁ τῆς μεγ[αλοπρεπ(εστάτης)] | μνήμης, τῆς τε ἀρχ[ῆς θεοθεν] | τοῦ βίου τὸ διάταγμα αἰσῶς ἐν[ταῦθα δεξάμενος ---]. Der *vir magnificus* (oder *magnificentissimus*) Soterichos könnte etwa ein *comes* oder *curator* sein. Vgl. auch RECAM 2, 130 (wo der Rangtitel jedoch nicht erkannt wurde) und PLRE 3B, 1181.

als Pilger aus seiner Heimat Konstantinopel nach Germia gekommen und hier verstorben²⁵. Aus der Polis Germanikeia in der Provinz Syria Euphratensis, dem heutigen Karamanmaraş in der Südosttürkei, stammte Solomon, der dort als Mönch in einem Kloster des Heiligen Konstantin gelebt hatte²⁶. Die in Germia verstorbene »Dienerin des Herrn« Theodora wurde durch ihre Grabinschrift als Armenierin aus Nikopolis, einer Stadt in der heutigen Nordosttürkei, identifiziert²⁷. Nicht erhalten blieb der Name eines Mannes aus Apameia in Syrien, der als Diener des Herrn und Händler bezeichnet wird²⁸. Möglichweise kamen er und seine mit ihm bestattete Ehefrau ebenfalls als Pilger nach Germia, doch ist ebenfalls denkbar, dass sie sich erhofften, am vielbesuchten Wallfahrtsort gute Geschäfte zu machen. Das eine schließt das andere natürlich auch nicht aus.

Diese wenigen Grabinschriften vermitteln sicherlich kein repräsentatives Bild der Pilgerscharen, die in frühbyzantinischer Zeit nach Germia kamen. Sie machen aber über die wenigen Nachrichten in den literarischen Quellen hinaus deutlich, dass Germia als Pilgerziel zwar nicht gerade weltweite, aber doch klar überregionale Bedeutung hatte und zu den wichtigsten Wallfahrtsorten im Innern Anatoliens gehörte.

Das Pilgerziel

Was aber zog die Pilger überhaupt nach Germia? Eine Antwort auf diese Frage liegt nicht auf der Hand: Paulus kam nicht bis Germia; niemand hatte in Germia ein Martyrium erlitten; die Stadt hatte keinen berühmten Heiligen hervorgebracht. War Germia die Hüterin einer bedeutenden Reliquie²⁹? In einer Passage seines um 590 verfassten *liber in gloria martyrum* kommt Gregor von Tours auf die Tunica Christi zu sprechen und hält fest:

»Darüber, was ich von einigen über diese Tunica des unbefleckten Lammes gehört habe, kann ich aber nicht schweigen. Sie sagen, sie werde in einer Gemeinde von

Galatea (*in civitatem Galatae*), in einer Basilika, die »Zu den Heiligen Erzengeln« genannt wird, bewahrt. Diese Gemeinde ist von der Stadt Konstantinopel etwa 150 Meilen entfernt. In dieser Basilika gibt es eine ganz verborgene Krypta und dort wird dieses Kleidungsstück in einer hölzernen Truhe unter Verschluss gehalten. Diese Truhe wird von den Frommen und Gläubigen mit größter Sorgfalt verehrt; sie ist dieser Verehrung keineswegs unwürdig, da sie doch dieses Kleidungsstück enthält, das es verdiente, den Körper des Herrn sowohl zu berühren wie auch zu kleiden«³⁰.

Bereits Thierry Ruinart vertrat in seiner Edition von 1699 die Auffassung, dass mit *Galatea*, das die Handschriften auch als *Galaciae* oder *Galathe* überliefern, die Provinz Galatien gemeint sein müsse³¹. Louis Duchesne griff die Vermutung auf und konkretisierte sie, indem er die erwähnte *civitas*, in der die Basilika *quae Ad sanctos archangelos vocitatur* stand, mit Germia identifizierte³². Wenn auch nicht ohne Probleme, so ist dieser Identifikationsversuch doch den bisher vorgeschlagenen Alternativen – Galata bei Konstantinopel oder Galatz/Galați (RO) an der Donau – prinzipiell vorzuziehen und wurde deshalb von der späteren Forschung überwiegend akzeptiert³³. Irritierend ist allerdings, dass keine andere Quelle auf die Verwahrung dieser bedeutenden Reliquie in Germia verweist. Das ist natürlich nur ein *argumentum e silentio*, doch hat dieses insofern Gewicht, als dass die Reliquie in der Theodoros-Vita oder etwa im Zusammenhang mit dem Besuch Justinians wohl Erwähnung finden müsste. Jedenfalls dürfte die Tunica Christi die Anziehungskraft Germias nicht wesentlich ausgemacht haben.

Einen Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung Germias als Pilgerort liefert ein bislang nur in Auszügen publizierter Bericht über die Wunder des Heiligen Erzengels Michael, die Pantoleon – ein ansonsten weitgehend unbekannter Diakon und *chartophylax* der Hagia Sophia und mithin hochrangiger Kleriker – wohl in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angelegt hat³⁴. Darin heißt es in einem Abschnitt »Über die Heilkur in Germia«³⁵:

25 Walser, *Inschriften* 580-581 Nr. 31. – Feissel, *Bulletin* 596 Nr. 581 schlägt vor, in Z. 7-8 Ἀρε[σ]κ]οῦης zu lesen, doch empfiehlt es sich nach erneuter Prüfung von Photo und Abklatsch, an der vorgeschlagenen Lesung Ἀρε[θ]οῦσης festzuhalten.

26 Walser, *Inschriften* 567-569 Nr. 20, Z. 3-5 in der von Feissel, *Bulletin* 595 Nr. 581 verbesserten Lesung: Σο[λ]ομὼν πρό(λεως) Γερμανικ[είας] μονῆς τοῦ ἁγίου | Κωνσταντίνου. Feissel hat sicherlich richtig erkannt, dass die Heimat des Verstorbenen nicht Germia selbst war, wie ich ursprünglich gemeint hatte, sondern das syrische Germanikeia. In Germanikeia und seinem Umland sind mehrere Klöster bezeugt (vgl. Todt/Vest, *Syria* 1193-1206 s. v. Germanikeia), eines des hl. Konstantin jedoch bislang unbekannt.

27 Walser, *Inschriften* 563 Nr. 15, Z. 2-5, mit der Ergänzung von Feissel, *Bulletin* 595 Nr. 581: [Θε]οδώρα Ἀρμε[ν]ισ]σα π[ό]λε[ως] Νηκωπόλεος.

28 Walser, *Inschriften* 569-571 Nr. 21.

29 Die Reliquien des hl. Georgios, die der Bischof Aemilianus Theodoros von Sykeon zum Geschenk machte (s. o.), scheinen aus seinem Privatbesitz zu stammen; jedenfalls ist von entsprechenden Reliquien in der Kirche nicht die Rede (pace Maraval, *Lieux saints* 371).

30 Greg. Tur. in. glor. mart. 1, 7: *De hac vero immaculati Agni tunica quae a quibus auidi silere nequeo. Ferunt autem in civitatem Galatae, in basilica quae Ad sanctos archangelos vocitatur retinere. Est enim haec civitas ab urbe Constantinopolitana quasi milibus 150, in qua basilica est cripta abditissima; ibique in arca lignea hoc vestimentum habetur inclausum. Quae arca a devotis atque*

fidelibus cum summa diligentia adoratur, non inmerito digna, quae hoc vestimentum retinet, dominicum corpus vel contingere meruit vel velare.

31 Vgl. den App. crit. der MGH *ad loc.*

32 Duchesne, *Bulletin*.

33 Vgl. zu den Alternativen schon Duchesne, *Bulletin* 123. Galata bei Konstantinopel kommt kaum in Frage, auch für das rumänische Galatz (so noch etwa van Dam, *Gregory* 28 Anm. 13 nach Viellard-Troiekourov, *Monuments* 431) spricht kaum etwas. Bordier, *Livres des miracles* 27 Anm. 1 identifiziert den Ort mit »Galatz, aux buches du Danube, l'ancienne cité des Calathiens, colonie d'Héraclée Pontique«. Dem liegt wohl eine Verwechslung des modernen Galatz/Galați mit dem antiken Kallatis zu Grunde, das m. W. jedoch nie diesen Namen getragen hat. Duchesne folgte etwa Honigmann, *Atlas* 552-553 und Belke, *Galatien* 167. Germia ist von Konstantinopel allerdings schon in Luftlinie immerhin rund 300 km entfernt, also erheblich weiter als die von Gregor angegebenen 150 Meilen.

34 Zum Autor und zu seiner Schrift, deren Entstehung die Autorin in den 60er Jahren des 9. Jhs. vermutet, vgl. Martin-Hisard, *Pantoléon* 452-457, die Pantoleons Stellung als die eines »premier assistant du patriarche dans l'administration de l'Église« beschreibt. Für eine Inhaltsübersicht vgl. Martin-Hisard, *Culte* 367-370. Ich zitiere und übersetze den von Mango, *St. Michael and Attis* 47-49 edierten Auszug. Eine kritische Edition des in der Überlieferung äußerst komplexen Textes liegt bis heute nicht vor.

»In diese wundersamen Wasser von Germia tritt der Kranke mit glühendem Glauben und unter Bekennung seiner Sünden hinab und steht dort bis zum Barte untergetaucht in vollkommener Anbetung des allmächtigen Gottes und seines heiligen Erzengels Michael. Und sofort kommen auf Gottes Geheiß die Fische in diesen Wassern zusammen und lecken um den gesamten Körper des Kranken und sogleich steigt er an Seele und Körper genesen wieder heraus, geheilt von chronischen und akuten, verborgenen und offensichtlichen Krankheiten, preisend Gott und seinen Kommandanten Michael. Denn viele an Lepra und Elephantiasis Erkrankte wurden dort von ihrer Krankheit gereinigt und die, die verödete Hände und Füße hatten, wurden wieder gesund, und viele Leiden wurden wider Erwarten geheilt«³⁶.

Pantoleons Kronzeuge für die wundersame Heilkraft des Wassers von Germia ist der fromme Mann Stoudios, der im Jahr 454 als Konsul amtierte und über dessen Heilung Pantoleon Bericht gibt³⁷. Stoudios war über lange Zeit von der Schwindsucht ans Bett gefesselt, bis ihm ein Mann aus Goeleon, der Nachbarstadt Germias, Öl und Weihwasser aus Germia brachte und ihn damit salbte. Daraufhin verflüchtigte sich sein Fieber, und Stoudios machte sich sogleich selbst auf nach Germia, badete dem Brauch gemäß im Wasser und wurde vollständig geheilt. Zudem wurde er Zeuge, wie ein Mann vom weißen Star geheilt wurde, indem er sich mit heiligem Öl aus dem ewigen Licht salbte.

»Daraufhin pries der weitberühmte und ruhmreiche Stoudios mit großen Dankesgaben den großen Erzengel Gottes, und zum Dank errichtete und schmückte er seine allerhabene und berühmte Kirche; er gründete in ihrer Umgebung mehrere Altenheime und Gästehäuser, wie er es auch in Konstantinopel getan hatte, als Monument seiner Frömmigkeit, und er wies ihnen die Einkünfte aus vielen Landgütern zu. Und er kehrte nach Hause zurück, freute sich und rühmte Gott und seinen allergrößten Feldherrn Michael«³⁸.

Zweifellos fassen wir hier einen Schlüsselmoment in der Karriere Germias als Pilgerort. In der Person des Stoudios hatte Germia in der Schaltzentrale des Reiches einen Fürsprecher von höchstem Ansehen und Einfluss gefunden. Wie ge-

rade der Bericht Pantoleons zeigt, bürgte Stoudios mit seiner eigenen Heilungsgeschichte für die vom Erzengel Michael in Germia freigesetzten wundersamen Kräfte und warb so für das Pilgerziel, das Heil nicht nur an der Seele, sondern vor allem auch am Körper versprach. Zugleich schuf Stoudios, der – worauf auch Pantoleon hinweist – bekanntlich schon andernorts als bedeutender Stifter aufgetreten war und offenbar über großen Reichtum verfügte, mit dem Bau oder Ausbau der Kirche in Germia und der Errichtung von Heimen und Gasthäusern die Voraussetzungen dafür, dass die Stadt einen größeren Pilgerstrom angemessen bewältigen konnte. Dass Stoudios' Bericht später in die Erzählung Pantoleons Eingang fand, die vom 10. bis zum 12. Jahrhundert rasche Verbreitung fand und breit rezipiert wurde³⁹, muss den Ruf Germias als Pilgerziel weiter gefördert haben.

Wie jüngste Untersuchungen gezeigt haben, war Germia geradezu prädestiniert, zum Zentrum eines Heilkultes zu werden. In unmittelbarer Umgebung des Ortes existieren in der Tat jene Thermalquellen, auf die der Ortsname Germia⁴⁰ hinweist und die Humann vergeblich gesucht hatte – mit Temperaturen, die heute zwischen 22 und 31 °C liegen⁴¹. Von besonderem Interesse ist eine Quelle, die zwischen Germia und dem Nachbarort Ayvalı liegt, da ihr Wasser eine extrem hohe Konzentration an Schwefelwasserstoff aufweist. Wasser mit hohem Schwefelwasserstoffgehalt ist bekannt für seine therapeutische Wirkung, insbesondere bei der Behandlung von Hautkrankheiten, neuere Untersuchungen legen zudem einen positiven Einfluss auf den Kreislauf nahe⁴².

Das auffälligste Element des von Stoudios bezeugten Heilungsrituals in Germia sind zweifellos die Fische, die sich beim Bad über den Körper des Kranken hermachen⁴³. Heilige Fischteiche sind in Kleinasien weder in der Antike noch in byzantinischer Zeit ein häufiges Phänomen⁴⁴. Im Bad von Germia kann man aus moderner Perspektive eine Form der Ichthyotherapie erkennen, wie sie auch heute noch in der Alternativmedizin zur Anwendung kommt und in den letzten Jahren gerade im kosmetischen Bereich an Popularität gewonnen hat. Kleine »Doktorfische« wie das *Cyprinion macrostomum* oder die *Garra rufa*, die in Thermalwasser besonders gedeihen, werden

36 Ἐν γὰρ τοῖς θαυμαστοῖς ἐκείνοις τῶν Γερμίων ὕδασιν ὁ μετὰ πίστεως θερμῆς καὶ ἐξαγορεύσεως τῶν αὐτοῦ ἀμαρτημάτων κατερχόμενος ἀσθενὴς καὶ καταδυόμενος ἕως πύγωνος ἴσταται ἐκεῖσε ὀλοσχερῶς ἱκετεύων τὸν παντοδύναμον θεὸν καὶ τὸν ἅγιον αὐτοῦ Μιχαὴλ τὸν ἀρχιστράτηγον, καὶ εὐθέως θεοῦ προστάξει συνάγονται ὁμοῦ οἱ ἐν τοῖς ἐκεῖσε ὕδασιν ἰχθύες καὶ περιλείχουσι διόλου ὅλον τὸ σῶμα τοῦ ἀσθενοῦς, καὶ παραυτίκα ἀνέρχεται ὑγιῆς ψυχὴ τε καὶ σῶματι, θεραπευόμενος χρονίων τε καὶ νεαρῶν καὶ κρυφίων καὶ φανερῶν νοσημάτων, δοξάζων τὸν θεὸν καὶ τὸν ταξίαρχον αὐτοῦ Μιχαὴλ. πολλοὶ γὰρ ἐκεῖσε λεπροὶ καὶ ἐλεφαντιῶντες ἐκαθαρίσθησαν καὶ ξηρὰς ἔχοντες τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας ἰάθησαν καὶ ἄλλα πλείστα καὶ παντοδαπὰ πάθη παραδόξως ἐθεραπεύθησαν.

37 τὴν δὲ τῶν ῥηθέντων θαυμάτων πιστοῦται ἀλήθειαν καὶ ὁ θεοσεβὴς ἀνὴρ καὶ περιβλεπτός ὕπατος Στούδιος. Zu Stoudios vgl. PLRE 2, 1037, wo Martindale Pantoleons Bericht jedoch noch nicht kennt.

38 τότε ὁ περιφανὴς ἀνὴρ καὶ ἐνδοξὸς Στούδιος μεγάλας εὐχαριστίας τὸν τοῦ θεοῦ μέγαν ἀρχιστράτηγον Μιχαὴλ ἐμεγάλυνε, καὶ ἀπευχαριστῶν ἀνωκοδόμησε καὶ κατεκόσμησεν τὸν πανσεβάσμιον αὐτοῦ καὶ ἐνδοξὸν ναόν, κτίσας ἐν τοῖς πέριξ αὐτοῦ γηροκομεῖα καὶ ξενοδοχεῖα πλείστα ὡς καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει εἰς μνημόσυνον τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ, προσκυρώσας ἐν αὐτοῖς ἀγρῶν πολλῶν προσόδους, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ χαίρων καὶ δοξάζων τὸν θεὸν καὶ τὸν παμμέγιστον αὐτοῦ ἀρχιστράτηγον Μιχαὴλ.

39 Vgl. Martin-Hisard, *Culte* 372.

40 Er ist abgeleitet von der indogermanischen Wurzel *g^her- bzw. g^hermo- (Köbler, *g^her-***). Vgl. Belke, *Germia und Eudoxias* 4.

41 Zu den Ergebnissen der hydrologischen Untersuchungen H. Woith in: Niewöhner/Dikilitaş u. a., *Bronze Age Höyüks* 108-109.

42 Niewöhner/Dikilitaş u. a., *Bronze Age Höyüks mit den Nachweisen*.

43 Vgl. hierzu jetzt auch aus medizinhistorischer Sicht Bouras-Valliantos, *Fish Therapy*. Arnold, *Footprints of Michael* 39-40, will plausibel machen, dass es sich bei Pantoleons Schilderung des Bades im Fischteich um eine rhetorische Trope gehandelt haben könnte: »Pantoleon may simply have intended the story of the fish pool to impress upon his audience the revivifying nature of baptism«. »At Germia, then, the sick old man regained his health through self-performance of a paraliturgical baptism«. Vgl. ebenda 40. Die zur Stütze der These herangezogenen Parallelen, etwa dem Vergleich von Täuflingen mit Fischen, sind jedoch trivial, und passen gerade nicht zur Beschreibung Pantoleons, in der die Fische eine Gleichsetzung des Bades mit einer Taufe letztlich nur erschweren. Arnolds alternative Deutung, dass Pantoleon in seiner vielleicht doch wahrheitsgemäßen Beschreibung »layered the catechetical trope onto his narrative to make the odd ritual intelligible« (ebenda), ist deshalb kaum überzeugender.

44 Für Vergleichsbeispiele, hauptsächlich aus Syrien, vgl. Mango, *St. Michael and Attis* 54, und die bei Bouras-Valliantos, *Fish therapy* 173 Anm. 18, genannte Literatur.

dabei eingesetzt, um durch Lecken oder Knabbern alte oder kranke und deshalb weichere Partikel der obersten Hautschicht abzulösen. Als therapeutische Maßnahme kommen Doktorfische heute vor allem zur Behandlung von Schuppenflechten (Psoriasis) zum Einsatz, wobei in wissenschaftlichen Studien gewisse Behandlungserfolge beobachtet werden konnten⁴⁵. In Pantoleons Aufzählung der in Germia wundersam Geheilten stehen die »an Lepra und Elephantiasis« Erkrankten an erster Stelle, womit verschiedene Formen der Lepra oder weniger gravierende Hautkrankheiten, wie etwa auch Schuppenflechten, gemeint sein dürften⁴⁶. Ohne der Versuchung zu verfallen, die Heilwunder rationalisieren zu wollen, kann man die Frage, ob das Bad im von Fischen bevölkerten Mineralwasser von Germia⁴⁷ bei diesen oder den weiteren von Pantoleon genannten Erkrankungen vielleicht auch nach modernen medizinischen Kriterien Erfolg versprechen konnte, sicherlich stellen, wenn auch nicht beantworten. Fest steht, dass die von Stoudios bzw. Pantoleon beschriebenen sofortigen Heilungserfolge nicht medizinisch erklärbar sind.

Der Erzengel Michael als Krankenheiler

Für Stoudios und die übrigen Pilger, die in Germia Heil und Heilung suchten, war klar, dass es Gott durch seinen Erzengel Michael war, der ihre Gesundheit wiederherstellte. Auch wenn der Erzengel die ihm verliehenen Kräfte auch durch heiliges Öl entfalten konnte, so ist es doch die Verbindung Michaels mit dem Wasser der örtlichen Heilquellen, die Germia besonders auszeichnete. Die Assoziation des Erzengels mit wunderwirkenden, heilenden Quellen scheint zunächst nicht unbedingt nahe zu liegen, sie ist jedoch gerade für die bedeutendsten Zentren der Michaelsverehrung charakteristisch⁴⁸.

Zweifellos das berühmteste Zentrum des Kultes lag im oberen Lykostal in Südostphrygien bei Kolossai bzw. seit dem 8. Jahrhundert bei der Nachfolgesiedlung Chonai⁴⁹. Gemäß der kaum vor dem 6. Jahrhundert entstandenen Legende ließ der Erzengel schon in apostolischer Zeit in der Nähe von

Kolossai eine Quelle entstehen, die heilende Kräfte entfaltete und viele Christen und auch Heiden, die sich angesichts der wunderbaren Heilkraft des Wasser bekehrten, anzog. Bei der Quelle wurde eine kleine, dem Erzengel geweihte Kirche errichtet, die Michael in einem Wunder selbst vor der Zerstörung durch aufgebraachte Heiden rettete⁵⁰. Noch einmal erschien der Erzengel daraufhin in einer Feuersäule und segnete den Ort mit den Worten:

»An diesem Ort wird jede Krankheit und jede Schwäche, Gifte, Verzauberungen und alle Anstrengung des Bösen zunichtegemacht. Hier werden die Gefesselten befreit, die von unreinen Geistern Besessenen geheilt. Und jeder, der an diesem Ort Zuflucht sucht, in Glauben und Ehrfurcht den Vater, Sohn und Heiligen Geist sowie den Archistrategen Michael anruft, beim Namen Gottes und dem meinen, soll nicht kummervoll von hier weggehen. Denn die Gnade Gottes und meine Kraft soll diesen Ort überschatten und heiligen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«⁵¹.

Während die historischen Anfänge der Michaelsverehrung am Ort weitgehend im Dunkeln liegen, steht fest, dass Chonai um die Jahrtausendwende zum wichtigsten Pilgerziel in Kleinasien geworden ist⁵².

Einen Bezug zwischen der Michaelsverehrung und einem Heilkult lässt sich auch an einem Pythia oder auch Pythia Therma genannten Ort in Bithynien, heute Yalova am Golf von İzmit, beobachten⁵³. Von besonderem Interesse ist ein kurzer Bericht Prokops:

»Von Natur aus warme Quellen treten in Bithynien an einem Ort namens Pythia ans Tageslicht. Viele andere Leute, vor allem aber Byzantier nützen sie zur Kur, zumal bei Krankheiten. Hier ließ unser Herrscher (sc. Justinian) wahrlich kaiserliche Großzügigkeit walten; denn er errichtete eine neue Residenz, dazu ein öffentliches, aus den dortigen warmen Quellen gespeistes Bad. [...] Aber auch das Heiligtum des Erzengels und das Krankenhospiz vergrößerte und verschönerte er vielfältig«⁵⁴.

Zwar macht Prokop den Erzengel nicht direkt für die heilende Wirkung der Thermalquellen verantwortlich, doch

45 Vgl. die zurückhaltende Einschätzung von Grassberger/Hoch, Ichthyotherapy; ferner Özçelik/Berksoy Hayta, Balneotherapy, mit weiterer Literatur. Insbesondere beim kosmetischen Einsatz bei der »Fischpediküre« wurde wiederholt auf Gesundheitsrisiken, besonders aufgrund von Infektionen hingewiesen; auf entsprechende behördliche Warnungen verweist Bouras-Valliantos, Fish Therapy 174.

46 Vgl. Bouras-Valliantos, Fish Therapy 170-171, der betont, dass die antike Verwendung des Begriffs »Elephantiasis« nicht der modernen entspricht.

47 Der Vorschlag von E. Erkul / Ph. Niewöhner / H. Stümpel in: Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age Höyük 127, das Heilbad mit einer geophysikalisch nachgewiesenen 35 m auf 35 m messenden rechteckigen Struktur zu identifizieren, ist attraktiv, bleibt aber vorderhand spekulativ.

48 Vgl. Saxer, Jalons 424-425: »Mais ce qui est la caractéristique commune de ces sanctuaires d'Asie Mineure et de Thrace, la voisine, c'est que Michel y est toujours le patron des eaux, certes, mais non plus de celles d'un fleuve nourricier, mais de celles de sources curatives«.

49 Von den zahlreichen Studien zum Michaelskult in Kolossai/Chonai sei hier außer auf die entsprechenden Lemmata in Belke/Mersich, Phrygien, nur auf Saxer, Jalons 382-390, und Thonemann, Maeander Valley 77-84. 125-129 verwiesen.

50 Die älteste Fassung der in verschiedenen Rezensionen überlieferten Legende edierte Bonnet, Narratio. Eine knapp kommentierte Übersetzung bieten Bouvier/Amster, Miracle.

51 Bonnet, Narratio 306, 2-17: ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ συντριβήσεται πᾶσα νόσος καὶ πᾶσα μαλακία καὶ φαρμακεία καὶ ἐπαοιδία καὶ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ πονηροῦ· ἐνταῦθα οἱ πεπεδημένοι λυθήσονται καὶ οἱ ὀχλοῦμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων [καὶ οἱ ἀσθενοῦντες] ἰαθήσονται καὶ πᾶς ὅστις καταφύγῃ ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ἐν πίστει καὶ φόβῳ ἐπικαλούμενος πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ Μιχαὴλ τὸν ἀρχιστράτηγον, μὰ τὸ τοῦ θεοῦ ὄνομα καὶ τὸ ἐμὸν, οὐ μὴ ἐξέλθῃ λυπούμενος· ἢ δὲ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δύναμις μου ἔσται ἐπισκιάζουσα ἐνταῦθα καὶ ἀγιάζουσα ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.

52 Thonemann, Maeander Valley 125.

53 Zum Ort vor allem Corsten, Inschriften 140-156, mit einer kommentierten Zusammenstellung der Testimonien und Inschriften.

54 Prok. aed. 5, 3, 16-20: Πηγαὶ δὲ θερμῶν φύσει ἐν Βιθυνίῳι ὑδάτων ἀναβλυστάνοισιν ἐν χώρῳ, ὅπερ ἐπονομάζουσι Πύθια. ταῦτας ἔχουσι παραψυχὴν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ διαφερόντως βυζάντιοι, ἀλλως τε ὅσοις νοσῶδες συμβαίνει εἶναι. ἐνθα δὲ πολυτέλειαν ἐπιδέδεικται βασιλεῖ πρέπουσαν· βασιλεία τε γὰρ ᾠκοδομήσατο οὐ πρότερον ὄντα καὶ λουτρῶνα ἐν δημοσίῳι τῶν ἐκεῖ φυσόμενων θερμῶν ὑδάτων πεποιήται. [...] ἀλλὰ καὶ τοῦ ἀρχαγγέλου τὸ τέμενος καὶ τὸ τῶν νοσοῦντων ἀναπαυστήριον, μείζω τε καὶ κατὰ πολὺ ἐπιφανέστερα κατεστήσατο (Übers. nach O. Veh). Zur Stelle vgl. auch Saxer, Jalons 399-400.

stehen sein Heiligtum und das Krankenhospiz offensichtlich in engster Verbindung. Der Erzengel ist nicht mit Namen genannt, doch kann es sich nur um Michael handeln. Die Parallelen zur Situation in Germia fallen nicht zuletzt deshalb ins Auge, da sich der Kaiser Justinian hier wie dort bei Baumaßnahmen engagierte⁵⁵. Ganz analog errichtete Justinian auch in Daphne bei Antiocheia, das ebenfalls für seine Quellen berühmt war, eine große Kirche für den Erzengel Michael, ebenso wie Kranken- und Gasthäuser⁵⁶. Weitere Orte, an denen Michael im Rahmen von Heilkulten verehrt wurde, ließen sich anführen⁵⁷.

Dass der Erzengel in seiner Rolle als Krankenheiler fest etabliert ist und gerade in frühbyzantinischer Zeit vor allem in Verbindung mit Heilkulten in Erscheinung tritt, verwundert, da die biblischen Schriften, in denen von Michael ohnehin selten die Rede ist, dafür kaum eine Grundlage bieten und eine theologische Ausdeutung dieser Rolle etwa bei den Kirchenvätern nicht erfolgt ist⁵⁸. Auf der Suche nach einer biblischen Referenz für Michaels Rolle als Heiler, muss sich Pantoleon in seinem Enkomion auf Michael mit einem Kunstgriff behelfen: Er identifiziert Michael kurzerhand mit jenem anonymen Erzengel, der nach einem heute meist als Interpolation betrachteten Vers des Johannesevangeliums bei Betesda in Jerusalem »von Zeit zu Zeit das Wasser des Schafbades heiligte nach Art der göttlichen Taufe und dem ersten, der in das Bad hinabstieg, sofortige Heilung gewährte, an welcher Krankheit er auch immer litt«⁵⁹. Verwiesen wird damit letztlich auf eine jüdische Wundertradition, die in der Bibel lediglich den Hintergrund für ein Heilwunder Jesu bildet.

Der Erzengel Michael und seine Vorgänger in Germia

Auch wenn es Pantoleon zweifellos vor allem darum ging, für eine fest etablierte Kultpraxis eine theologische Grundlage zu finden, führt sein Verweis doch auch auf die historischen Wurzeln der Engelsverehrung: In der Forschung besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass die Ursprünge der christlichen Verehrung von Engeln im Allgemeinen und des Erzengels Michaels im Besonderen in jüdischen bzw. jüdisch-synkretistischen religiösen Traditionen liegen. Unbestritten ist ebenso, dass die mit Michael verbundenen Heil- und Kultpraktiken

an vielen Orten an die Stelle antiker Heilkulte traten, auch wenn zugleich die Meinungen darüber auseinander gehen, wie dies konkret und im Einzelfall geschehen ist. Die sich herausbildende Kirche begegnete der Engelsverehrung durchaus kritisch, wie insbesondere an dem sicherlich nicht zufällig an Kolossai gerichteten Paulusbrief ersichtlich wird⁶⁰.

Die Vermutung liegt nahe, dass auch in Germia der Heilkult und die Verehrung des Erzengels Michael mehr oder weniger direkt an ältere pagane Traditionen und Praktiken anschloss. Cyril Mango versuchte plausibel zu machen, dass die Wurzeln der Verehrung des Erzengels Michael in Germia in einem Kult für Attis, den Gefährten der insbesondere auch im nahen Pessinous verehrten Großen Göttermutter Kybele, liegen könnten. Mangos Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass sich heilige Fischteiche ansonsten vor allem in Syrien finden und dort mit Atargatis bzw. der Dea Syria in Verbindung stehen. Während eine Transformation von Kybele in Michael nicht in Frage kommt, weist ihr Gefährte Attis nach Mango Charakteristika auf, die eine solche Umformung leicht machen würden. Greifbar wird dies nach Mango nicht zuletzt in der ikonographischen Repräsentation, wo zwischen dem Gott und dem Engel auffällige Ähnlichkeiten bestehen⁶¹. Über diese Beobachtungen hinaus konnte Mango freilich kaum konkrete Stützen für seine These anführen. Insbesondere fehlen bis heute jegliche Hinweise auf eine Verehrung von Attis oder Kybele in Germia selbst oder in dem Gebiet am Ostfuß des Dindymon.

Neuere epigraphische Funde aus dem von Germia weniger als 5 km entfernten, nahe bei den wichtigsten Thermalquellen liegenden Nachbarort Ayvalı liefern nun neue Hinweise auf die vorchristlichen Kultpraktiken in der Gegend. Im 2. oder 3. Jahrhundert errichtete dort ein Freigelassener in Erfüllung eines Gelöbnisses einen stattlichen Altar für den Kyrios Asklepios und die Kyria Hygieia, als Dank für die Errettung (ὕπερ σωτηρίας) seiner Herren, seiner selbst und seiner Kinder⁶². Das Zeugnis für die Verehrung der beiden Heilgötter ist in Ayvalı singular, aber man kann dennoch vermuten, dass hier schon in der hohen römischen Kaiserzeit ein mit den Heilquellen in Verbindung stehender Kult für Asklepios und Hygieia existierte, an dem sich spätere christliche Traditionen orientierten⁶³.

Drei weitere kleine Altärchen werden durch ihre Inschriften als Ex-voto Gaben für die in Anatolien weit verbreitete

55 Laut Theoph. Chron. 186 besuchte die Kaiserin Theodora im Jahr 533 die pythischen Thermen.

56 Prok. aed. 2, 10, 25.

57 Vgl. Saxer, Jalons 382-421. – Rohland, Arzt und Feldherr bes. 75-104.

58 Dies betonen zu Recht Saxer, Jalons 361-364, und Rohland, Arzt und Feldherr 65-73. Letzterer geht aber sicherlich zu weit, wenn er von einem »Widerstand der frühen Kirche gegen den Krankenheiler Michael« spricht. Zum Diskurs über die Engel in den patristischen Schriften des 4. und 5. Jhs. vgl. Muehlberger, Angels in Late Ancient Christianity.

59 Pantoleon, Encomium 2, 19 (Martin-Hisard, Pantoléon 467): Μιχαήλ [...] ὁ τῆς προβατικῆς κολυμβήθρας καθ' ἕκαστον καιρὸν ἀγιάζων τὰ ὕδατα εἰς τύπον τοῦ θεοῦ βαπτίσματος καὶ τὸν πρῶτον ἐν αὐτῇ κατερχόμενον παρευθὺ παρέχων τὴν ἴασιν ὅποι' ὁ δ' ἂν πάθει κατείχετο. Auf die Bedeutung von Joh 5, 4 für die Erklärung der Rolle Michaels als Krankenheiler verweisen auch Martin-Hisard, Culte

368 Anm. 86, und Arnold, Footsteps of Michael 40; zur Frage der Interpolation ebenda 159 Anm. 15 mit Literatur.

60 Das Phänomen der paganen und christlichen Engelsverehrung ist vielfach untersucht und muss hier nicht gesamtthaft aufgegriffen werden. Materialreiche Überblicke bieten Michl/Klauser, Engel, und Mann/Seebaß u. a., Engel. Vgl. an jüngeren Studien außerdem etwa Simonetti, Angeli. – Cline, Ancient Angels. – Arnold, Colossian Syncretism 8-102.

61 Mango, St. Michael and Attis bes. 54-62.

62 Walser, Inschriften 547-550 Nr. 6.

63 Aus dem nördlich von Germia liegenden Ort Atlas stammt eine weitere Weihung an Asklepios, die eine Erscheinung des Gottes erwähnt, siehe Walser, Inschriften 557-558 Nr. 11. Es ist vorstellbar, dass diese Erscheinung im Rahmen eines Inkubationsrituals erfolgte, doch liefert die Inschrift keine näheren Angaben.

Mondgottheit Men identifiziert⁶⁴. Men trägt in den Inschriften die sonst nicht bezeugte Epiklese Mantalenos, die vermutlich vom antiken Ortsnamen von Ayvali, Mantalos, abgeleitet war. Dies deutet darauf hin, dass Mantalos als Kultzentrum für Men durchaus eine gewisse Bedeutung hatte.

Es ist zweifellos legitim zu fragen, ob die Verehrung des Erzengels Michael in Germia von diesem Menkult inspiriert war⁶⁵. Wie Philipp Niewöhner feststellt, weist Men – wie es Mango schon für Attis beobachtete – in manchen Darstellungen auffällige Ähnlichkeiten mit Michael auf: Beide werden als junge Männer mit langem lockigem Haar mit Skeptron in der einen, *patera* bzw. *sphaira* in der anderen Hand dargestellt; hinter dem Rücken Mens erscheint eine Mondsichel, die mit den Spitzen nach oben weist und so auch für die Flügel eines Engels gehalten werden könnten⁶⁶. Zudem erscheint Men selbst in wenigen Fällen in Verbindung mit einem Engel. Über solche recht allgemeinen Beobachtungen hinaus bleibt es allerdings schwierig, eine direkte Verbindung zwischen der Michaelsverehrung in Germia und dem Menkult in Ayvali herzustellen. Ob dieser Menkult überhaupt mit den Quellen in Verbindung stand und ob der Gott in einer – für ihn nicht unbedingt typischen – heilenden Rolle in Erscheinung trat, ist völlig ungewiss. Mit heiligen Fischen oder Fischteichen ist Men hier oder andernorts nach bisheriger Kenntnis nicht assoziiert. Die im Kontext des Menkultes begegnenden *angeloi* haben eine reine Botenfunktion, verfügen selbst über keine göttliche Macht und erfahren auch keine Verehrung. Men ist ihr Auftraggeber und erscheint selbst nicht als Engel⁶⁷. Konkrete Hinweise dafür, dass die Verehrung Michaels in anderen wichtigen Zentren seiner Verehrung an einen älteren Menkult angeschlossen hätte, fehlen⁶⁸: Für die heilende Wirkung des Wassers in Pythia Therma war ursprünglich Apollon Pythios verantwortlich, später trat Asklepios an seine Stelle, zudem wurden am Ort Herakles und drei Nymphen verehrt⁶⁹. Daphne bei Antiocheia war vor allem bekannt für sein Apollonheiligtum, und noch im 6. Jahrhundert wurden neben dem wohl bereits existierenden Michaelskult auch die Nymphen verehrt⁷⁰. Über die älteren Kulte in Kolossai ist kaum etwas bekannt. Men wird hier vereinzelt auf Münzen abgebildet, neben ihm aber auch viele anderen Gottheiten, darunter etwa Asklepios und Hygieia⁷¹. Gerade weil der Erzengel Michael in seiner Gestalt und Funktion in den biblischen und

parabiblischen Schriften nur sehr vage charakterisiert ist und letztlich konturlos bleibt, kann er an die Stelle verschiedenster Gottheiten treten und deren Kultplätze vereinnahmen, ohne dass von einer direkten Transformation des Kultes gesprochen werden könnte⁷².

Von den möglichen Anknüpfungen an pagane Traditionen einmal abgesehen bleibt auch offen, ob sich der Kult des Erzengels Michael in Germia von Anfang an in einem christlichen Rahmen herausbildete oder ob er sich aus einer zunächst in einem jüdischen oder jüdisch-synkretistischen religiösen Milieu zu verortenden Praxis der Engelsverehrung entwickelte, wie sie sich etwa in Kolossai/Chonai fassen und zumindest in den Grundzügen rekonstruieren lässt⁷³. Ein Indiz für Letzteres ist vielleicht die Benennung Germias als »Myriangeloi«. Sofern sie nicht auf das vom Erzengel Michael angeführte Engelsheer zu beziehen ist⁷⁴, könnte sie darauf hindeuten, dass ursprünglich eine Vielzahl von Engeln verehrt oder angerufen wurde. Wiederholt ist in den Quellen mit Bezug auf Germia auch von Erzengeln im Plural die Rede⁷⁵, was ebenfalls daran liegen könnte, dass die Verehrung erst spät auf Michael eingeeengt wurde. Als Trägerin eines solchen in seiner konkreten Ausformung natürlich gar nicht fassbaren frühen Engelkultes käme die jüdische Gemeinde in Frage, die im Germia benachbarten Goeleon⁷⁶, dem heutigen Kayakent, existierte. Juden aus Goeleon finden sich unter den Zuschauern bei der eingangs erwähnten Geisteraustreibung des Theodoros von Sykeon⁷⁷, und sie sind nun auch durch Inschriftenfunde sicher bezeugt⁷⁸. Vor diesem Hintergrund ist es vielleicht kein Zufall, dass es ein auffallend anonym bleibender Mann aus Goeleon war, der nach dem erwähnten Bericht des Pantoleon dem Konsul Stoudios heilendes Öl und Wasser aus Germia brachte und ihn damit zu seiner Pilgerreise zum Erzengel bewegte.

Als Stoudios um die Mitte des 5. Jahrhunderts nach Germia kam, fand er einen bereits vollständig ausgeformten, ritualisierten Heilkult unter der Schirmherrschaft des Erzengels Michael vor. Das religionsgeschichtliche Umfeld, in dem der Kult entstanden ist, können wir in groben Zügen fassen, seine Entstehung selbst bleibt aber völlig im Dunkeln. Überregionale Bedeutung als christliches Pilgerziel dürfte Germia nicht vor dem späteren 5. oder 6. Jahrhundert gewonnen, aber bis gegen Ende der mittelbyzantinischen Zeit bewahrt haben.

64 Walser, Inschriften 550-556 Nr. 7-9.

65 So Niewöhner in: Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age Höyüks 109.

66 Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age Höyüks mit Nachweisen. Niewöhner bemerkt außerdem, dass Mens Geschlecht ähnlich desjenigen der Engel ambivalent war. Diese Ambivalenz zeigt sich allerdings nur in seltenen Fällen, wenn Men in enger Verbindung mit der Mondgöttin Selene erscheint, und ist der Gottheit sonst nicht eigen. Vgl. auch Lane, CMRDM 3, 86-88.

67 Es handelt sich um lediglich zwei Texte: Petzl, Beichtinschriften Nr. 3 (Lane, CMRDM 1, 69; Saittai 164-165). – SEG 41, 1039 (Petzl, Beichtinschriften Nr. 38; Uşak Museum, Kaiserzeit). Vgl. auch die Kommentare von Cline, Ancient Angels 60-65 und Arnold, Colossian Syncretism 76-77.

68 Dass der Erzengel Michael in Phrygien an die Stelle von Men getreten ist, vermutete ganz allgemein schon Saxer, Jalons 422, ohne diese These jedoch konkretisieren zu können.

69 Corsten, Inschriften 141-142. 150-152.

70 Saxer, Jalons 416.

71 Arnold, Colossian Syncretism 107-109.

72 Vgl. auch Martin-Hisard, Culte 363 und Saxer, Jalons 424.

73 Vgl. den Versuch von Arnold, Colossian Syncretism.

74 Offb 12, 7.

75 Besonders auffällig ist dies in Vita Theod. Syc. 167, 30, wo Theodoros in einem Traum beauftragt wird εις τους ἀρχαγγέλους ἀπέναί. Theodoros bezieht dies auf Germia, weil die Polis »die Erzengel« genannt wird.

76 Zum Ort Belke, Galatien 170 s. v. Goeleon.

77 Vita Theod. Syc. 161, 94-95.

78 Walser, Inschriften 593-594 Nr. 40. – RECAM 2, 133.

Diessseits des Pilgerortes Germia

Germia war zweifellos auch an der städtischen Physiognomie deutlich als religiöses Zentrum erkennbar. Die Michaelskirche dominierte das Stadtbild; Reste einer Rundkirche und einer weiteren christlichen Basilika konnten mittels geophysikalischen Methoden in Germia und seiner unmittelbaren Umgebung nachgewiesen werden. Nebst den bereits erwähnten Hospizen und Altenheimen waren in und bei Germia mindestens zwei Klöster gegründet worden, eines dem Heiligen Sergios, ein anderes der Theotokos geweiht⁷⁹.

Doch so sehr die Religion den Pilgerort Germia auch geprägt haben mag, gab es doch auch hier noch andere Seiten des Lebens, auf die Inschriften manchmal ganz überraschend etwas Licht werfen. In einer Grabinschrift wird ein Verstorbener namens Philoumenos für einmal nicht als »Diener Gottes« (δοῦλος τοῦ θεοῦ) bezeichnet, wie es sonst geradezu die Regel ist, sondern schlicht als »Blauer« (καλλάϊνος), mithin als Anhänger der blauen Zirkuspartei. Wir kennen die Zirkusparteien vor allem aus den großen Zentren des Reiches, wie Konstantinopel, Antiocheia oder Alexandria, wo die Anhänger der Zirkusparteien im gesellschaftlichen Leben eine signifikante und nicht selten problematische Größe darstellten. Immer wieder waren die Anhängergruppierungen an vorderster Front in Ausschreitungen und schwere Tumulte involviert, von denen der Nika-Aufstand im Jahr 532 in der Hauptstadt nur der schwerwiegendste, aber eben keineswegs der einzige war. Obwohl bei diesen immer wieder mit gewaltsamen Ausschreitungen verbundenen Konflikten andere Faktoren stets mitspielten, standen im Zentrum des glühenden Interesses der Fans der Zirkusparteien doch stets die Spiele im Zirkus oder im Theater, bei denen die Parteien der Grünen, Weißen, Blauen und Roten um die Gunst des Publikums kämpften⁸⁰.

Auch im Pilgerort Germia war der verstorbene Philoumenos offenbar keineswegs der einzige, der sich für solche

ganz und gar diesseitigen, von der Kirche abgelehnten und häufig scharf denunzierten Vergnügungen interessierte. Hier war es nicht die Kirche, jedenfalls nicht diese allein, sondern sogar der Kaiser selbst, der ganz buchstäblich ein Machtwort sprach. In einer noch unveröffentlichten Inschrift heißt es:

»Es befahl unser von Gott behüteter und sieghafter Kaiser, dass hier, auf welche Art und Weise auch immer, weder ein Aufwiegler, von welcher Zirkuspartei auch immer, noch ein Kitharaspieler ... in Erscheinung trete.«⁸¹

Obwohl der Text der Inschrift fragmentarisch ist, scheint Wesentliches dennoch klar. Der Kaiser ordnet an, dass es an einem bestimmten Ort keine den Zirkusparteien zuzurechnende Krawallmacher und keine Musiker geben darf. Dieses Verbot ist ernst gemeint, denn wenn solche dennoch aufgegriffen werden, droht ihnen nach der kaiserlichen Anordnung nichts weniger als Tod oder Verbannung. Welcher Kaiser dieses Verbot aussprach, geht aus der Inschrift nicht direkt hervor, und auch sonst lässt sie sich nur schwer in einen weiteren Kontext einordnen. Der uns verborgene Schlüssel zum Verständnis könnte im Wort »hier« (ἐνταῦθα) liegen, das den Geltungsbereich des Verbots in einem für die Zeitgenossen offenbar selbstverständlichen, für uns leider aber nicht mehr fassbaren Sinne definierte. Wir wissen nicht, ob ein bestimmter Bereich, etwa in der Umgebung der Kirche des Erzengels oder beim heilenden Bad, oder gar Germia insgesamt gemeint war. Klar ist jedenfalls, dass auch im Pilgerort Germia nicht jeder nur mit glühendem Eifer Gott und den Erzengel anbetete, sondern mancher mit vermutlich nicht minder glühendem Eifer seine Zirkuspartei verehrte⁸². Musiker und Gaukler fanden sich zumindest bis zum kaiserlichen Verbot auch auf den Straßen und Plätzen der Pilgerstadt, und wenn sie beim Kaiser kein offenes Ohr fanden, so vermutlich doch bei manch einem Pilger auf der Suche nach Heil an Körper und Seele.

Bibliographie

Quellen

Bonnet, Narratio: M. Bonnet, Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. AnBoll 8, 1889, 287-329.

Corsten, Inschriften: Th. Corsten, Die Inschriften von Apameia (Bithynien) und Pylai. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 32 (Bonn 1987).

Greg. Tur. glor. mart.: Gregorii episcopi turonensis miracula et opera minora. Libri octo Miraculorum. Liber in gloria martyrum. Hrsg. von B. Krusch. MGH, SS. rer. Merov. 1, 2 (Hannoverae 1885) 34-111.

Grégoire, Recueil: H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure. Fasc. 1 (Paris 1922).

79 Niewöhner/Dikilitaş u. a., Bronze Age Höyük 105-106. 127-128. – Walser, Inschriften 568-569. Das ebenda erwähnte Kloster des Heiligen Konstantin lag jedoch in Germanikeia, nicht in Germia. Vgl. oben Anm. 26.

80 Das Phänomen der Zirkusparteien kann hier selbstverständlich nicht genauer analysiert werden; neben der grundlegenden Studie von Cameron, Circus Fac-tions, siehe jetzt nur Puk, Spielewesen.

81 Die Publikation des Textes ist in Vorbereitung.

82 Beides ließ sich auch durchaus verbinden, wie jener fromme Parteianhänger aus Phrygien bewies, der den Erzengel nicht nur um die Unterstützung aller Bewohner seines Dorfes bat, sondern auch der grünen Zirkuspartei: Grégoire, Recueil Nr. 311: ὁ θεὸς τῶν ἀρχαγγέλων σύνπ[ρ]αξον τοὺς τῆ[ς] κοῦμης μου πάσην καὶ Πρασίῶν τῶν [ὄρ]θωδόν. Vgl. Robert, Hellenica 10,229.

- Hierocl. Synecdem.: Hieroclis Synecdemus. Accedunt fragmenta apud Constantinum Porphyrogenetum servata et nomina urbium mutata. Hrsg. von A. Burckhardt (Lipsiae 1893).
- Mansi: G. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio 1-21 (Florentiae, Venetiis 1759-1798).
- Pantoleon, Encomium: Martin-Hisard, Hagiographie et Liturgie. Pantolón et l'*Enkômion* pour l'archange Michel (BHG 1289). In: D. Atanassova / T. Chronz (Hrsg.), ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag 2. Orientalia – Patristica – Oecumenica 6,2 (Wien, Berlin 2014) 469-476.
- Petzl, Beichtinschriften: G. Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens. Epigraphica Anatolica 22 (Bonn 1994).
- Prok. aed.: Prokop, Bauten. Griechisch-deutsch. Hrsg. von O. Veh (München 1977).
- RECAM 2: S. Mitchell, Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II: The Ankara District, the Inscriptions of North Galatia (Oxford 1982).
- Theoph. Chron.: Theophanis chronographia 1-2. Hrsg. von C. de Boor (Lipsiae 1883, 1885).
- Vita Theod. Syc.: A.-J. Festugière, Vie de Théodore de Sykéon. SubsHag 48, 1: Texte Grec. 2: Traduction, commentaire et appendice (Bruxelles 1970).

Literatur

- Arnold, Colossian Syncretism: C. E. Arnold, The Colossian Syncretism. The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 77 (Tübingen 1995).
- Footprints of Michael: J. C. Arnold, The Footprints of Michael the Archangel. The Formation and Diffusion of a Sainly Cult, c. 300 - c. 800 (New York 2013).
- Belke, Galatien: K. Belke, Galatien und Lykaonien. TIB 4 (Wien 1984).
- Germia und Eudoxias: K. Belke, Germia und Eudoxias. In: W. Wörander / J. Koder / O. Kresten / E. Trapp (Hrsg.), Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag (Wien 1984) 1-11.
- Belke/Mersich, Phrygien: K. Belke / N. Mersich, Phrygien und Pisidien. TIB 7 (Wien 1990).
- Bonnet, Narratio: M. Bonnet, Narratio de miraculo a Michaelae archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. AnBoll 8, 1889, 287-329.
- Bordier, Livres des miracles: H. L. Bordier, Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire, évêque de Tours 1 (Paris 1857).
- Bouras-Vallianatos, Fish Therapy: P. Bouras-Vallianatos, Miraculous Fish Therapy for Leprosy (Elephant Disease) and Other Skin Diseases in Byzantium. BMGS 40, 2016, 170-175.
- Bouvier/Amsler, Miracle: B. Bouvier / F. Amsler, Le miracle de l'archange Michel à Chonai. In: D. H. Warren / A. Graham Brock / D. W. Pao (Hrsg.), Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols (Boston, Leiden 2003) 395-407.
- Cameron, Circus Factions: A. Cameron, Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium (Oxford 1976).
- Cline, Ancient Angels: R. Cline, Ancient Angels. Conceptualizing Angeli in the Roman Empire. Religions in the Roman World 172 (Leiden, Boston 2011).
- Crowfoot, Notes: J. W. Crowfoot, Notes upon Late Anatolian Art. ABSA 4 (1897-98) 79-94.
- van Dam, Gregory: R. van Dam, Gregory of Tours. Glory of the Martyrs. Translated Texts for Historians Latin Series 3 (Liverpool 1988).
- Duchesne, Bulletin: L. Duchesne, Communication. Bulletin de la société nationale des antiquaires de France 56, 1895, 122-126.
- Feissel, Bulletin: D. Feissel, Bulletin Épigraphique. REG 127, 2014, 397-602.
- Grassberger/Hoch, Ichthyotherapy: M. Grassberger / W. Hoch, Ichthyotherapy as Alternative Treatment for Patients with Psoriasis: A Pilot Study. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine 3, 2006, 483-488.
- Honigmann, Atlas: E. Honigmann, Pour l'atlas byzantin. Byzantion 11, 1936, 541-562.
- Humann/Puchstein, Reisen: K. Humann / O. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien (Berlin 1890).
- Kaplan, Saints en pèlerinage: M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles). DOP 56, 2002, 109-127.
- Köbler, g^{her}-***: G. Köbler, Indogermanisches Wörterbuch, 5²⁰¹⁴ s. v. g^{her}-***. <http://www.koeblergerhard.de/idgwbhin.html> (30.8.2016).
- Lane, CMRDM 1-4: E. N. Lane, Corpus monumentorum religionis dei Menis (CMRDM), Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain 1-4 (Leiden 1971-1978).
- Macrides, Protekdikos: ODB III (1991) 1742-1743 s. v. Protekdikos (R. J. Macrides).
- Mango, St. Michael and Attis: C. Mango, St. Michael and Attis. DeltChrA 12, 1984, 39-62.
- The Pilgrimage Centre: C. Mango, The Pilgrimage Centre of St. Michael in Germia. JÖB 36, 1986, 117-132.
- Mann/Seebaß u. a., Engel: Theologische Realencyclopädie 9 (1982) 580-609 s. v. Engel (U. Mann / H. Seebaß u. a.).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Martin-Hisard, Culte: B. Martin-Hisard, Le culte de l'archange Michel dans l'empire Byzantin (8^e-9^e siècle). In: C. Carletti / G. Otranto (Hrsg.), Culto e insediamenti Micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo. Atti del Convegno Internazionale Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992 (Bari 1994) 351-373.
- Pantolón: Hagiographie et Liturgie. Pantolón et l'*Enkômion* pour l'archange Michel (BHG 1289), in: D. Atanassova / T. Chronz (Hrsg.), ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag. Teilband 2: orientalia – patristica – oecumenica 6,2 (Wien, Berlin 2014) 451-476.
- Michl/Klauser, Engel: RAC 5 (1962) 53-322 s. v. Engel (J. Michl / Th. Klauser).

- Mitchell, Anatolia: S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, 2: *The Rise of the Church* (Oxford 1993).
- Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*: E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity* (Oxford 2013).
- Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche*: Ph. Niewöhner / K. Rheidt, *Die Michaelskirche in Germia (Galatien, Türkei). Ein kaiserlicher Wallfahrtsort und sein provinzielles Umfeld*. Unter Mitarbeit von E. Erkul, S. Giese, W. Prochaska, A. Vardar, A. V. Walser, F. Ziegler. *Archäologischer Anzeiger* 1. Halbband, 2010, 137-160.
- Niewöhner/Dikilitaş u. a., *Bronze Age Höyüks*: Ph. Niewöhner / G. Dikilitaş / E. Erkul / S. Giese / J. Gorecki / W. Prochaska / D. Sari / H. Stümpel / A. Vardar / A. Waldner / A. V. Walser / H. Woith, *Bronze Age Höyüks, Iron Age Hilltop Forts, Roman Poleis and Byzantine Pilgrimage in Germia and its Vicinity*. »Connectivity« and a Lack of »Definite Places« on the Central Anatolian High Plateau, *Anatolian Studies* 63, 2013, 97-136.
- Niewöhner, *Germia*: Ph. Niewöhner, *Germia 2010: The Byzantine Pilgrimage Site and its History*. *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 29.3, 2011, 95-114.
- Ohme, *Bischofsliste*: H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (Berlin 1990).
- Özçelik/Berksoy Hayta, *Balneotherapy*: S. Özçelik / S. Berksoy Hayta, *Balneotherapy in Kangal Hot Spring with Fish*. *Cumhuriyet Medical Journal* 37/3, 2015, 170-175.
- Puk, *Spielwesen*: A. Puk, *Das römische Spielwesen in der Spätantike*. *Millennium-Studien* 48 (Berlin, Boston 2014).
- Robert, *Hellenica* 10: L. Robert, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques* 10 (Paris 1955).
- Rohland, *Arzt und Feldherr*: J. P. Rohland, *Der Erzengel Michael. Arzt und Feldherr. Zwei Aspekte des vor- und frühbyzantinischen Michaelskultes*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte Beihefte* 29 (Leiden 1977).
- Saxer, *Jalons*: V. Saxer, *Jalons pour servir à l'histoire du culte de l'archange saint Michel en Orient jusqu'à l'iconoclasme*. In: K. Vásquez Janeiro (Hrsg.), *Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM* (Rom 1985) 357-426.
- Simonetti, *Angeli*: M. Simonetti, *Angeli pagani giudei cristiani*. In: C. Carletti / G. Otranto (Hrsg.), *Culto e isediamenti Micaelici nell'Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo*. *Atti del Convegno Internazionale Monte Sant'Angelo 18-21 novembre 1992* (Bari 1994) 305-322.
- Thonemann, *Maeander Valley*: P. Thonemann, *The Maeander Valley. A Historical Geography from Antiquity to Byzantium* (Cambridge 2011).
- Todt/Vest, *Syria*: K.-P. Todt / B. A. Vest, *Syria (Syria Prote, Syria Deutera, Syri Euphratesia)*. *TIB* 15 (Wien 2014).
- Viellard-Troiekouroff, *Monuments*: M. Vieillard-Troiekouroff, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours* (Paris 1976).
- Waelkens, *Germa, Germokoloneia et Germia*: M. Waelkens, *Germa, Germokoloneia et Germia*. *Byzantion* 49, 1979, 447-464.
- Walser, *Inchriften*: A. V. Walser, *Kaiserzeitliche und frühbyzantinische Inschriften aus der Region von Germia in Nordwestgalatien*. *Chiron* 43, 2013, 527-619.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Germia – ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit

Die Polis Germia, rund 100km westlich von Ankara in Nordwestgalatien gelegen, war in byzantinischer Zeit eines der bedeutendsten Pilgerziele Zentralanatoliens. Sein berühmtester Förderer war der Kaiser Justinian, der in hohem Alter zur Erfüllung eines Gelübdes zur Kirche des Erzengels Michael in Germia pilgerte. Die literarische Überlieferung erwähnt Germia selten. Ein zwischen 2009 und 2011 in Germia und in seinem Umland durchgeführter Survey hat eine neue Grundlage geschaffen, um die Bedeutung der Polis als Pilgerort besser greifbar zu machen. Besonders in den neueren Inschriftenfunden zeichnet sich seine überregionale Ausstrahlung nun deutlich ab. Die Pilgerreise nach Germia versprach nicht nur seelisches Heil, sondern vor allem auch körperliche Genesung. Beim Bad in den wundersamen, von kleinen Fischen bevölkerten Wassern von Germia bewirkte der Erzengel Michael die Heilung von körperlichen Leiden, insbesondere von Hautkrankheiten. Germia war dazu prädestiniert, zum Zentrum eines solchen Heilkultes zu werden, da am Ort Thermalquellen mit therapeutischer Wirksamkeit vorhanden sind. Die christliche Verehrung des Erzengels Michael knüpft möglicherweise an ältere Heilkulttraditionen an, die im epigraphischen Befund fassbar werden.

Germia – an Anatolian Place of Pilgrimage in Byzantine Times

The polis of Germia, located about 100km west of Ankara in northwestern Galatia, was one of the most important pilgrimage destinations in central Anatolia in Byzantine times. Its most famous patron was the emperor Justinian, who in old age made a pilgrimage to the Church of the Archangel Michael in Germia in fulfilment of a vow. The literary sources rarely mention Germia. A survey, carried out between 2009 and 2011 in Germia and its surroundings, has created a new basis for understanding the significance of the polis as a place of pilgrimage. Its supraregional appeal is made especially apparent by the new inscription finds. A pilgrimage to Germia promised not only spiritual salvation but above all, physical recovery. Through baths in the wondrous waters of Germia, which teem with small fish, the Archangel Michael healed physical ailments, especially skin diseases. Germia was predestined to become the centre of such a healing cult, since at the site there are therapeutically effective thermal springs. The Christian veneration of the Archangel Michael may be linked older healing cult traditions, made comprehensible by the epigraphic evidence.

Germia – un lieu de pèlerinage anatolien à l'époque byzantine

La polis de Germia, à environ 100 km à l'ouest d'Ankara dans le Nord-Ouest de la Galatie, était un des lieux de pèlerinage les plus importants de l'Anatolie à l'époque byzantine. Son plus illustre protecteur fut l'empereur Justinien qui, pour accomplir un vœu, entreprit à un âge avancé un pèlerinage à l'église de l'archange Michel. Les écrits ne mentionnent que rarement Germia. Une prospection menée à Germia et ses environs entre 2009 et 2011 a fourni de nouvelles bases pour mieux saisir l'importance de la polis comme lieu de pèlerinage. Son rayonnement interrégional se manifeste particulièrement à travers les inscriptions découvertes récemment. Un pèlerinage à Germia ne promettait pas seulement le salut de l'âme, mais aussi une guérison corporelle. Lors d'un bain dans les eaux miraculeuses et peuplées de petits poissons de Germia, l'archange Michel guérissait les maladies physiques, particulièrement les maladies de la peau. Germia était prédestinée à devenir le centre d'un culte de guérison grâce à la présence d'eaux thermales aux propriétés thérapeutiques. La vénération de l'archange Michel reprend peut-être des traditions culturelles de guérison perceptibles dans les documents épigraphiques.

Das Synaxar von Konstantinopel als Pilgerführer? – Hypothesen zur Rolle des Synaxars bei der Verehrung von heiligen Orten in Byzanz

1521 wurde die Zitadelle von Pamplona von den Truppen des französischen Königs eingenommen. Bei dem so tollkühnen wie vergeblichen Versuch, die Festung gegen die weit überlegenen Angreifer zu verteidigen, wurde Íñigo López (Ignatius) de Loyola, der spätere Gründer der Gesellschaft Jesu, durch eine Kanonenkugel so erheblich am Bein verletzt, dass er für mehrere Monate auf der väterlichen Burg in Loyola (heute zu Azpeitia) das Bett hüten musste. Seine Langeweile wollte er sich mit der Lektüre von Ritterromanen vertreiben. Nur gab es auf der Burg keine, und so musste er sich mit frommen Büchern begnügen: mit der *Vita Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen und der europaweit verbreiteten und überaus populären *Legenda aurea* des Dominikaners Jacobus de Voragine, beides Bücher, die sein Leben lang für ihn von großem Wert sein sollten¹.

Hagiographische Sammlungen als Impulsgeber für das Pilgern im mittelalterlichen Lateineuropa

Wir wissen aus seiner Lebensbeschreibung, dem *relato del peregrino*, also »Bericht des Pilgers²«, wohin ihn diese Lektüre führte: Als er nach längeren qualvollen Behandlungen genesen war, entsagte Íñigo unter dem Eindruck dieser Werke seines Besitzes und machte sich als Pilger über Rom auf den Weg nach Jerusalem.

An diesem prominenten Beispiel sehen wir, dass die Lektüre von solch frommen wie lesefreundlichen hagiographischen Sammlungen Anstoß geben konnte zu einer individuellen Pilgerfahrt. Man sieht sogar im Zusammenhang mit derselben *Legenda aurea*, aber auch früherer Martyrologien, dass ganze Pilgerzentren ihre Existenz diesen Texten bzw. Sammlungen verdanken, die den Kult der Heiligen weithin

propagierten. Das bekannteste Beispiel dafür ist zweifelsohne Santiago de Compostela, bei dessen Entwicklung zu einem der wichtigsten Pilgerorte der lateinischen Christenheit erst das Martyrologium des Usuard³ und dann die *Legenda aurea* eine entscheidende Rolle spielten und die einen großen Beitrag zur Entstehung einer »regelrechten Pilger-Massenbewegung« leisteten⁴.

Eine andere Heilige, zu deren Kultverbreitung die *Legenda aurea* wesentlich beitrug, ist die hl. Elisabeth von Thüringen, die erst durch das Werk des Erzbischofs von Genua im ganzen lateinischen Europa bekannt wurde⁵. Die Beispiele ließen sich gewiss vermehren, denn meist bestand nur durch die Aufnahme von Viten in solche und ähnliche Sammlungen überhaupt eine Chance dafür, dass der Kult eines Heiligen überregional bekannt wurde⁶. Dadurch wurden letztlich die Kultinteressen einzelner Kompilatoren zur Grundlage der Verehrung von teilweise sogar bis dahin kultlosen Heiligen⁷.

Den Kult zu verbreiten und zu sichern war natürlich bereits vor Jacobus de Voragine oder Usuard Absicht aller, die solche Sammlungen anlegten. Schon frühe Texte, wie die *depositio martyrum*, sollten die Verehrung der Heiligen ermöglichen, und dies nicht nur am richtigen Tag, sondern auch am richtigen Ort. Auch der stadtrömische Heiligenkalender, der eine wichtige Quelle des später in Oberitalien kompilierten *Martyrologium Hieronymianum* gewesen war, enthält recht genaue Angaben, an welchem Ort und wieviel Meilen von der Stadt Rom entfernt Heilige verehrt wurden. Das *Martyrologium Hieronymianum* nahm später noch die östlichen Heiligen auf, deren Verehrung es so auch im Westen ermöglichte. In seiner merowingischen Redaktion propagierte es in seinen Angaben über Gallien den Kult der damals bekannten gallischen Heiligen⁸.

Es ist also prinzipiell anzunehmen, dass Martyrologien und ähnliche Sammlungen zur Entwicklung der Pilgerfahrt zu den

1 Maron, Ignatius 20-22, hier auch die Diskussion, ob möglicherweise eher die *Vita Christi* den größeren Einfluss auf Ignatius gehabt habe.

2 Ignatius von Loyola, Bericht.

3 Der vielleicht selbst Augenzeuge der Verehrung in Spanien war. Herwaarden, Saint James 344f.

4 Behlau, Jacobuskult 14-16.

5 Goff, Recherche 16.

6 Man denke etwa an den Kult der Maria egyptiaca, der sich aus Neapel kommend seit 850 in England durch das Altenglische Martyrolog verbreitete (Ortenberg,

Marie Madeleine 16-19). – Dass der Wunsch der Kultverbreitung durch Aufnahme in ein Martyrolog im Einzelnen auch nicht in Erfüllung gehen konnte, zeigt sich am Bsp. der Märtyrer von Codroba, an deren *translatio* Usuard von St-Germain persönlich beteiligt war und deren Kult er durch die Aufnahme in sein Martyrologium vergeblich zu fördern suchte. Effros, Usuard's Journey.

7 Williams-Krapp, Legendare 353.

8 Zu den verschiedenen Redaktionsstufen vgl. Lucchesi, Calendario; Dubois, Martyrologes 29-37, zur Hagiotopographie ebenda 71-73 sowie Weidemann, Itinerare 392.

Gräbern der Heiligen⁹ und überhaupt zur Kultverbreitung in Lateineuropa beitragen, sodass man geneigt ist zu fragen, ob etwa Ähnliches auch für Byzanz zu postulieren sei.

Das Synaxar von Konstantinopel

Entstehung, Überlieferung und liturgischer Ort

Dort entstanden im 10. Jahrhundert hagiographische Sammlungen, die sich bald größter Beliebtheit erfreuten, und zwar einerseits das Menologion in seiner Bearbeitung des Symeon Metaphrastes (es haben sich freilich auch andere Menologien erhalten) und andererseits das Synaxar von Konstantinopel. Dabei kommt dem Menologion der Vorzug zu, wie die viel spätere *Legenda aurea* wesentlich umfangreichere Texte zu präsentieren. Das Synaxar – man sollte angesichts der vielen Redaktionen besser im Plural von den Synaxaren sprechen – strebt hingegen wie die Martyrologien des Westens danach, möglichst viele Heilige zu versammeln. Erreichte also das Menologion seine Leser und Hörer vor allem durch die narrative Breite seiner Texte – deren Detailreichtum es auch für heutige Leser interessant macht –, so taten es die Synaxare durch die schiere Masse der in ihnen enthaltenen Heiligen, deren Leben häufig sonst nicht überliefert sind. Dieser Umstand macht heute die Synaxare zu einem nützlichen Hilfsmittel, das insbesondere dann benutzt wird, wenn andere Überlieferungen nicht existieren; sonst dienen sie der Ergänzung der bekannten Quellen. Auch bei der Suche nach Orten der Verehrung der Heiligen, also bei der Feststellung von Pilgerorten, sind die Synaxare von großem Nutzen, da viele dieser Orte nur hier genannt werden¹⁰.

Es dürfte schwerfallen, einen direkten Nachweis dafür zu führen, dass die Synaxare mit dazu beitrugen oder doch beitragen sollten, die Wallfahrt zu den Heiligen in Byzanz zu fördern. Aber wäre es nicht sonderbar, wenn die Byzantiner nicht selbst – auch – unter diesem Aspekt die Synaxare gelesen oder gehört hätten und es nicht nur als liturgisches Buch rezipiert hätten? War nicht wenigstens anfänglich die liturgische Funktion eines Synaxars, d. h. die Verlesung der einzelnen mehr oder minder kurzen Notizen in der Morgenhore, dem Orthros, nicht vorrangig und Kultpropaganda wenigstens ein wichtiger Aspekt des Werkes?

Nun spielten bisher Fragen nach dem außerliturgischen Gebrauch der Synaxare noch kaum eine Rolle. Einerseits werden sie als Quelle für historiographische Einzelfragen genutzt¹¹, oder sie dienen als ergänzende Überlieferung hagiographischer Dossiers. Andererseits konzentriert sich die Forschung auf die Entstehungsgeschichte des Synaxars von Konstantinopel und darauf, verschiedene Überlieferungsstränge auszuarbeiten¹². Dabei erweist sich der Text als einigermaßen widerspenstig, ist doch schon jetzt eine große Varietät an Zeugen bekannt (A. Luzzi nennt heute über dreihundert Handschriften), und viele harren noch ihrer Entdeckung. Die üblicherweise benutzte Delehaye'sche Ausgabe ist daher zwar immer noch ein hervorragendes und unersetzliches Arbeitsinstrument. Sie basiert schließlich auf einem gut überlieferten Textzeugen, der eine besonders große Informationsdichte bietet¹³, und sie berücksichtigte darüber hinaus mehr als fünfzig weitere Handschriften. Gleichwohl ist diese heute gewöhnlich benutzte Ausgabe nur ein Zwischenschritt auf dem Weg der Rekonstruktion von Text- und Rezeptionsgeschichte.

Die Geschichte des Synaxars beginnt¹⁴ vermutlich mit dem Auftrag Konstantins VII. Porphyrogennetos an einen Diakon Evaristos, eine umfangreiche Kompilation anzufertigen – ein Unterfangen, für das es, nach den Worten des Evaristos, kein Muster gab¹⁵. Der Text liegt uns in Kopien des späten 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts sowie in einer syrischen Übersetzung vor. Die nächstjüngere Überlieferungsfamilie (B*) des Synaxars ist mit dem sog. Menologion des Basileios II. verknüpft. Bald entstanden weitere Rezensionen, die nicht mehr unmittelbar von der Hauptstadt abhingen, sondern in der Peripherie weiterentwickelt wurden. So hat die Rezension C* ihren Ursprung vermutlich in Kalabrien, einige ihrer Handschriften sind um kurze Notizen zu lokalen griechisch-lateinischen Heiligen erweitert, während ansonsten die Liste der Heiligen dem konstantinopolitanischen Standard entspricht und kaum von B* abweicht. Weitere Rezensionen, die sich in verschiedenen Gebieten des Reiches fortentwickelten, sind insbesondere die Rezension D*, die mit dem Melchitischen Synaxar verbunden ist¹⁶, und die Rezension F*, deren Ursprung freilich strittig ist¹⁷. Weiteste Verbreitung erlangte später die Rezension M*¹⁸, die sukzessive alle anderen verdrängte, und die, ins Slawische übersetzt, zur Grundlage der aufgrund eines Über-

9 Sehr optimistisch Weidemann, *Itinerare* 389.

10 Bspw. Maraval, *Lieux*; Foss, *Pilgrimage* bes. 132-135. 141-143. Beide Autoren sind genauso zuversichtlich wie Weidemann, dass die in den Synaxarnotizen erwähnten Orte, an denen Wunder geschehen sein sollen, auch Pilgerzentren waren.

11 Bspw. Esbroeck, *Justinian II.* – Lackner, *Nachrichten*.

12 Bspw. Pieralli, *Famiglia C.*

13 Berlin, *Codex Phillipps* 1622, = S (Sirmondianus) 12.-13. Jh.

14 Der Patmostext, der um 900 entstanden ist, gehört nicht in dieselbe Tradition wie die Synaxare. Die Einträge bestehen nur aus einer kurzen Formel aus dem Namen des Heiligen, teilweise ergänzt mit minimalen chronologischen und topographischen Notizen, wobei auf andere Lesetexte verwiesen wird.

15 Ältere Sammlung sind die verlorenen des Eusebios von Kaisareia und dann erst im 6.-7. Jh. die des Johannes des Barmherzigen. Auf dem Zweiten Konzil von

Nicäa wurde eine Reihe von Stellen aus Martyrien, Viten, Enkomien etc. verlesen, die wohl hagiographischen Sammlungen entstammten. Dichter werden die Belege für hagiographische Sammlungen im 9. Jh. Ausführlicheres wissen wir über Sammlungen, die auf Patriarch Methodios von Konstantinopel zurückgehen († 841) erhalten im *Cod. Paris. gr.* 1470 m. a. 890, eine der ältesten hagiograph. Sammlungen überhaupt. In einem Scholion sagt Methodios, er habe eine zweibändige Sammlung hagiographischer Texte in Rom bei Sankt Peter zwischen 815-821 aus Panegyrikomartyrologien bzw. Menologien kompiliert. Ehrhard, *Überlieferung* 1-24; Rapp, *Antiquarians* 33 f.

16 Noret, *Synaxaire Leningrad* 124-126.

17 Stelladoro diskutiert etwa die Frage der Entstehung der Familie F, ob sie aus dem südlichen Kleinasien, Palästina oder Süditalien stamme. Stelladoro, *Vaticanus graecus* 2095.

18 Zur vermutlich ältesten Hs. vgl. Halkin, *Christ Church*.

setzerirrtums »Prolog« genannten Synaxare der slawischen Orthodoxie wurde¹⁹. Sie unterscheidet sich von den anderen Rezensionen namentlich dadurch, dass unmittelbar nach der Ankündigung eines jeden Heiligen ein iambischer bzw. ein heroischer Vers aus dem Kalender des Christophoros Mitylenaios folgt.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurden die Texte der Synaxarien in die Menäen integriert und gewöhnlich zwischen der sechsten und siebten Ode des Orthros vorgelesen²⁰. Die ältere Praxis scheint demgegenüber weniger einheitlich gewesen zu sein. Sie lässt sich in den sog. Typikon-Synaxaren, also in Synaxaren mit liturgischen Rubriken²¹, nachvollziehen, die vorzüglich für die Kathedralliturgie gedacht waren. Gerade in der monastischen Liturgie wurden teilweise weitaus umfassendere hagiographische Lesungen aus dem Menologion des Metaphrastes verwendet, sie kannte aber auch Tage, die auf solche Texte verzichteten²².

Synaxare als Enzyklopädie und Geschichtsschreibung

Die Synaxare hatten also zweifellos eine liturgische Funktion, die von großer spiritueller Bedeutung war. Wenn man aber die wenigen erhaltenen Prologe ernst nimmt, dann war es weder Absicht und noch Auftrag der Synaxaristen, ein liturgisches Buch zu schreiben.

Namentlich aus dem Prolog bzw. der *Dedicatio* des Evaristos geht etwas Anderes hervor²³: In diesem Widmungsschreiben präsentierte Evaristos seinem Auftraggeber Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos (der aus seiner nächtlichen Lektüre historischer Bücher habe Nutzen ziehen wollen²⁴) ausdrücklich eine σύνοψιν τῆς ἱστορίας τῶν ταῖς κυκλοφορικαῖς τοῦ ἔτους περιόδοις τελουμένων ἁγίων, also eine kurzgefasste Geschichte der Heiligen des Jahreskreises. Dabei war es das zentrale Thema seiner immer sehr kurzen, jedoch dynamisch angelegten Narrative, wer ein jeder Heilige gewesen sei, gegen wen er sich gestellt und wann und wie er den Sieg errungen habe²⁵.

Das Synaxar, das Evaristos im Auftrag Kaiser Konstantins VII. zusammengestellt hatte, war also von Anfang an wie die lateinischen Martyrologien anniversaristische Geschichtsschreibung²⁶. Auch spätere Synaxaristen bestanden offenbar, mehr oder minder selbstständig, darauf, einen erzählenden Text²⁷ geschrieben zu haben. Und dieser sollte dann doch wohl, worauf schon J. Hennig hinwies, als Ganztext gelesen werden, und zwar nicht unbedingt Tag für Tag, sondern durchaus in einem Stück²⁸. Dabei rief dieser Text in größtmöglicher Verdichtung die Geschichte des (Ost-)Römischen Reiches in seinen Heiligen ins Gedächtnis, und zwar in einer Form, die das Geschichtsbewusstsein eines zwar lesekundigen, aber nicht zwingend besonders gebildeten Publikums leicht formen konnte, zumal Synaxare nicht nur im kirchlichen Gebrauch zu den bekanntesten und meist benutzten Büchern gehörte, sondern auch in Privatbibliotheken vorgehalten wurden²⁹. Kloster- oder stadtgeschichtliche Elemente (zumeist der Memoria, für Konstantinopel denke man aber vor allem an die zahlreichen darin erwähnten Erdbeben oder die Angriffe der Awaren bzw. Araber) verbanden dazu die lokale Geschichte mit der Universalgeschichte der byzantinischen Ökumene, die in der Tiefe ihres Raumes erzählt wurde³⁰ und die besonders im rituellen Hören oder Lesen mit zur Identitätsbildung und -stabilisierung der Byzantiner beigetragen haben mag³¹.

Darüber hinaus muss man davon ausgehen, dass ein Synaxar auch als bequem zugängliches Handbuch der Heiligen genutzt wurde und genutzt werden sollte. Zu deutlich steht es im Zusammenhang mit den enzyklopädischen Arbeiten am Hofe Konstantins VII., als dass man einen solchen Gebrauch ausschließen dürfte. Eine solche Nutzung könnte auch die verbreitete Aufbewahrung von Teilsynaxaren nützlich erscheinen lassen³². Die *tabula synaxarii* des Par. gr. 1589 hatte jedenfalls offensichtlich die Absicht, einen praktischen Zugriff auf die Heiligen zu gewährleisten³³. Auch andere Synaxaristen machten in ihren Prologen bzw. Titeln deutlich, dass sie ein enzyklopädisches Interesse verfolgten. Besonders eindrücklich ist dies in dem nur drei Monate umfassenden Synaxar des

19 Die älteren Rezensionen des Prologs sind allerdings auf die Rezension B* zurückzuführen: Prokopenko, Prolog; O slavjanskom perevode.
 20 Luzzi, Synaxaria. – Zur Rolle des Synaxars im Orthros und zu dessen Struktur: Hanke, Vesper und Orthros.
 21 So möchte Luzzi sie lieber nennen. Luzzi, Synaxaria 198.
 22 Arranz, Typicon 46. 145. 179 sowie die Bemerkungen 379-381. – Vgl. jüngst auch: Anderson, Office.
 23 Vgl. für das Beispiel des Evaristos Flusin, L'empereur 46 sowie Odorico, Idéologie. Dieser Prolog ist dem Ms. Hierosol. S. Crucis 40 beigefügt, das zur Gruppe der Typikon-Synaxar gezählt wird, er findet sich auch im Ms Sinait. Gr. 548, beide Hss. datieren in das 10. bzw. 11. Jh. Der Text dürfte dem Archetyp, der zwischen 957 und 959 entstanden ist, sehr nahe sein. Der Anfang findet sich außerdem in einem arabo-melkit. Synaxar, einer Übersetzung von H*, die zwischen 979 und dem Ende des 11. Jhs. entstanden ist.
 24 Odorico, Idéologie 204-211.
 25 SEC XIII. – Flusin, L'empereur 44f. – Damit wich Evaristos nicht weit von den Vorstellungen ab, die schon früher etwa Beda über sein Martyrologium oder Rabanus Maurus in seinem Prolog an Ratleik von Seligenstadt geäußert hatten. Beda, Historia ecclesiastica V, 24. 570f. – Rabanus, Martyrologium 1121.
 26 Hennig, Kalender.
 27 SEC XVI Cod. D u. Cod. Da; SEC XVIII. Cod. Dd, sowie SEC XIX, Cod. K: διήγησις ἐν ἑπιτομῇ

28 Hennig, Martyrologium 78f. – Auf die Nutzung der slawischen Synaxare, der Prologe, als Lesebuch wies Daiber (Bemerkungen 70) hin. Noch L. N. Tolstoj las sie zu seiner Erbauung und nicht als liturgisches Buch. Tolstoj, Isповед' 103.
 29 Odorico, Idéologie 200f.
 30 Schreiner, Schreiben 65f. – Nicht nur zur Geschichte Konstantinopels, sondern bspw. zur Geschichte Sugdaias Notitiae Sugdaee, u. a. die Nrn. 17 u. 25 zu Kirchweihen, 30 u. 33 zu Angriffen auf die Stadt, 62 zur Stadtgründung (chronologisch zusammengestellt 625-628). Vergleichbares findet man auch für das Kloster S. Vito del Pizzo bei Tarent, für das 32 Marginalnotizen des Par. gr. 1624 eine kurze Chronik des Klosters zusammensetzen erlauben (Jacob, San Vito) und in vielen anderen Synaxaren.
 31 Man denke in diesem Zusammenhang an die ebenso synchrone rituelle Lektüre der *Tour de France par deux enfants* (»Alle unsere Kinder überqueren jetzt die Alpen«). Nora, Geschichte und Gedächtnis 34.
 32 Ein Phänomen, das sich jedenfalls in der Nutzung des angelsächsischen Martyrologs gut nachweisen lässt. Rauer, Usage. – Vgl. das Dictum A. Bryers: »I suppose that the earliest Who's Who in Byzantium is the Synaxary of the Great Church of Constantinople, which comprises about 2,000 condensed biographies up to the tenth century«. Bryer, Dictionary 39.
 33 Vgl. zu dieser Hs. des 12. Jhs., die der Hodegetria-Kirche in Leukosia in Zypern gehörte und die mit Marginalien zur Geschichte des Bistums versehen ist. Constantinides/Browning, Manuscripts 221.

Mosquensis (Vladimir) 353 des 13. Jahrhunderts zu sehen, das in aller Kürze als Programm angibt, das Woher, Wo und Wann aller Heiligen zu erklären und sie als Märtyrer oder Asketen zu klassifizieren³⁴. Andere hoben hervor, der Erinnerung an die Geburtsorte und an die Städte des Martyriums der Märtyrer zu dienen³⁵, bzw. sie appellierten an die »hagiographischen Koordinaten«³⁶, wobei das Wo (der Herkunft, des Martyriums etc.) vor der Frage nach den Eltern oder der Lebenszeit genannt wurde³⁷. Was Flusin über das Synaxar des Evaristos gesagt hat, es sei »une sorte d'encyclopédie de la sainteté«, gilt also umso mehr für die späteren Redaktionen³⁸. Damit steht das Synaxar als Verzeichnis der Heiligen in der Nähe zu Reliquienverzeichnissen oder Proskynetaria³⁹, die letztlich auch dazu dienten, Pilger zu den heiligen Orten heranzuführen⁴⁰.

Synaxare als Kultpropaganda

Die *causa scribendi* eines Synaxars und namentlich des ersten bekannten Synaxars war jedoch keineswegs allein, eine antiquarische Zusammenschau der Heiligen anzubieten und sie frommen und historisch interessierten Lesern zur *lectio divina* anzubieten.

Vielmehr dürfte es – auch wenn es in der *Dedicatio* des Evaristos nicht thematisiert wird – doch der Wille des kaiserlichen Auftraggebers gewesen sein, mittels der Sammlung zu demonstrieren, dass er sich als Kaiser selbst unter den Schutz aller Heiligen seines Reiches und vor ihren Kult stelle. Dies legt das große Engagement für die Heiligenverehrung nahe, dass Konstantin VII. wie so viele Kaiser der Makedonischen Dynastie zeigte. Kaiser Basileios I., Leon VI., Konstantin VII. Porphyrogennetos und Basileios II. förderten mit Reliquientranslationen, Kirchenbauten und eigenen hagiographischen Texten den Kult nicht nur der bekannten, sondern vielmehr auch der unbekannteren Heiligen, deren Kult erst wieder reanimiert werden oder überhaupt neu eingeführt werden musste⁴¹. Was sich für das Synaxar des Evaristos nur vermuten lässt, wird bei dem im Auftrag des Basileios II. entstandenen

Menologion überaus deutlich. Laut dem Dedicationsgedicht werden hier die Heiligen als Alliierte des Kaisers, als seine Retter in der Not, als seine Heiler von Krankheiten und als seine Fürsprecher bei Gott verstanden. Dabei dürfte es aber nicht einfach darum gegangen sein, möglichst viele Heilige als Helfer anzurufen, bzw. deren Hilfe für seine militärischen Aufgaben zu erflehen⁴². Vielmehr waren sie zugleich in der Mächtigkeit ihrer Zahl ein Symbol des Gesamtreichs. Und so wie die Heiligen aller Orte des Reichs für den Kaiser Gottes Hilfe erflehen sollten, so förderten wiederum die Kaiser ihre Verehrung an allen Orten des Reiches⁴³.

Indem durch das Synaxar der Kult aller irgendwie bekannten Heiligen des Reiches propagiert wurde, ließ es keinen Zweifel an der Heiligkeit des Gesamtreiches und an dessen durch das Band der Heiligen vermittelten Einheit⁴⁴. Ein analoges, freilich wesentlich opulenteres Projekt, das an Umfang auch das Menologion bei weitem übertraf, verfolgte 600 Jahre später der Moskauer Metropolit Makarij mit seiner Redaktion der »Großen Lesemenäen«, die die Heiligkeit des Moskauer Reichs und die Rolle des Zaren als Schutzherrn des orthodoxen Glaubens als »eine große Enzyklopädie der Symphonia von geistlicher und weltlicher Macht« demonstrieren sollte⁴⁵.

Das Anliegen der Kaiser, die Heiligen an allen Orten des Reiches verehrbar zu machen, machten sich spätere Synaxaristen zu eigen, wobei sie noch, wie weiter oben gezeigt, den hagiographischen Aspekt betonten. Natürlich war nicht jeder Ort tatsächlich Ziel von Pilgerreisen oder ist es durch das Synaxar geworden, das dürfte in Byzanz nicht anders gewesen sein als in der lateinischen Welt. Aber insbesondere dort, wo attraktive Wunder genannt wurden, liegt es nahe, dass das Synaxar dazu beigetragen hat, den Kult überregional zu sichern oder überhaupt erst zu etablieren. Vor allem Notizen, die mit dem Zusatz versehen waren, dass ein bestimmtes Wunder »noch heute« zu sehen sei⁴⁶, waren geeignet, nicht nur als reine Beschreibung verstanden zu werden, sondern als Appell, die Orte auch zu besuchen. Zugleich bestätigten die Synaxare ausdrücklich die Praxis der Pilgerfahrten zu Reliquien

34 SEC XLV, Hs. Mi., Συναξάριον τῶν ἀπανταχόθεν τῆς οἰκουμένης ἁγίων διαλαμβάνον συνεπιτυμένως ὄθεν τε ἦν ἕκαστος καὶ ποῦ καὶ πότε καὶ πῶς, εἶτε, φημί, δι' ἀθλήσεως εἶτε ἀσκήσεως τὸν βίον διήνυσεν.

35 SEC IX, Hs. Sa, Par. gr. 2485, 12. Jh., ein Synaxar des Wintersemesters, diese Erklärung ist von einer anderen Hand wenig später hinzugefügt.

36 Delehaye, Cinq leçons 7-17. – Aigrain, L'hagiographie 256-272. Dabei gehen sie auch auf die übrigen Wirkungsstätten ein.

37 Bspw. Cod D, Par. gr. 1587, 12. Jh, Cod. Dd, Par. gr. 1591, 12. Jh, Cod. Leid. 15. Jh. (SEC XVI. XVIII. XXV).

38 Flusin, L'empereur 47. – Die Prologe der Martyrologien des Westens stellten diesen geographischen Aspekt nicht in den Vordergrund.

39 Beispiele für solche Proskynetaria bei Külzer, Pilgrimage 156; Peregrinatio graeca. Dafür, dass sie als Wallfahrtspropaganda dienen konnten, spricht die Übersetzung der byzantinischen Proskynetaria ins Slawische (für späte Beispiele siehe: Seemann, Wallfahrtsliteratur 46).

40 Vgl. etwa Cigaar, Description.

41 Flusin, L'empereur 39.

42 White, Military Saints 90. – Katsarelis, Menologion.

43 Flusin, L'empereur 44. 47. – Evaristos selbst wies darauf hin, dass das Synaxar von möglichst vielen rezipiert werden sollte.

44 S. Paschalidis (Mode de relation) ist möglicherweise zu optimistisch, was die Funktion der beiderseitig verehrten Heiligen als allgemeines Zeichen der Ein-

heit zwischen Orient und Okzident betrifft. Die große Zahl von Hinweisen auf Päpste, die Eingang ins Synaxar gefunden haben (ebenda 470), und die dort selbst erhaltenen Hinweise auf Gesandtschaften zwischen Rom und Byzanz insbes. aber nicht nur aus der Zeit des Ikonoklasmus (ebenda 473) wird man sicherlich auch so interpretieren können, dass sie die Zugehörigkeit Roms und Süditaliens zu Byzanz hervorheben sollten (Zur Frage der Ansprüche Byzanz' auf Rom im 10. Jh. vgl. summarisch Bayer, Spaltung 21-35).

45 Hildermeier, Rußland 385f. – Miller, Velikie Minei Chetii. – Donnert, Moskau 72f.

46 So etwa die folgenden Heiligen: Anthimos (Sept. 3,1), Philotheos (Sept. 15,3), Symeon von Jerusalem (Sept. B 18,1), Sabinos (Oct. 15,3, aber ohne Ortsangabe, es wäre Catania), Menas, Hermogenes, Eugraphos (Dec. Fa 1, 10,1), Theodora von Thessalonike (April. Mc 5,1), Thomais (April. Mc 13,1), Basiliskos (Mai. Mc 22,1), Therapon (Mai. 26,2) usw. es fällt auf, dass gerade die Hs. Mc (Par. Coislin. 223, geschrieben 1301) besonders viele derartige Nachrichten hat. Mc fügte im Übrigen insgesamt dem Bestand des Synaxars noch einige Heilige hinzu (SEC XLI). Die Bemerkung »noch heute« mag im Einzelfall oder sogar in den meisten Fällen aus einem älteren Text übernommen worden sein. Die Rezipienten der Synaxare werden aber vermutlich angenommen haben, dass dieses »Heute« ihre eigene Zeit meinte.

der Heiligen, indem sie auf Beispiele verwiesen, in denen Heilige die Gräber der Heiligen verehrten, und so zur *imitatio* ihres Tuns aufriefen⁴⁷.

Mögliche Pilgerziele: Myroblytoi und andere Wunder

Es können hier bei weitem nicht alle Heilige und Orte genannt werden, die als Pilgerziel besonders infrage kommen. Natürlich konnte man ja zu allen genannten Heiligen mit spirituellem Gewinn wallfahren. Aber besonders postmortale Wundererzählungen waren für die Wallfahrtspropaganda von hoher Bedeutung, und immer dann, wenn sie – nach heutigem Wissen – nur aus dem Synaxar bekannt waren, war das Synaxar der offensichtlich einzige Träger der Kultverbreitung. Am Beispiel der Myroblytoi wird deutlich, wie das Synaxar möglicherweise die Pilgerfahrt gerade zu weniger bekannten Orten zu befördern vermochte. Bei den Myroblytoi handelt sich um Heilige, an deren Gräbern auf verschiedene Weise – sei es aus den Lampen über dem Grab, aus Ikonen oder aus dem Sarkophag direkt – Myron gewonnen wurde, also ein Öl oder Balsam, das von Pilgern entweder direkt zu ihrer Heilung verwendet werden oder als Eulogie mit nach Hause genommen werden konnte, wodurch die Begegnung mit dem oder der Heiligen dauerhaft und den Daheimgebliebenen unmittelbar mitgeteilt wurde. Dadurch war das beständig sich erneuernde Myron – noch vor anderen Materialien wie Wasser, Erde oder Staub – sicherlich besonders geeignet für die Bildung und Aufrechterhaltung des Kultes eines oder einer Heiligen⁴⁸.

Das Synaxar nennt eine ganze Reihe solcher Myroblytoi: Es sind dies in der Reihenfolge des liturgischen Jahres der heilige Thaumaturge Philotheos (Sept. 15,3) aus dem Dorf Myrmekos im Thema Opsikion. Dieser Heilige des 10. Jahrhunderts hatte schon zu Lebzeiten einige bemerkenswerte Wunder gewirkt, so hat er das Wasser eines Baches in Wein verwandelt und einen Stein allein durch die Kraft seines Wortes bewegt. Seine *translatio* verhinderte er durch ein postumes Wunder, und am Ort, an dem er schließlich beigesetzt wurde, entstand eine immerfort sprudelnde Quelle von Myron. Dieses Wunder (und überhaupt den Heiligen) kennen wir sonst nur aus der späteren *Laudatio s. Philothei Opsiciani* (BHG 1535) des Eustathios von Thessalonike.

Ein wesentlich bedeutenderer Heiliger als Philotheos ist zweifellos der Bruder Marthas und Marias, der hl. Lazarus (Oct. 17,1). Seine Reliquien wurden nach seinem zweiten Tod erst in seiner legendären Bischofsstadt in Larnaka in Zypern beigesetzt. Später gab Kaiser Leon VI. den Befehl, die Reliquien nach Konstantinopel zu bringen, wo er dem Heiligen eine eigene Kirche hatte errichten lassen, was relativ gut dokumentiert ist. Weniger bekannt ist, dass an dem Grab späterhin Wunder geschahen, dass Dämonen vertrieben, Schwachsinnige und Blödsichtige geheilt, blutflüssige Frauen gesund und kranke Hände wieder kräftig wurden, wenn sie mit dem Öl der Lampe über dem Sarkophag bestrichen wurden, wie das Synaxar erzählt. Die Homilien des Arethas auf die Translation der Reliquien 901 und 902 wissen noch nichts davon, auch die späten russischen Pilgerberichte kennen zwar die Reliquien des Lazarus, nicht aber eine irgendwie damit verbundene Wundertätigkeit⁴⁹. Also scheint auch hier das Synaxar zentral für die Kultverbreitung zu sein.

Ziemlich apokryph und nur im Par. gr. 1582 des 14. Jahrhunderts (Hs. M) enthalten ist das Wunder der hll. Seleukos und Stratonike, die zum 31. Oktober einen sehr knappen Eintrag erhalten haben⁵⁰. Über sie wissen die Synaxaristen nicht mehr zu sagen, als dass sie ununterbrochen Myron fließen lassen.

Ein weiterer Myroblytos ist Lukas von Tauromenia (Nov. 6,3), der auf der Reise nach Konstantinopel in einem Dorf nahe Korinth verstorben sei. Hier sei er auch begraben worden, und an seinem Grabe fänden unbegrenzt Wunder statt und Myron sprudelte⁵¹.

Ebenfalls nur in einer Handschrift, dem Par. gr. 1589 des 12. Jahrhunderts (Dec. Ba 11), wird eine wundersame Lehrgeschichte aus Alexandria erzählt. Sie handelt von einem namenlosen Jüngling aus dem nicht weiter identifizierbaren Kastron Teneste in Ägypten, der vom Christentum abgefallen und Muslim geworden sei, aber auf das Gebet der Eltern hin sich wieder bekehrt habe. Der Emir habe ihn dafür bestraft und ihn köpfen lassen, seinen Leichnam habe er befohlen, ins Meer zu werfen. Doch später sei sein Haupt wieder ans Ufer gelangt und von den Gläubigen in einem silbernen Sarg bestattet worden, aus dem »bis heute« heiliges Myron fließe, wodurch viele geheilt worden seien.

47 Beispiele dafür sind: Der hl. Phantinos (Nov. 14,1 [BHG 2367, ausführl. Vita BHG 2366z]), aus Kalabrien, der über die Peloponnes und Korinth nach Athen reiste, wo er die Kirche der Gottesmutter besuchte und die Reliquien des hl. Andreas verehrte; später fuhr er weiter nach Larissa, wo er dem Grab des hl. Achilleios (Mai. 15,2) die Ehre erwies, und er gelangte dann nach Thessalonike, um den hl. Demetrios zu verehren. – Die hl. Lucia von Syrakus (Dec. 13,2 [über sie gibt es eine reiche frühere wie spätere Tradition, vgl. BHG 995-996]), die mit ihrer kranken Mutter zum Grab der hl. Agathe von Catania pilgerte und dort gesund wurde. – Der hl. Donale (Dec. 17,3 [BHG 2110, wir kennen ihn nur aus dem Synaxar]) pilgerte Mitte des 10. Jhs. nach Rom, um die Gräber der hll. Apostel Petrus und Paulus zu verehren, von dort kam er bis nach Jerusalem, wo er alle heiligen Stätten verehrte (so allerdings nur in der Hs. Fb (Par. gr. 1592, 12. Jh.), es ist neben einem anderen Eintrag offenbar seine einzige Besonderheit). – Bonifatius von Tarsus (Dec. 19,1 [BHG 279-282]), der unter der Herrschaft des Diokletian von Rom nach Kilikien gepilgert sei, um Reliquien für seine Herrin Aglais, mit der er in Sünde lebte, zu kaufen. Da er sich dort als Christ bekannte, erlitt er das Martyrium. Seine Reliquien wurden nach Rom gebracht und von Aglais bestattet, die über dem Grab eine Kirche errichtete. – Weitere Heilige des Synaxars, die offensichtlich als Pilger, aber nicht nach Jerusalem unterwegs

waren, ohne dass jedoch explizit genannt würde, welche Heiligen sie selbst verehrten sind Gregor Dekapolites (Nov. 20,1 [ausführlich BHG 711]), Lukas Stylites (nur Ba Dec. 11,6 [BHG 2239]), Konstantin der Jude (Dec. 26,4 [BHG 370]). – Beispiele für die Wallfahrt nach Jerusalem gibt es jedoch ungleich mehr. Vgl. zur verhältnismäßig selten belegten Pilgerfahrt der Heiligen: Kaplan, *Saints en pèlerinage*, sowie Malamut, *Sur la route 243-265*. Die von Malamut als Beispiel für die Reisen der Heiligen genannten Viten sind aber gerade nicht ins Synaxar eingegangen, bzw. die Ziele ihrer Reisen werden dort nicht genannt.

48 Zu den Eulogien vgl. Kötting, *Peregrinatio 404-409*, sowie öfter in diesem Band.

49 Majeska, *Russian Travellers 379-391*. Rede auf die Ankunft der Reliquien des hl. Lazarus in Konstantinopel (17.10.901) und auf die Ankunft der Reliquien in der neuerrichteten Lazaruskirche (4.5.902) (BHG 2217 u. 2226 Jenkins/Laourdas/Mango, *Nine orations 20-22*. 22-25. – Westerink, *Arethas 58*, 7-10; 59, 11-16).

50 *Sonst Oct. 9,8*. Hier wird gesagt, dass sie aus Antiocheia stammen. Die *Passio ss. Stratonicae et Seleuci AASS XIII*, 899-916 (aus dem Syrischen übersetzt), kennt kein entsprechendes Wunder.

51 Hs. F nennt *in margine* den Namen des Dorfes: Φωτάρια.

Die meisten Synaxare weisen unter dem 17. März (Mart. 17,1) auf den hl. Alexios von Rom bzw. von Edessa hin, dessen Grab in der Peterskirche ebenfalls Myron hervorbringe. Diese Information muss nach 987 in das Synaxar gekommen sein, wenigstens werden die Reliquien, deren Kult unter Abt Leo von SS. Bonifacio e Alessio (981-999) stark gefördert wurde, vor diesem Datum in Rom nicht bezeugt. Jedoch nur die griechischen Quellen erzählen von heiligem Öl. Dass die Reliquien aber in der Peterskirche liegen sollten und nicht in SS. Bonifacio e Alessio, wurde zwar in der gleichzeitigen lateinischen Tradition diskutiert, aus der griechischen Überlieferung sind jedoch (vom Synaxar abgesehen) nur zwei Texte des 11. und 12. Jahrhunderts bekannt, die die Reliquien im Vatikan lokalisieren. Das Synaxar ist hier also wenigstens ein früher Zeuge für den Kult des hl. Alexios⁵² und es eröffnete die Möglichkeit, dass griechischsprachige Pilger nicht nur aus Italien, sondern aus dem gesamten Byzantinischen Reich das Grab dieses Heiligen aufsuchen konnten.

Unter dem 11. April (April. 11,2) wird dann der hl. Antipas von Pergamon erwähnt, der in seiner Bischofskirche in Pergamon begraben sei. Auch von ihm heißt es, dass dort immerwährend nicht nur Heilung, sondern auch Myron flössen. Das Synaxar ist hierfür offensichtlich wiederum der älteste Zeuge⁵³.

Für den 20. April (April. 20,1) berichtet nur die Überlieferung der Synaxare vom hl. Theodoros Trichinas. Es handelt sich dabei um einen Asketen aus Konstantinopel, der wohl im 5. oder 6. Jahrhundert in härenes Gewand gekleidet lebte und Wunder wirkte. Nach seinem Tod sei aus seinem Grab wohlriechendes Öl geflossen, und die Wunder hätten nicht aufgehört.

Ein weiterer Myroblytos ist der ca. 920-924 verstorbene Petros von Argos (Mai. 3,2), dessen Leben sonst nur in der Vita Petri Argivi überliefert ist, die zwar von Heilungswundern, aber nicht von Myron spricht⁵⁴.

Von der Verteilung heiligen Myrons ist die Rede wieder allein in der Synaxarotiz zur hl. Myrope⁵⁵ (Iul. 13,2). Hier wird der Name der Heiligen so interpretiert, dass er darauf verweise, dass die hl. Myrope das Grab der hl. Hermione, der Tochter des Apostels Philipp, regelmäßig besucht und von dort Myron mitgebracht habe, um die Kranken zu heilen.

Schließlich kennen die Synaxare die hll. Brüder Phloros und Lauros (Aug. 18,1) aus Illyrien. Sie hätten im 2. Jahrhun-

dert das Martyrium erlitten, da sie sich geweigert hätten, als Steinmetze beim Bau eines heidnischen Tempels mitzuwirken. Einst lebendig begraben (der Ort wird nicht genannt) sollen später aber ihre myronspendenden Reliquien nach Konstantinopel ins Pantokrator Kloster gebracht worden sein. Auch in diesem Falle ist das Synaxar die einzige Quelle, die über das Myron berichtet, obgleich eine Verehrung der beiden heiligen Brüder in Konstantinopel sonst recht gut belegt ist⁵⁶.

Schon eine flüchtige Durchsicht der Myroblytoi des Synaxars zeigt also, dass zwar einerseits keineswegs alle zum Zeitpunkt seiner ersten Redaktion⁵⁷, geschweige denn der späteren Redaktionen⁵⁸ bekannten Heiligen genannt werden, und dass es häufig diesbezüglich keine zusätzliche Information gegenüber den allseits bekannten Viten gibt, dass die Synaxare aber häufig mit ihrem Sondergut alleinstehen, was nicht allein dadurch zu erklären ist, dass die Überlieferung der Synaxare mehr Heilige kennt als die der umfangreicheren Menologien. In all diesen Fällen, denen man zahlreiche Heilungswunder hinzufügen könnte⁵⁹, sieht man, dass die Synaxaristen offensichtlich großes Interesse daran hatten, sonst vergessene oder unbekannt Heiligtümer bekannt oder mittels solcher Wunder populärer zu machen, auch wenn dies nicht systematisch geschah.

Erstaunliche Wunder

Dazu kamen andere, eher staunenswerte oder phantastische Wunder, die Pilger mehr aufgrund ihres anekdotenhaften Charakters interessiert haben dürften. Solche Wunder sind etwa das des Anthimos von Nikomedeia (Sept. 3,1), von dem es heißt, dass »bis heute« aus dem Schädelknochen seines abgeschlagenen Hauptes Haare wüchsen, wovon die sonst überlieferten Texte nichts wissen⁶⁰. Ein ganz besonders eindrucksvolles und vielleicht etwas bizarres, als sich regelmäßig wiederholend bezeichnetes wunderbares Schauspiel fand um die Gebeine des hl. Johannes von Polybotos in Phrygien statt. Dieser ist ansonsten dafür bekannt, dass er zwischen 815 und 821 in Konstantinopel für die Bilderverehrung kämpfte. Später verstarb er in seiner Bischofsstadt und wurde dort beigesetzt. Von ihm wird im Synaxar – und nur dort – erzählt, dass sein Leib unverwest geblieben sei und dass sein unversehrter Leib »noch heute« am Pfingsttag, angetan mit

52 Rösler, Alexius-Legende 11. Nur die griechischen Texte wissen etwas vom Myron (ebenda 75), allerdings nicht das Menologium Basilii. Vgl. BHG 51. 51c. 51h. 52. 55.

53 Maraval, Lieux saints 382. BHG 138 u. 138b haben nur Wunderheilungen, BHG 138c weiß auch von heiligem Myron, datiert jedoch erst in das 15. Jh.

54 Vita Petri Argivi (BHG 1504) c. 22, 72.

55 BHG 2283. BHG 2282 (Menologion Latišev 171-173) ist die gesamte Episode unbekannt. Maraval, Lieux saints 382.

56 Wortley, Relic-ward 370-372. – Dēmétrakopoulos, Martyres 52.

57 Bspw. Niketas Patrikos, zu dessen Myron, das heilende und das Meer beruhigende Kraft hatte Vita Nicet. patric. (BHG 1342b) c. 29-30, 347. Dieses Wunder ist im Synaxar nicht berichtet (Oct. 6,2), wo weder eine postume Wundertätigkeit genannt wird, noch der genaue Ort (es ist nur die Rede von Paphlagonien), wo der Heilige zu verehren wäre. Allerdings ist unbekannt, wann die Vita geschrieben wurde. Wenn auch anzunehmen ist, dass dies bald nach dessen Tod (836) geschah, so ist die Vita uns nur in einer Hs. des 12. Jhs. überliefert. – Bisweilen wird das Wunder auch in den Bestand späterer Synaxare nachgetragen (mit der Absicht der Kultpropaganda?), so im Falle des Demetrios von

Thessalonike; unter den von Delehaye benutzten Hss. hat dieses Wunder, das erstmals, aber wohl fälschlich, für das frühe 10. Jh. erwähnt wird, sicher aber erst für das 11. Jh. bezeugt ist (Walter, St. Demetrios), nur die Hs. Par. gr. (M, Oct. 26,1) aus dem 13. Jh.

58 Hier sei stellvertretend für die Vielen der hl. Euthymios von Madyta genannt, dessen Lob erst Gregor von Zypern im 13. Jh. sang. Laudatio a. Georgio Cyprio (BHG 654), zum Myron s. bes. 418.

59 Oct. 15,3 Bf. Sabinus von Catania. – Oct. M 25,1, hl. Anastasios. – Nov. 26,3 hl. Stylianos von Paphlagonien. – Nov. M 30,1, hl. Frumentius. – Dec. Fa 10,1 hll. Menas, Hermogenes und Eugraphos. – Mart. 11,4 Georgios Taumaturgos. – Mart. 21,1 Beryllus von Catania. – Mai. 16,1 hl. Georgios von Mytilene. – April. Mc 18 hl. Athanasia von Ägina. – Mai. 12,3 hl. Germanos. – Mai. 26,1 hl. Therapon. – Iun. 21,1 Julian von Ägypten. – Iul. 27,1 hl. Sampson. – Iun. N 28,1, hll. Kyros und Ioannes. – Iul. 18,2 hl. Hyazinthos in Amastris. – Aug. C 2 hll. Maximus, Dada und Quintilian. – Iul. Mc 26,1. hl. Horiazele. – Aug. Mc 24 Ap. Bartholomäus. – Aug. Mc 31, hl. Gürtel.

60 BHG 134y-z, 135-135c. Nach derzeitigem Publikationsstand. Ediert ist nur BHG 135, also der Text des Metaphrastes. Høgel, Symeon Metaphrastes 173.

den ihm zukommenden liturgischen Gewändern und gestützt von zwei Männern an den Altar gelehnt, die gesamte Liturgie verfolge⁶¹. Und die Synaxaristen fügen hinzu, dass dort viele, die unter Dämonen und Krankheiten litten, geheilt würden.

Von ähnlicher Art ist auch die Geschichte der Theokleto (Aug. 21,3), die wieder nur in den Synaxaren erzählt wird. Theokleto stammte aus dem Thema Optimaton und lebte unter Kaiser Theophilus (829-842). Die gegen ihren Willen verheiratete junge Frau galt zu Lebzeiten als sehr fromm und mildtätig. Nach ihrem Tod sei ihr unverwester Leichnam alljährlich von ihren Angehörigen neu bekleidet, pedikürt sowie frisiert worden; dort habe außerdem eine große Zahl an Wundern stattgefunden⁶².

Zu solch frommen, wenn auch weniger makabren Anekdoten gehört auch, was die Synaxare zum hl. Dios (Iul. 19,2) zu berichten wissen⁶³, der unter Theodosios I. in Antiochia gelebt und dann, nach Konstantinopel gekommen, dort auf einem trockenen und unfruchtbaren Ort ein Kloster errichtet habe, wo noch heute ein Baum gezeigt werde, der aus seinem Stab gewachsen sei.

In anderen Fällen sind solche Gedächtnisorte auch wundertätig, wie der immergrüne Baum des hl. Therapon von Sardis (Mai. 26,2, wiederum nur in den Synaxaren erwähnt), der dort wachse, wo des hl. Therapon Blut auf den Boden getropft sei, und der Wunder wirke.

Ungleich zahlreicher sind die einfachen Erwähnungen von Reliquien, die mit keinen weiteren Wundern verbunden sind. Während die Ortsangaben bei den vorgenannten Wundern im Übrigen nicht immer eindeutig sind, ist dies hier weitaus häufiger der Fall. Auch hier sind die Synaxare häufig einzige Zeugen für den Kult⁶⁴.

Pilgerfahrt im Geiste

Wir können natürlich nicht so optimistisch sein und annehmen, dass tatsächlich regional oder sogar überregional Pilger zu den vorgenannten Orten strömten, nur weil sie im Synaxar erwähnt wurden. Doch auch wenn Pilgerfahrten zu den einzelnen Orten selbst nicht stattfanden, so wurde die

Wallfahrt doch in den bereits seit langem stattfindenden Prozessionen und Stationsgottesdiensten, den Synaxeis, zeichenhaft vollzogen, die an den entsprechenden Tagen in den verschiedenen Kirchen Konstantinopels gefeiert wurden und an denen (teilweise) der Kaiser regelmäßig selbst teilnahm⁶⁵. In den Synaxaren findet man weit über 300 Stationsgottesdienste verzeichnet, es war also auf diese Weise Führer zu den symbolischen Pilgerorten in Konstantinopel, deren Zahl sich im 10. Jahrhundert deutlich vermehrt haben dürfte.

Wenn bei den Prozessionen zu den Altären etc. der verschiedenen Heiligen, die auf die Stadt verteilt waren, außer dem Namen die Orte der Herkunft, des Wirkens und des Leidens des Heiligen genannt wurden, dann wurde die Prozession in Konstantinopel aber nicht nur zu einer symbolischen Pilgerfahrt zu den jeweiligen Orten des Heiligen, sondern zum »kinetischen Ausdruck« der Reichseinheit vor Ort⁶⁶, in der das Reich in der Stadt abgebildet wurde⁶⁷. Die Teilnehmer an der Prozession schufen dabei eine mystische Raumbeziehung zwischen dem Ort des Martyriums etc. des Heiligen und dem Ort seiner Synaxis in der Hauptstadt. Sie erzeugten in ihrem kollektiven Gedächtnis und mittels desselben sowie mit ihrer je eigenen spirituellen Erfahrung über das Kirchenjahr hinweg ein Raumbild des Gesamtreiches, das in einer spirituellen Verbindung mit dem Abgebildeten stand⁶⁸.

So wie die durch das Synaxar bestimmte Stationsliturgie der Hauptstadt performativ das Reich in seinen entfernten heiligen Orten bzw. in den Orten seiner Heiligen wie in einer Raumverkleinerung physisch erfahrbar machte, so trug das Synaxar bzw. so trugen die Synaxare dazu bei, die Orte der Heiligen des Byzantinischen Reiches in seinem Bestand um das Jahr 1000 – denn auf diese war das Synaxar im Wesentlichen beschränkt (**Abb. 1**)⁶⁹ – lesend und hörend in hagiographischer Teleskopie herbeizuholen und den entfernten heiligen Raum in seiner Fülle vorstellbar zu machen⁷⁰.

So eröffneten die Synaxare Lesern, Hörern und nicht zuletzt auch den Schreibern die Möglichkeit zu einer geistigen Pilgerreise durch die ganze Ökumene, denn »[r]eading a hagiographic text is represented [...] as a physical process equal

61 Vgl. dazu PmbZ 3244.

62 Vgl. dazu Talbot, *Family Cults* 67. – PmbZ 8020.

63 Die spätrliche übrige Überlieferung setzt erst sehr spät, nämlich im 16. Jh. ein (BHG 2105).

64 Das kann hier im Einzelnen nicht ausgeführt werden. Verwiesen sei lediglich auf die Hagiography database aus Dumbarton Oaks.

65 Baldovin, *Character*. – Taft, *Rite* 28-42. – Vgl. weitere Literatur im Beitrag von A. Effenberger in diesem Band.

66 Brüske, *Statio*.

67 Zur Stadt und ihrer Beziehung zur Welt, vgl. Lilley, *City and Cosmos* 7. – Kritisch zur Möglichkeit von liturgischer Integration von Stadt bzw. Reich (allerdings in der Spätantike) Rüpke, *Kalender 480* »[D]ie liturgische Integration durch die Stationsliturgie [...] verbleibt praktisch auf einer sehr hoch angesiedelten Hierarchieebene«.

68 Lidov, *Hierotopy* 40-42. – Durch die Verbreitung des Synaxars von Konstantinopel wurde dieselbe Raumbeziehung zwischen Konstantinopel und der Peripherie auch dort bekannt gemacht. – Man wird freilich zu bedenken geben müssen, dass die Feiern der verschiedenen Synaxeis kein System und keinen Plan kannten, weder inhaltlich, noch topographisch. Und längst nicht jede Feier einer Synaxis konnten auf einen Erinnerungsort außerhalb Konstantinopels verweisen, denn einerseits gedachte man einer Vielzahl Heiliger, die aus Konstantinopel selbst stammten, andererseits sind viele Synaxeis zu Ehren

solcher Heiliger gefeiert worden, über die in dem Verzeichnis nichts anderem außer ihrem Namen enthalten ist (wobei wir nicht wissen, ob bei der Feier mehr aus anderen Quellen vorgelesen wurde). Für andere Heilige, insbesondere für die Gottesmutter, aber auch für weniger bedeutende Heilige wurden mehrere Synaxeis gefeiert (z. B. Dada, Maximinos, Quintilian 27. April., 27. Iul., 2. Aug.). Wieder andere Heilige sind von ihrem Wesen her nicht (nur) mit einem oder mehreren bestimmten Wirkungsorten verbunden, wie etwa der Erzengel Michael, dessen Synaxis sechsmal gefeiert wird; oder die Feier der Synaxis der an Hunger, Durst oder Kälte Gestorbenen (Dec. 29,2).

Gleichwohl wurden im Rahmen der Synaxeis über das Jahr verteilt wenigstens 228 Ort- oder Landschaften zeichenhaft besucht oder mit den Heiligen zusammen buchstäblich »begangen«. Dabei fällt auf, dass nebst Konstantinopel vor allem Rom, dann aber Jerusalem, Antiochia, Nicomedia, Amasia, Alexandria, Ephesus, Caesarea, Nicaea und Tarsus die Orte sind, die am häufigsten genannt werden.

69 So schon Kazhdan, *Synaxarium* 495.

70 C. Rapp (*Antiquarians* 31) wies auf die zeitliche Dimension der Aussage des Evaristos hin, er wolle τὰ τῶ χρόνω καὶ τῶ τόπῳ διεστηκότα καθορᾶν ὡς παρόντα (SEC XIV). Auf ein analoges Phänomen machte J.-L. Lemaître für das Martyrologium des Usuard aufmerksamer: Die Hörer und Leser des Martyrologs erhielten demnach einen »véritable cours de topographie«. Lemaître, *Présance* 102-117, bes. 108.



Abb. 1 Übersicht über die im Synaxar von Konstantinopel genannten Orte in den Grenzen des Byzantinischen Reiches um das Jahr 1000. – (Entwurf S. Albrecht unter Mitarbeit von A. Kladova und K. Sokolov; Graphik M. Ober, RGZM).

to a pilgrimage in intention and effect«⁷¹. Eine solche Praxis der »Pilgerfahrt im Geist«, das heißt, dass man »die heiligen Stätten vor allem in Rom und Jerusalem nicht nur *corporaliter*, sondern auch *spiritualiter* besuchte«⁷², war in Lateineuropa weit verbreitet; sie war in ihrer Bedeutung gleichzusetzen mit der »echten« Pilgerfahrt und übertraf sie vielleicht sogar. Doch beschränkt sich diese Form der geistlichen Pilgerfahrt nicht auf das westeuropäische Mittelalter, sondern fand schon in den Wallfahrtspsalmen des Alten Testaments ihren Ursprung (Ps 120-134)⁷³; inwiefern sie freilich auch in Byzanz bekannt war, müsste in diesem Zusammenhang jedoch erst untersucht werden.

Fazit

Zwei Punkte bleiben festzuhalten:

Zum einen war das Synaxar wie auch die übrigen hagiographischen Sammlungen ein Mittel der Kultpropaganda,

das sich aber dadurch besonders auszeichnete, dass es im Auftrag des Kaisers die Fülle der Heiligen des Byzantinischen Reiches verzeichnete⁷⁴. Mittels des Synaxars stellte sich der Kaiser vor und unter den Kult der Heiligen, deren Gesamtheit sein Reich symbolisierten, und er appellierte an die Rezipienten, sie ebenfalls zu verehren, was eine Wallfahrt einschließt. Das Synaxar passte zugleich gut in eine Zeit, in der sich – von den Kaisern aktiviert aber doch auch von persönlicher Frömmigkeit motiviert – in stark zunehmendem Maße Menschen für bis dahin weniger bekannte Heilige interessierten⁷⁵.

Zum anderen wurde mit dem Synaxar die Voraussetzung geschaffen, das Reich zunächst in die Stadt Konstantinopel hinein zu holen und performativ erfahrbar zu machen, dann aber auch außerhalb Konstantinopels in einer geistlichen Pilgerfahrt zu durchreisen und sich dabei mit ihm in seiner Geschichte und räumlichen Ausdehnung vertraut zu machen und in Beziehung zu treten.

71 Rapp, *Holy Texts* 222.

72 Miedema, *Rompilgerführer* 398-463, bes. 461 f.

73 Zenger, *Psalmenbuch* 115. »Der Psalter als ›geistliche‹ Wallfahrt zum Zion«, diese Psalmen seien nachkultisch, sie würden rezitiert und meditiert als geistliche Wallfahrt.

74 Und darüber hinaus nur wenige »ausländische« Heilige erfasste.

75 Cotsonis, *Study* 406 f. 412.

Bibliographie

Quellen

- Beda, *Historia ecclesiastica: Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Hrsg. von B. Colgrave / R. A. B. Mynors (Oxford 1969).
- Laudatio a. Georgio Cyprio (BHG 654): Γεωργίου Κυπρίου ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Εὐθύμιον ἐπίσκοπον Μαδύτων. Hrsg. von B. Antoniadou. *Deltion tēs historikēs kai ethnologikēs hetairias tēs Hellados* 4, 1894, 392-422.
- Menologium Latyšev: *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt: sumptibus Caesariae Academiae Scientiarum e Codice Mosquensi 376 Vlad. 2.* Hrsg. von B. Latyšev (Petropoli 1912).
- Notitiae Sugdaee: Archimandrit Antonin (Hrsg.), *Замѣтки XII-XV вѣка, относящіяся къ Крымскому городу Сугдеѣ (Судаку), приписанныя на греческомъ Синакарѣ*. In: *Zapiski Odes'kogo obščestva istorii* 5 (Odessa 1863) 595-628.
- Rabanus, *Martyrologium: Beati Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi Martyrologium*. PL 110, 1121-1188.
- SEC: *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmundiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*. Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris. Hrsg. von H. Delehaye (Bruxellis 1902).
- Vita Nicet. patric. (BHG 1342b): D. Papachryssanthou, *Un confesseur du second iconoclasse*. La vie du Patrice Nicétas († 836). *TM* 3, 1968, 309-347.
- Vita Petri Argivi (BHG 1504): Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Πέτρου ἐπισκόπου γενομένου Ἄργους. In: *Ο πολιοῦχος του Ἄργους Ἅγιος Πέτρος, ἐπίσκοπος Ἄργους ο θαυματουργός*. Hrsg. von Ch. Papaikononimos (Athēna 1908) 59-74.
- Westerink, Arethas: L. G. Westerink, *Arethae Archiepiscopi Caesariensis scripta minora* 2 (Leipzig 1972).

Literatur

- Aigrain, *L'hagiographie: R. Aigrain, L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire* (Paris 1953).
- Anderson, Office: J. C. Anderson, *A Byzantine Monastic Office*, A.D. 1105 (Washington 2016).
- Arranz, Typicon: Miguel Arranz, *Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*. OCA 185 (Roma 1969).
- Baldovin, Character: J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship in Jerusalem, Rome, and Constantinople from the Fourth to the Tenth Centuries: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (Ann Arbor, Mich 1982).
- Bayer, Spaltung: A. Bayer, *Spaltung der Christenheit: das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054* (Köln, Weimar 2004).
- Behlau, Jacobuskult: D. Behlau, *Spanien und der Jacobuskult: Untersuchungen zur Stiftung einer kulturellen Identität über den Jakobsweg* (Hamburg 2013).
- Brüske, Station: RGG4 7, 2004, 1690 s.v. Station (statio), Stationskirche (G. Brüske).
- Bryer, Dictionary: A. Bryer, *Review of Donald Nicol, A Biographical Dictionary of the Byzantine Empire* (London 1991). *Minerva* 3, 1992, 39.
- Ciggaar, Description: K. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*. *REB* 34, 1976, 211-268.
- Constantinides/Browning, Manuscripts: C. N. Constantinides / R. Browning (Hrsg.), *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570* (Washington, D.C. 1993).
- Cotsonis, Study: J. Cotsonis, *The Contribution of Byzantine Lead Seals to the Study of the Cult of the Saints (Sixth-Twelfth Century)*. *Byzantion* 75, 2005, 383-497.
- Daiber, Bemerkungen: Th. Daiber, *Bemerkungen zu Bestand und Anordnung der Texte im März-Band der »Großen Lesemenäen«*. In: Ch. Voss / H. Warkentin / E. Weiher (Hrsg.), *Abhandlungen zu den Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij*. *Kodikologische, miszellenologische und textologische Untersuchungen* 1 (Freiburg i. Br. 2000) 43-75.
- Delehaye, Cinq leçons: H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. *SubsHag* 21 (Bruxelles 1934).
- Dēmētrakopoulos, Martyres: F. Dēmētrakopoulos, *Οι μάρτυρες Φλώρος και Λαύρος* (Athēna 2015).
- Donnert, Moskau: E. Donnert, *Das alte Moskau: Kultur und Gesellschaft zwischen Großfürstentum und Zarenkrone* (Wien 1976).
- Dubois, Martyrologes: J. Dubois, *Les Martyrologes du Moyen âge latin* (Turnhout 1978).
- Effros, Usuard's Journey: B. Effros, *Usuard's Journey to Spain and Its Influence on the Dissemination of the Cult of the Cordovan Martyrs, Comitatus*. *A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 21, 1990, 21-37.
- Ehrhard, Überlieferung: A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts 1: Die Überlieferung. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 50,1 (Leipzig 1937).
- Esbroeck, Justinian II.: M. van Esbroeck, *Justinian II. im Synaxar und das Konzil »in Trullo«*. *Annuaire Historiae Conciliorum* 27/28, 1995/1996, 103-108.
- Flusin, L'empereur: B. Flusin, *L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints*. In: B. Flusin (Hrsg.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine* (București 2001) 29-54.
- Foss, Pilgrimage: C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*. *DOP* 56, 2002, 129-151.
- Goff, Recherche: J. le Goff, *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et la Légende dorée* (Paris 2014).

- Hagiography database: <https://www.doaks.org/research/byzantine/resources/hagiography-database/hagiointro.pdf> (15.6.2017).
- Halkin, Christ Church: F. Halkin, *Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford*. AnBoll 66, 1948, 59-91.
- Hanke, Versper und Orthros: G. M. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel: eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien* [unpubl. Diss. Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M. 2002].
- Hennig, Kalendar: J. Hennig, *Kalendar und Martyrologium als Literaturformen*. Archiv für Liturgiewissenschaft 7, 1961, 1-44.
- Martyrologium: J. Hennig, *Martyrologium and Kalendarium*. In: F. L. Cross, *Studia Patristica 5. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, 3: Liturgica, monastica et Ascetica, Philosophica. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 80 (Berlin 1962) 69-82.
- Herwaarden, Saint James: J. van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus: Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotions and Pilgrimages in the Netherlands* (Leiden, Boston 2003).
- Hildermeier, Russland: M. Hildermeier, *Geschichte Russlands: Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution* (München 2013).
- Høgel, Symeon Metaphrastes: Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization* (Copenhagen 2002).
- Ignatius von Loyola, Bericht: Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Übers. und erl. von B. Schneider (mit einem kurzen Vorwort von K. Rahner S.J.) (Freiburg 1977).
- Jacob, San Vito: A. Jacob, *Les annales du monastère de San Vito del Pizzo, près de Tarente, d'après les notes marginales du Parisinus gr. 1624*. RSBN n. s. 30, 1993, 123-153.
- Jenkins/Laourdas/Mango, Nine orations: R. J. H. Jenkins / B. Laourdas / C. H. Mango, *Nine orations of Arethas from cod. marc. gr. 524*. BZ 47, 1954, 1-40.
- Kaplan, Saints en pèlerinage: M. Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles)*. DOP 56, 2002, 109-127.
- Katsarelias, Menologion: D. G. Katsarelias, *Menologion of Basil II*. In: H. C. Evans / W. D. Wixom (Hrsg.), *The glory of Byzantium: art and culture of the Middle Byzantine era, A.D. 843-1261* [Ausstellungskat.] (New York 1997) No. 55, 100f.
- Kazhdan, Synaxarium: A. Kazhdan, *Constantinopolitan Synaxarium as a source for social history of Byzantium*. In: R. F. Taft (Hrsg.), *The Christian East: its institutions and its thought; a critical reflection; papers of the International Scholarly Congress for the 75th anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May-5 June 1993*, 484-515. OCA 251 (Roma 1996) 484-515.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche*. *Forschungen zur Volkskunde* 33/35 (Münster 1950).
- Külzer, Peregrinatio graeca: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam* (Frankfurt a. M. u. a. 1994).
- Pilgrimage: A. Kuelzer, *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai*. In: R. Macrides (Hrsg.), *Travel in the Byzantine world: papers from the thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000*. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 10 (Aldershot u. a. 2002) 149-164.
- Lackner, Nachrichten: W. Lackner, *Übersehene Nachrichten zur Kirchenpolitik Hunerichs und Odoakars im Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 21, 1972, 762-764.
- Lemaitre, Présance: J.-L. Lemaitre, *La présence de la Rome antique dans la liturgie monastique et canoniale du IX^e au XIII^e siècle*. In: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella »Respublica Christiana« dei secoli XI-XIII*. *Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio*. Mendola 24-28 Agosto 1998 (Milano 2001) 93-129.
- Lidov, Hierotopy: A. Lidov, *Hierotopy. The creation of sacred spaces as a form of creativity and subject of cultural history*. In: A. Lidov (Hrsg.), *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia* (Moscow 2006) 32-58.
- Lilley, City and Cosmos: K. D. Lilley, *City and Cosmos: The Medieval World in Urban Form* (London 2009).
- Lucchesi, Calendario: G. Lucchesi, *Ancora sull'antico calendario italic*. *Rivista di storia della chiesa in Italia* 32, 1978, 140-152.
- Luzzi, Synaxaria: A. Luzzi, *Synaxaria and the Synaxarion of Constantinople*. In: S. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2: Genres and Contexts* (Farnham 2014) 197-211.
- Majeska, Russian travellers: G. P. Majeska, *Russian travelerstravellers to Constantinople in the 14th and 15th centuries* (Washington, D.C. 1984).
- Malamut, Sur la route: E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins* (Paris 1993).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* (Paris 1985).
- Maron, Ignatius: Maron, Gottfried. *Ignatius von Loyola: Mystik, Theologie, Kirche* (Göttingen 2001).
- Miedema, Rompilgerführer: N. R. Miedema, *Rompilgerführer in Spätmittelalter und Früher Neuzeit: die »Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae« (deutsch/niederländisch); Edition und Kommentar*. *Frühe Neuzeit* 72 (Tübingen 2003).
- Miller, Velikie Minei Chetii: D. B. Miller, *The Velikie Minei Chetii and the Steppennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness*. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 26, 1979, 263-382.
- Nora, Geschichte und Gedächtnis: P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Frankfurt am Main 1998).
- Noret, Le synaxaire Leningrad: J. Noret, *Le synaxaire leningrad gr. 240 sa place dans l'évolution du synaxaire byzantin*. *Antičnaja Drevnost' i Srednija Veka* 10, 1973, 124-131.
- Odorico, Idéologie: P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e siècle: L'empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste*. *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 1, 2001, 199-219.
- Ortenberg, Marie Madeleine: V. Ortenberg, *Le culte des sainte Marie Madeleine dans l'Angleterre anglo-saxonne*. *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge* 104, 1992, 13-35.

- Paschalidis, Mode de relation: S. Paschalidis, Un mode de relation entre Rome et Constantinople: La vénération commune des saints. *Revue des sciences religieuses* 89, 2015, 461-479.
- Pieralli, Famiglia C: L. Pieralli, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae: la famiglia C*. OCP 60, 1994, 399-470.
- Prokopenko, O slavjanskom perevode: L. Prokopenko, О славянском переводе византийского синаксаря. *Izvestija RAN. Serija literatury i jazyka*, 67/6, 2008, 38-45.
- Prolog: L. V. Prokopenko, Пролог и синаксарь. *Russkaja literatura* 2012, 4, 87-100.
- Rapp, Antiquarians: C. Rapp, Byzantine hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries. In: S. Efthymiadis / C. Rapp / D. Tsougarakis (Hrsg.), *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*. BF 21 (Amsterdam 1995) 31-44.
- Holy Texts: C. Rapp, Holy Texts, Holy Men, and Holy Scribes: Aspects of Scriptural Holiness in Late Antiquity. In: W. E. Klingshirn / L. Safran (Hrsg.), *The Early Christian Book* (Washington, D.C. 2007) 194-214.
- Rauer, Usage: Ch. Rauer, Usage of the Old English Martyrology. In: R. H. Bremmer / K. Dekker (Hrsg.), *Foundations of learning* (Paris 2007) 125-146.
- Rösler, Alexius-Legende: M. Rösler, Die Fassungen der Alexius-Legende. *Wiener Beiträge zur englischen Philologie* 21 (Wien 1905).
- Rüpke, Kalender: J. Rüpke, Kalender und Öffentlichkeit: die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom. *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 40 (Berlin, New York 1995).
- Schreiner, Schreiben: P. Schreiner, Schreiben gegen das Vergessen. Formen der Erinnerung in der byzantinischen Schriftkultur. In: R. Lauer (Hrsg.), *Erinnerungskultur in Südosteuropa. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*. N. F. 12 (Berlin, Boston 2011) 59-82.
- Seemann, Wallfahrtsliteratur: K.-D. Seemann, Die Altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. *Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* 24 (München 1976).
- Ševčenko, Illuminators: I. Ševčenko, The Illuminators of the Menologium of Basil II. *DOP* 16, 1962, 248-276.
- Stelladoro, Vaticanus graecus 2095: M. Stelladoro, Il Vaticanus graecus 2095. Un nuovo testimone della famiglia F del Sinassario Constantinopolitano. *AnBoll* 110, 1992, 61-65.
- Taft, Rite: R. F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History* (Collegeville, Minnesota 1992).
- Talbot, Family Cults: A.-M. Talbot, Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike. In: J. O. Rosenqvist (Hrsg.), ΛΕΙΜΩΝ. *Studies Presented to Lennart Ryén on His Sixty-Fifth Birthday*. Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Byzantina Upsaliensia* 6 (Uppsala 1996) 49-70.
- Tolstoj, Ispoved': L. N. Tolstoj, Исповедь; В чем моя вера? (Leningrad 1991).
- Walter, St Demetrios: Ch. Walter, St Demetrios: The Myroblytos of Thessalonika. *Eastern Churches Review* 5, 1973, 157-178.
- Weidemann, Itinerare: M. Weidemann, Itinerare des westlichen Raumes. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Studi di antichità cristiana* 52. *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 20, 1 (Münster 1995) 389-451.
- White, Military Saints: M. White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200* (Cambridge 2013).
- Williams-Krapp, Legendare: Williams-Krapp, Werner. Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters: Studien zu ihrer Überlieferung-, Text- und Wirkungsgeschichte (Tübingen 1986).
- Wortley, Relic-ward: J. Wortley, The Byzantine Component of the Relic-ward of Constantinople. *GRBS* 40, 1999, 353-378.
- Zenger, Psalmenbuch: E. Zenger, *Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs* 107-145. *Biblische Notizen* 82, 1996, 97-116.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Das Synaxar von Konstantinopel als Pilgerführer? – Hypothesen zur Rolle des Synaxars bei der Verehrung von heiligen Orten in Byzanz

Das Synaxar war, ähnlich wie auch die übrigen hagiographischen Sammlungen, ein Mittel der Kultpropaganda. Anders als die Menologien mit ihren deutlich weniger, dafür aber weitaus ausführlicheren Viten betonte es die Fülle der Heiligen des Byzantinischen Reiches. Es diente dadurch zugleich als hagiographisches Nachschlagewerk in einer Zeit, in der sich – von den Kaisern aktiviert, aber doch auch von persönlicher Frömmigkeit motiviert – immer öfter Menschen für bis dahin weniger bekannte Heilige interessierten. Mit

dem Synaxar wurde die Voraussetzung geschaffen, das Reich zunächst in die Stadt Konstantinopel hinein zu holen und performativ erfahrbar zu machen, dann aber auch außerhalb Konstantinopels in einer geistlichen Pilgerfahrt zu durchreisen und sich dabei mit ihm in seiner Geschichte und räumlichen Ausdehnung vertraut zu machen und in Beziehung zu treten.

Mittels des von ihm beauftragten Synaxars stellte sich der Kaiser vor und unter den Kult der Heiligen, deren Gesamtheit sein Reich symbolisierte, und er appellierte an die Rezipienten, sie ebenfalls zu verehren, was eine Wallfahrt einschließt.

The Synaxarion of Constantinople as a Pilgrim Guide? – Hypotheses on the Role of the Synaxarion in the Veneration of Sacred Places in Byzantium

The Synaxarion was, like the other hagiographic collections, a means of cult propaganda. Unlike the *menologia*, with their far fewer, but much more extensive *vitae*, it emphasised the abundance of the Byzantine Empire's saints. At the same time, it served as a hagiographic reference work at a time when – activated by the emperors but also motivated by personal piety – more and more people were becoming interested in hitherto lesser-known saints. With the Synaxarion, the prerequisites were created first for virtually bringing the empire into the city of Constantinople and making it performatively tangible, but then also for travelling through it beyond Constantinople on a spiritual pilgrimage, thereby entering into a relationship with the empire by becoming acquainted with its history and spatial extent.

By means of the Synaxarion he commissioned, the emperor positioned himself at the vanguard of the cult of the saints; at the same time, he placed himself under their protection, who as a whole symbolised his empire and appealed to the recipients to worship them as well, which included a pilgrimage.

Le synaxaire de Constantinople: un guide du pèlerin? Hypothèses sur le rôle du synaxaire dans la vénération de lieux saints à Byzance

A l'instar d'autres collections hagiographiques, le synaxaire était un outil de propagande culturelle. Et contrairement aux ménologes qui regroupent des *vitae* bien moins nombreuses, mais plus détaillées, il met en évidence la profusion de saints dans l'Empire byzantin. Il servait également d'ouvrage de référence hagiographique à une époque où de plus en plus de gens – certes poussés par les empereurs, mais aussi motivés par leur piété personnelle – s'intéressaient à des saints encore peu connus. Le synaxaire donnait la possibilité de transférer l'Empire en ville de Constantinople et de le découvrir de façon performative, puis d'entamer un pèlerinage spirituel à travers l'Empire et, ce faisant, se familiariser avec son histoire et son étendue, et d'établir une relation avec lui.

En commandant ce synaxaire, l'empereur plaçait sous sa protection le culte des saints auquel il adhérait et dont l'ensemble symbolisait son empire, enjoignant en même temps les destinataires à les vénérer de leur côté, ce qui impliquait un pèlerinage.

Pilger unterwegs

The Pilgrims on their Way

Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā

Mit zu den wichtigsten Einrichtungen eines jeden Pilgerzentrums gleich welcher Religionszugehörigkeit gehört die Bereitstellung entsprechender Unterkunftsmöglichkeiten für die Pilger während ihres Aufenthalts im Pilgerzentrum. Nur solche Zentren, in denen man mit einer enormen Besucherzahl zu rechnen hatte, wie z. B. Bubastis (Unterägypten), wo seit dem Alten Reich die Löwengöttin Bastet verehrt wurde und man an ihrem Fest nach Herodot 2, 60, 3¹ – wenn man ihm Glauben schenkt – mit ca. 700 000 Besuchern zu rechnen hatte, scheinen davon ausgenommen gewesen zu sein. Doch auch bei kleineren Heiligtümern scheint man sich um diese Frage gelegentlich nur wenig gekümmert zu haben. Man konnte tagsüber im Tempel schlafen, doch wurde man die Nacht über rausgeschickt. In dem Asklepeion am Südhang der Akropolis von Athen gab es wenigstens einen gemeinsamen Schlafsaal². Mehrere kleine Kammern fanden sich in dem wohl der Göttin Isis geweihten, sog. Sanatorium im Bezirk des Hathortempels von Dandara³, dem antiken Tentyra.

Wie den diesbezüglichen baulichen Anlagen in Abū Mīnā zu entnehmen ist, rechnete man dort mit mehreren unterschiedlichen Arten von Besuchern. Vor allem zwei Kategorien von Pilgern waren am häufigsten vertreten:

1. Pilger, die kamen, um (wie auch in anderen Zentren) an den kirchlichen Feierlichkeiten zu Ehren des am Ort verehrten Heiligen teilzunehmen. Im Fall von Abū Mīnā galt dieses Fest natürlich dem nach dem archäologischen Befund in der Krypta unter dem Sanktuarium der Gruftkirche bestatteten hl. Menas (Festtag am 11. November, bzw. in der anti-chalkedonischen koptischen Kirche, die sich noch nach dem etwas langsamer laufenden Julianischen Kalender richtet, am 24. November). In Frage kamen vor allem die an dem jeweiligen Jahrestag, zumeist dem Tag des Martyriums des betreffenden Heiligen, der als *dies natalis* (Eintritt in das neue Leben) angesehen wurde, mit besonderem Aufwand gefeierten Gottesdienste. Auch der Wunsch, den verehrten Heiligen oder wenigstens dessen am Ort vorhandenen Reliquien ihre Verehrung zu bezeugen, mag eine Rolle gespielt haben. Wie ferner aus der ungewöhnlichen Größe des Taufbeckens im Baptisterium von Abū Mīnā zu erschließen ist⁴, wünschten auch viele Gläubige,

am Ort, in der Nähe der Grabstätte dieses berühmten Heiligen getauft zu werden – vergleichbar der heutigen Neigung vieler Palästinapilger, sich im Jordan, unter Umständen auch nach der Taufe in der Heimat noch ein zweites Mal taufen zu lassen. Sie benötigten nur eine einfache Unterkunft, die nach deren Abreise am Ende des Festes wieder frei wurde. Die notwendige Verpflegung organisierte jeder Besucher selbst.

2. Pilger, die mit irgendwelchen körperlichen Gebrechen behaftet waren und sich am Ort durch einen Heilschlaf, sog. Inkubation, Befreiung von ihren Leiden erhofften und von denen daher viele gewöhnlich länger am Ort verweilten oder vielleicht auch schon vor dem Beginn des Festes das Pilgerzentrum aufsuchten. Ihnen waren in manchen Zentren zur Unterkunft wie auch zur Durchführung der Inkubationspraktiken kleine, weitgehend einheitlich bemessene Räume, sog. *enkoi-meteria*, wie derartige Räume bei den paganen Heilungszentren genannt wurden, zugewiesen worden⁵. Es handelt sich bei diesen Räumen nicht um Einzelzimmer, sondern sie waren groß genug, dass man auch zu mehreren darin Unterkunft finden konnte. Sie erfüllten damit zweierlei Funktionen, zum einen die der reinen Unterkunft und zum anderen die des Aufenthaltsraumes für den Heilschlaf. Sie waren daher bis zur Erfüllung des ersehnten Heilungswunsches gelegentlich über Jahre hinweg besetzt. Wohl nur selten wird man in der Herberge gewohnt und des Nachts zum Inkubieren einen entsprechenden Raum des eigentlichen Sanatoriums aufgesucht haben.

Hinzu kommt dann noch eine dritte, allerdings wohl verhältnismäßig kleine Gruppe von christlichen Besuchern in Abū Mīnā, die sich im Gebiet des Menasheiligtums ein Grundstück erworben hatten und dort eine private Villa errichteten, an die in mehreren Fällen (freilich nicht überall) eine eigene kleine kirchliche Kapelle angeschlossen war. In praktisch allen Fällen, in denen in Abū Mīnā eine derartige Privatkapelle nachgewiesen werden konnte, waren diese Kapellen zugleich mit einer unterirdischen Grabanlage verbunden, wo die Besitzer des jeweiligen Grundstücks und auch deren Familien bestattet zu werden wünschten. In der Grabkammer (*hypogäum*) unter dem Sanktuarium der kleinen, wenige Schritte östlich der Großen Basilika von Abū Mīnā befindlichen Kapelle wur-

1 Nach Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 16.

2 Travlos, *Bildlexikon* 127-128 Abb. 171.

3 Daumas, *Le sanatorium* 35-57 Taf. 1.

4 Grossmann, *Abū Mīnā* 2, 51-55 Abb. 17 und *Faltplan* 2.

5 Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 9-10. Nach Husson, *OIKIA* 134-136, führten sie auch die Bezeichnungen *καταλύματα* oder *καταλύματα*, Ausdrücke, die trotz ihres Vorkommens im NT (Mk 14, 14) nicht in den christlichen Sprachgebrauch übernommen wurden.



Abb. 1 Gesamtplan von Abū Minā.

den acht Bestattungen festgestellt, darunter sechs Kinder in unterschiedlichem Alter. Es war also ein echtes Familiengrab⁶ (Abb. 1). Bei den Besitzern derartiger Anwesen handelte es sich vermutlich um vermögende Alexandriner, die ihre Nie-

derlassung u. a. als eine Art Sommerresidenz betrachteten, wo sie gleichzeitig in der Nähe des Märtyrergabes für sich und ihre Angehörigen, gewissermaßen *ad sanctos* ihre eigene Grabstätte einrichten konnten.

6 Grossmann u. a., Abu Mena 12, 479-483 Abb. 21.

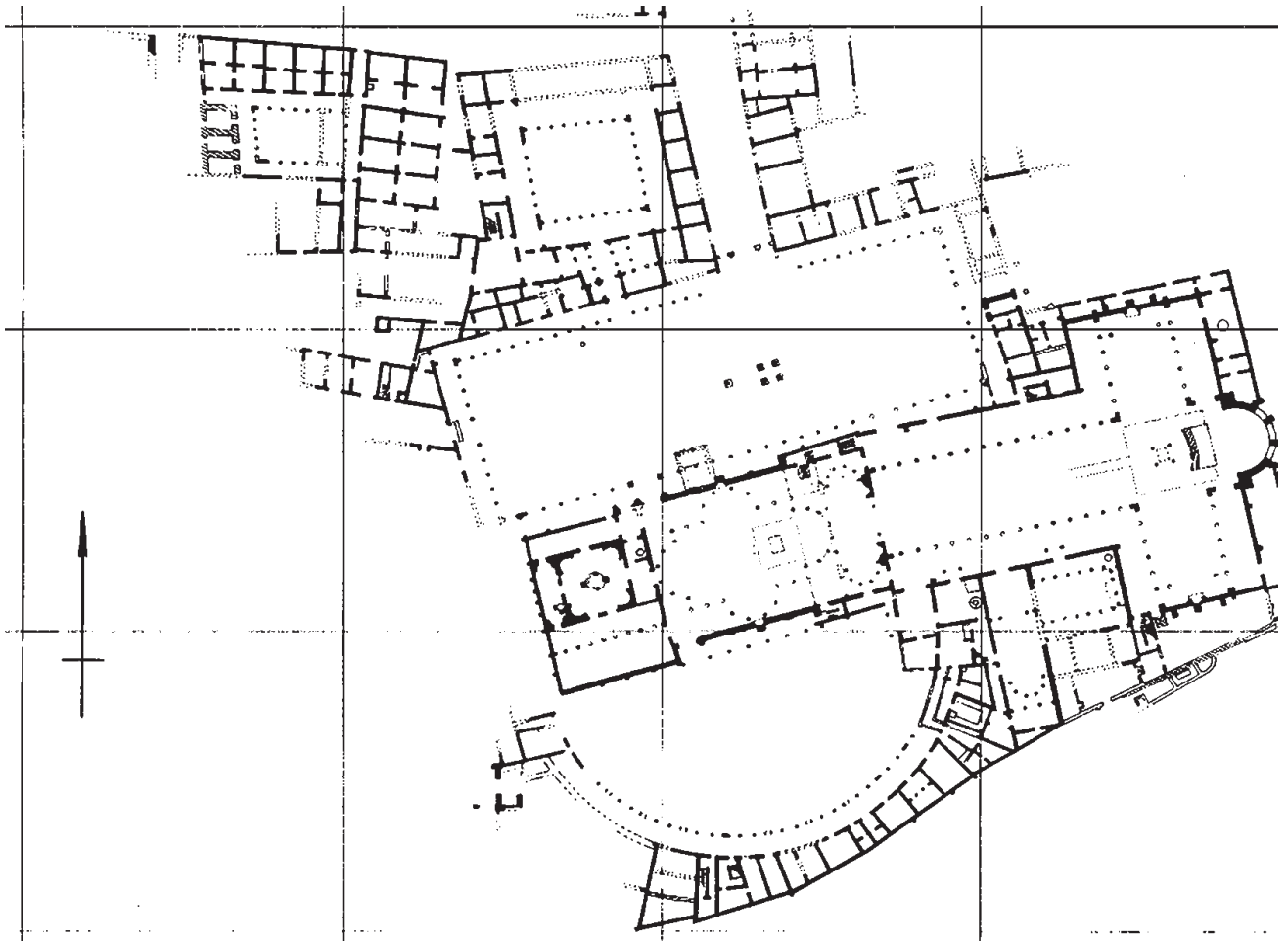


Abb. 2 Xenodochien am Pilgerhof (gegenüber den Kirchen).

Für die Pilger der ersten Kategorie, die aller Wahrscheinlichkeit nach die Mehrzahl der Besucher stellten und vorwiegend an den Festtagen des Hl. Menas nach Abū Mīnā kamen, hatte man zwei unterschiedlich ausgebildete Unterkunftsbauten geschaffen. Eines der vornehmeren Bauten dieser Art, das sog. *xenodochium*, stand unmittelbar am zentralen Pilgerhof der Stadt, dem Haupteingang der Gruftkirche direkt gegenüber. Es war ein mehrgeschossiger Peristylbau (Abb. 2). gewissermaßen eine vereinfachte kleinere Ausführung der großen Gästehäuser in den großen international besuchten Sport- und Wettkampfstätten der Antike wie z. B. dem *leonidaion* von Olympia⁷ und dem *katagogeion* von Epidauros⁸ in Griechenland. Das Gebäude in Abū Mīnā bestand aus einem inneren Peristyl, das auf allen vier Seiten mehrheitlich von kleineren Einzelräumen umgeben war. Der Haupteingang lag auf der dem Pilgerhof zugewendeten Südseite und führte zunächst in eine Gruppe offen einander zugeordneter Nebenräume, die man als Empfangsräume bezeichnen könnte, und wo vielleicht wie in einem heutigen Hotel die

Zimmerverteilung vorgenommen wurde. Die großzügig ausgelegte zweiläufige Treppe für die Räume im Obergeschoß und darüber lag auf der Westseite des Gebäudes. Sie war aus dem Umgang des Peristyls unmittelbar zu betreten. Auf der Nordseite des Gebäudes findet sich schließlich ein in der Nordsüdachse des Gebäudes eingefügter dreischiffiger Saal bisher ungeklärter Bestimmung. Er war von Norden auch unmittelbar von außen zu betreten. Vielleicht handelte es sich hierbei um einen größeren Schlafsaal oder auch um einen Speisesaal, doch ist der Raum bisher nicht bis auf den Boden freigelegt, um genaueres entscheiden zu können. Alle übrigen Räume dienten zur Unterbringung der Pilger, doch waren sicher sämtliche Räume mit mehreren Personen belegt. Später hat man dem Gebäude von außen auf der dem Pilgerhof zugewendeten Seite eine Ladenzeile vorgelegt inklusive einer schattenspendenden, von Säulen getragenen Portikus, wie sie auch an den übrigen Seiten des Pilgerhofes enthalten war. In den genannten Läden dürften vor allem Devotionalien verkauft worden sein. So wurden hier unter

7 Mallwitz, Olympia 246-254 Abb. 202.

8 Das *katagogeion* von Epidauros ist sehr schlecht publiziert. Ein Plan des Gebäudes, allerdings ohne Text, findet sich bei Lafond, Epidauros 1086-1089.

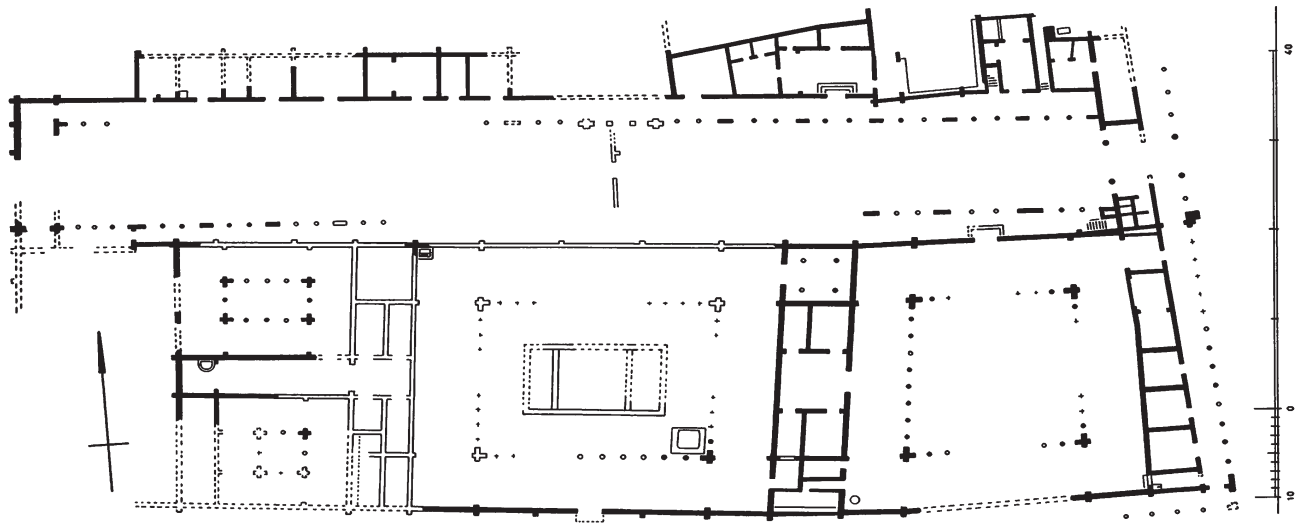


Abb. 3 Herberge für einfache Pilger, die in den breiten Portiken der Peristyle untergebracht waren.

anderem vermutlich die sogenannten Menas-Ampullen zum Verkauf angeboten. Übrigens dienten diese Ampullen nicht zur Aufnahme von angeblich heilkräftigem Wasser. Denn solches Wasser gab es in Abū Mīnā nicht. Alles Wasser in Abū Mīnā war nur in unterirdischen Zisternen gesammeltes Regenwasser, und die Wandungen der Ampullen waren viel zu porös, um Wasser längere Zeit halten zu können. Die Ampullen dienten vermutlich zur Aufnahme von gesegnetem Öl, das einem unter dem Altar der Gruftkirche in den (durch die Gegenwart des Märtyrerleibes gesegneten) Erdboden eingelassenen Alabastergefäß⁹ entnommen wurde und in die Keramikwandungen der Ampullen eingetrocknet wurde.

Zwei weitere Unterkunftsbauten entsprechender Art, aber mit einem etwas einfacheren Grundriss finden sich einerseits unmittelbar westlich des genannten Xenodochiums sowie jenseits einer schmalen, nordsüdlich verlaufenden und offenbar einst überwölbten Nebenstraße. Das an erster Stelle genannte Gebäude besteht aus einer Folge von Doppelräumen, in denen also größere Pilgergruppen unterkommen konnten. Ein Anschluss an einen Hof war nicht vorhanden. Das zweite, weiter entfernt gelegene Gästehaus besaß jedoch wieder ein Peristyl, dem auf der Nordseite offenbar für größere Besuchergruppen bestimmte Doppelräume angeschlossen waren¹⁰.

Ställe für Reittiere wie Esel und Kamele oder auch Wagen konnten bisher nicht identifiziert werden. Sie waren in Abū Mīnā wohl auch nicht erforderlich, da die meisten Besucher per Schiff über den Mareotis-See bis zu einer in den Quellen als Philoxenite bezeichneten Ortschaft anreisten, von wo man dann die restlichen ca. 12 km bis zur Menasstadt entweder zu Fuß oder auf vermutlich gemieteten Reittieren bzw. in einer von der eigenen Dienerschaft getragenen Sänfte zurücklegte.

Es ist gut denkbar, dass die Verwaltung des Pilgerzentrums das Notwendige organisiert hatte. Entsprechende bauliche Anlagen wären am Stadtrand zu erwarten.

Ein dritter, weitaus größerer, jetzt aber eingeschossiger Unterkunftsbau liegt weiter nördlich und war wesentlich einfacher ausgelegt¹¹, vermochte aber eine erheblich größere Anzahl von Pilgern aufzunehmen (Abb. 3). Er bestand aus zwei in ostwestlicher Richtung aufeinander folgenden, aber durch eine mittlere Raumzeile offizielleren Charakters streng voneinander getrennten Peristylen, deren Umgangsportiken von ungewöhnlicher Breite waren. Stattdessen hatten beide Peristyle keine umgebenden Räume, wie sie sonst überall anzutreffen sind. Jedem der beiden Peristyle war darüber hinaus eine größere Gemeinschaftslatrine zugewiesen. Die äußeren Eingänge zu den Peristylen lagen auf verschiedenen Seiten des Gebäudes. Am westlichen Ende des Gebäudes fand sich dieselbe Gruppierung nochmals wieder mit etwas kleineren Räumen.

Es besteht kein Zweifel, dass mit den beiden Peristylen eine Trennung der Geschlechter beabsichtigt war. Das vordere bis an die nordsüdliche Hauptstraße angrenzende Peristyl diente vermutlich zur Unterbringung der Männer, während das zweite etwas größere Peristyl für die Frauen und kleinen Kinder bestimmt war. Letzteres erklärt auch die nur eingeschossige Bauweise und die streng voneinander getrennte Lage der Eingangstüren. Es sollte jeder Kontakt zwischen den Gästen der beiden Peristyle vermieden werden.

Die Pilger wurden damit nicht in Einzelräumen, sondern in den äußerst breiten Portiken der Peristyle untergebracht, was eine erheblich dichtere Unterbringung erlaubte und wo die Pilger wenigstens vor Regen, Sonne und Wind geschützt

9 Grossmann, Abū Mīnā 1, 65-67 Abb. 13 sowie 69-70 Abb. 14.
10 Grossmann u. a., Abu Mena 7, 59-61 Abb. 2.

11 Grossmann u. a., Abū Mīnā Rep. 1996, 43-56 Abb. 1. – sowie zuletzt Grossmann, Christliche Architektur 234-235 Abb. 24.

waren. Eine ähnliche Unterkunft wurde übrigens auch den Kranken in den seitlichen Portiken des Atriums des Heilungszentrums der Cosmas und Damian in Konstantinopel geboten, wo man sich durch Vorhänge kleine private Abteilungen einrichten konnte¹², was aber in Abū Mīnā offenbar nicht möglich war, da sich keinerlei Spuren gefunden haben¹³. Andere Beispiele sind mir bisher nicht bekannt geworden.

Für die Wasserversorgung diente wie bei jedem Gebäude in Abū Mīnā eine unterirdische, mit Regenwasser gespeiste Zisterne, deren schachtartige Öffnung in der Südwestecke des vorderen Peristyls der Männer untergebracht war. Von dort aus wurde auch das zweite Peristyl durch eine vermutlich unter dem Fußboden geführte Wasserleitung mit Wasser versorgt. Außerdem befand sich in diesem zweiten weiter westlich gelegenen Peristyl ein großer obertägiger Wasserbehälter, der vermutlich aus derselben Zisterne mit Wasser gefüllt wurde.

Bemerkenswert ist darüber hinaus, wie man den Hof dieses zweiten Peristyls nach Art eines Gartens gestaltet hatte und wahrscheinlich gilt dasselbe auch für den Hof des vorderen Peristyls. Bei der Freilegung fanden sich im Boden, dicht unter der antiken Oberfläche mehrere aus gebrannten Tonrohren hergestellte Rinnen, die mit seitlichen Öffnungen versehen waren und offenbar zur Bewässerung der auf beiden Seiten angrenzenden Bodenflächen bestimmt waren.

Die etwas kleineren, aber auf ähnliche Weise einander zugeordneten Räume am westlichen Ende des Peristylbaus scheinen für eine Art Winterbetrieb bestimmt gewesen zu sein, wenn mit einer geringeren Zahl von Pilgern zu rechnen war. Auch die betreffenden Peristylhöfe waren kleiner und scheinen im Hinblick auf die vorliegenden Breitenmaße sogar überdacht gewesen zu sein.

Ganz deutlich zeichnet sich ab, dass dieser dritte Unterkunftsraum für einfachere Pilger gedacht war, die sich eine Unterkunft in einem der Xenodochien nicht leisten konnten, denen man aber als Unterkunft die breiten Portiken zumuten konnte, wo sie – wie bereits gesagt – wenigstens vor Sonne, Regen und Wind geschützt waren.

Eine ähnliche Unterkunft für sozial schwächere Pilger wurde in dem mittelalterlichen sog. Simeonskloster, dem Deir Anba Hadra bei Aswan beobachtet, wo man den Besuchern eine um knapp einen Meter erhöhte und mit unregelmäßigen Steinplatten gepflasterte Rampe (arab. *mastaba*) als Lagerstätte zugewiesen hatte¹⁴. Sie war am südlichen Ende über drei Stufen zu betreten. Vermutlich galt diese Erhöhung als Maßnahme, um Schlangen und Skorpione fernzuhalten.

Die Pilger der zweiten Kategorie, die wegen irgendwelcher körperlicher Gebrechen nach Abū Mīnā reisten und sich dort

Heilung erhofften, blieben gewöhnlich länger am Ort und kamen auch nicht nur zur Teilnahme an den Festlichkeiten in der Kirche. Sie werden jedoch sicherlich, sofern sie körperlich dazu in der Lage waren, ebenfalls an diesen Feierlichkeiten partizipiert haben. Einige dieser Kranken dürften vielleicht für Jahre am Ort geblieben sein und auf Heilung gewartet haben, oder bei Nichterfüllung des Heilungswunsches wohl erst nach langer Wartezeit enttäuscht aufgegeben und nach Hause zurückgekehrt sein.

Das Gebäude, in dem die auf Heilung hoffenden Kranken untergebracht waren, lag auf der von dem Treiben des Pilgerzentrums abgewendeten und damit sicherlich ruhigeren Südseite der Kirche¹⁵. Es bestand aus einer um einen halbkreisförmigen Hof geführten Raumfolge, der auf der der Kirche zugewendeten Seite konzentrisch eine ebenfalls im Halbkreis geführte, und von Säulen sowie in regelmäßigen Intervallen dazwischen gestellten oblongen Pfeilern getragenen Portikus vorgelegt war (**Abb. 4**). Die dieser halbkreisförmigen Führung zugrunde liegende bauliche Idee bestand allem Anschein nach in der Absicht, den Kranken die Vorstellung zu suggerieren, dass alle Räume ungefähr gleich weit von dem in der Krypta der Kirche befindlichen Grab des hl. Menas, von dem die Kranken die Heilung ihrer Leiden erwarteten, entfernt waren. Die Räume selbst waren von unterschiedlicher Größe, aber sicherlich war keiner davon als Einbettzimmer gedacht. Sie dienten zweierlei Funktionen: einmal zur Unterkunft der auf Heilung wartenden Kranken sowie gleichzeitig auch für die Durchführung des Heilschlafs (*incubatio*, *ἐγκοίμησις*). Sie wurden daher nur von den Kranken aufgesucht. Im südwestlichen Abschnitt gab es neben der Treppe auch einen dreischiffigen Raum (**Abb. 4**), der vermutlich für eine dichtere Belegung der Kranken bestimmt war. Die Dreischiffigkeit war kein Ordnungsmoment, sondern erfolgte durch die notwendige Aufrichtung von Stützen, um die Dachlast zu tragen. Unklar ist die Bestimmung von vier etwa in der Mitte gelegenen Kleinräumen, die zu einer in sich geschlossenen Gruppe zusammengefasst waren. Im Einzelnen handelt es sich um Doppelräume. Der jeweils hintere Raum war nur durch den vorderen Raum zu betreten. Waren diese Räume für Kranke bestimmt, die einer besonderen Fürsorge bedurften? Vergleichbar etwa der Intensivstation eines Krankenhauses aus heutiger Zeit? Bisher konnte keine Antwort auf diese Frage gefunden werden.

Wie darüber hinaus aus einer etwa in der Mitte gelegenen einläufigen Treppe hervorgeht, war dieses Gebäude mindestens zweigeschossig, woraus dann wieder auf eine Geschlechtertrennung zu schließen ist. Zwei Latrinen unterschiedlicher Größe und Grundrissgestalt befanden sich nebeneinander am östlichen Ende. Die größere von ihnen war

12 Caseau, Ordinary objects 639.

13 Immerhin wurden auch in den Böden der Schlafsäle für die Mönche des Scheuneklosters bei Suhag einigermaßen regelmäßig angeordnete Befestigungslöcher für aufrecht stehende Holzpfosten gefunden, die durch obere Verbindungsstangen miteinander verbunden waren und vermutlich ebenfalls zur

Aufhängung von Vorhängen dienten, um kleinere Einzelbereiche zu schaffen. Siehe Grossmann u. a., Second Report 172-175 Abb. 5.

14 Monneret de Villard, Il monastero 28 Abb. 39, 9.

15 Grossmann/Hölzle, Grabungen 401-405 Abb. 11. – Grossmann, Christliche Architektur 235-241.

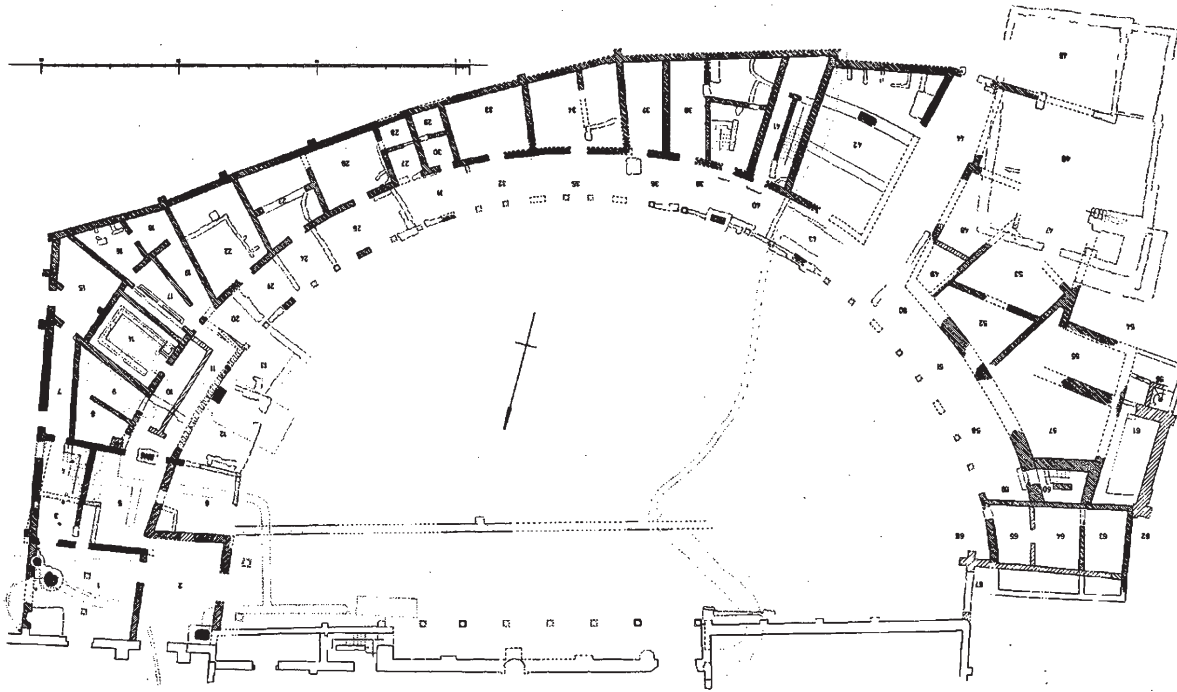


Abb. 4 Hemizyklum (Inkubationsräume) südlich der Gruftkirche.

vermutlich für die Frauen bestimmt. Vor ihrer Tür hatte man später eine mannshohe Schamwand errichtet. In unmittelbarem Anschluss an die Latrinen folgten mehrere Waschräume.

Die von den Kranken erwartete bzw. erhoffte Heilung ihrer Gebrechen erfolgte jeweils auf dem Wege der Inkubation, dem sog. Heilschlaf, wie sie bereits in heidnischer Zeit in den dem griechischen Halbgott Asklepios geweihten Heilungszentren praktiziert wurde. Gleichwertige ägyptische Heilgötter waren Imhotep, der Sagen umwobene Erbauer der Stufenpyramide des Djoser (3. Dyn.), und die Göttin Isis, die auch als Bringerin der Zivilisation und Erfinderin vieler Heilmittel verehrt wurde¹⁶. Die Kranken legten sich an einer geeigneten, bzw. ihnen zugewiesenen Stelle zum Schlaf nieder und erwarteten im Traum den Besuch des Heilgottes oder des christlichen Heiligen, der entweder eine Heilung sofort veranlasste oder Anweisungen gab, bei deren Anwendung eine Heilung herbeigeführt werden konnte. Es ist dasselbe Verfahren, das schon in heidnischer Zeit praktiziert wurde, nur dass die Heilungen nicht mehr von bestimmten Heilgöttern wie Asklepios, in Ägypten vor allem Isis oder Serapis, sondern von christlichen Heiligen bewirkt wurden.

Einige heidnische Heilungszentren wie denen von Epidaurus, der Insel Kos und Pergamon zählten zu ihrem Personal auch einige wissenschaftlich ausgebildete Ärzte, die die Kranken betreuten und bei der Deutung der häufig verschlüsselt mitgeteilten Empfehlungen der Götter halfen, bzw. bei allzu unsinnig erscheinenden Empfehlungen gelegentlich auch von

deren Ausführung abrietten¹⁷. Ob es auch in den christlichen Heilungszentren derartige Ärzte gab, ist nicht bekannt und scheint wohl auch als unnötig empfunden worden zu sein, zumal man damals mit dem Aufkommen des Heiligenkults am Ende des 4. Jahrhunderts den christlichen Märtyrern mehr Vertrauen entgegenbrachte als den in heidnischer Wissenschaft erzogenen Ärzten¹⁸.

Kommen wir zur dritten Kategorie von Besuchern der Menasstadt. Die vielen inzwischen mehrheitlich als Wohnhäuser identifizierten Gebäude in der Menasstadt sind nur zu geringem Teil permanent das Jahr über bewohnt gewesen. Bei der Mehrzahl von ihnen dürfte es sich um Landhäuser vermögender Alexandriner gehandelt haben, die in der heißen Jahreszeit gerne ihre Wohnungen in Alexandria verließen, um ihre Besitzungen am damaligen Wüstenrand mit reiner trockener Luft aufzusuchen.

Bei mehreren dieser Landhäuser haben wir kleine, aber von ihrer Ausstattung her voll liturgiefähige Kapellen gefunden, die fast sämtlich mit unterirdischen Grabkammern in Verbindungen standen, so dass diese Kapellen neben ihrer gottesdienstlichen Bestimmung auch die Funktion von Mausoleen, Grabkapellen oder ähnlichem erfüllten. Die Grabkammern standen selbstverständlich nur den Besitzern des Anwesens und dessen Familienangehörigen offen. Bestattungen in fremden Gräbern waren verboten¹⁹. Darüber hinaus kam den Grabeignern die Vorstellung zugute, dass von den Heiligen

16 Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis 73. – Witt, Isis 189.

17 Beispiele nennt vor allem Aelius Aristidis in seinen »Heiligen Berichten«. Siehe Schröder, Aelius.

18 Vorher waren derartige Vorbehalte nicht derart verbreitet. Siehe Ferngren/Amundsen, Medicine and Christianity 2963-2966.

19 Volp, Tod und Ritual 87.

Fürsprache beim jüngsten Gericht eingelegt werden konnte, sofern man sie darum bat, eine Hoffnung, die ganz allgemein durch eine Grabstätte in der Nähe geeigneter Heiligengräber noch verstärkt werden konnte und die damit verbundenen Erfolgsaussichten verbesserte. Zwar wurde diese Vorstellung von der Kirche nicht unterstützt, doch ließ sich das Volk dadurch nicht beirren. Nach dem Kirchenvater Augustinus (gest. 430) gibt es keine theologische Rechtfertigung für eine derartige Auffassung. Er sagt etwas gekürzt: »[...] nicht nützt der Seele der Verstorbenen der Platz, wo der Leichnam ruht, sondern der durch den Ort immer wieder angefachte Gebetseifer der Lebenden, die ihn dem Schutz der Märtyrer empfehlen«²⁰.

Ein charakteristisches Beispiel für eine derartige multifunktionale Nutzung ist die etwa 100 Meter östlich des Westtores von Abū Mīnā gelegene Villa, in der eine mehrgeschossige, turmartige Residenz mit einer offensichtlich von Eseln betriebenen Mühle, Vorratsräumen, einer Küche, Latrine und einer Grabkapelle mit einem eigenen Baptisterium, das sogar einmal vergrößert worden war, zu einem Gebäudekomplex zusammengefügt war, der sich um einen ungefähr rechteckigen Hof gruppierte²¹ (Abb. 5). Es handelt sich also um eine gut ausgestattete Wohneinheit, die zwar nicht permanent, aber offensichtlich doch regelmäßig für jeweils einen längeren Zeitraum bewohnt wurde. Ihre Besitzer vermochten hier ihre tägliche Beschäftigung mit dem Gedenken an ihre Toten und dem Besuch der Gottesdienste in der Kirche zu verbinden. Den Eingangsraum zierte eine in den Wandputz gekratzte Inschrift und ein Graffito mit der Darstellung der Stillung des Sturmes (Mt 8, 23-27)²². Andere Komplexe dieser Art sind einfacher gestaltet. Immerhin ist ein bereits genanntes Anwesen dieser Art im Nordosten der Großen Basilika mit einer eigenen Weinproduktionsstätte verbunden, deren Gewinne sicherlich zur Bestreitung der Unterhaltskosten diente²³. Die Grabkammer unter dem Sanktuarium der dazugehörigen Kapelle war ein einfacher tonnengewölbter Raum²⁴, der von Norden über einen Schacht von mäßiger Tiefe zu betreten war. Der Raum wies acht Bestattungen auf, zwei Erwachsene und sechs Kinder unterschiedlichen Alters. Als Dekor war auf dem Verputz der Wände der Grabkammer ein einfacher Hausteinverband gemalt. Sonst war die Grabkammer aus ungebrannten Lehmziegeln erbaut. Bei der Freilegung war die Öffnung der Grabkammer noch original durch eine große, fest vermörtelte Steinplatte verschlossen. Die verbliebenen Mörtelreste von früheren Öffnungen an der Kammertür ließen erkennen, dass die Kammer in der vorangegangenen Zeit siebenmal geöffnet und wieder verschlossen worden war. Alle Toten waren also nacheinander eingebracht worden.

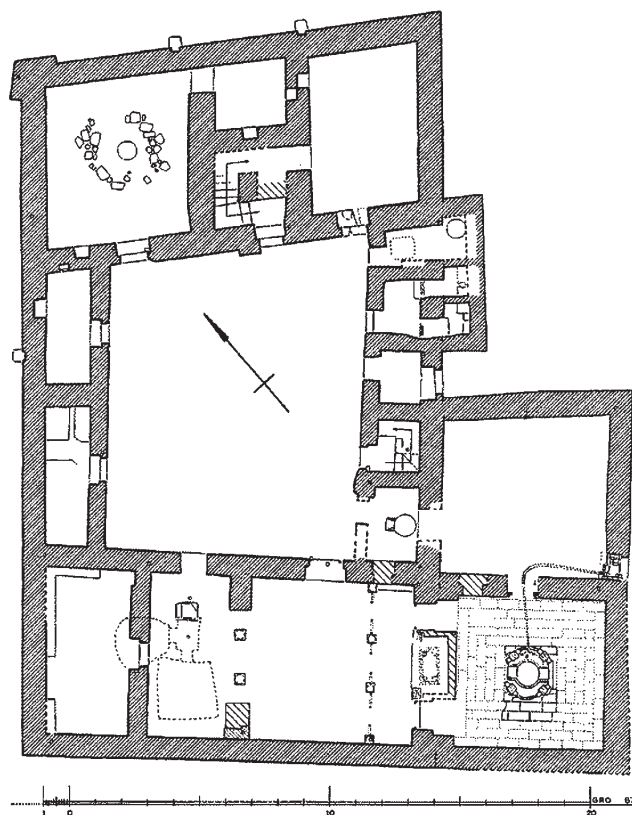


Abb. 5 Villa in Abū Mīnā mit einer Grabkapelle und Baptisterium.

Ein derart großes Wallfahrtszentrum mit einem regelmäßigen Besucheraufkommen von sicherlich mehreren tausend Pilgern pro Jahr brauchte genügend Personal, um alle notwendigen Arbeiten auszuführen, allerlei Hilfestellungen zu leisten, einzelne Pilger zu betreuen und um ganz allgemein für Ordnung zu sorgen. Ob es sich dabei um organisierte Gruppen der *parabalani* oder der *spoudaioi* bzw. *philoponoï*²⁵ handelte, die für derartige Aufgaben vorbereitet waren, wissen wir nicht. Jedenfalls sind sie als Einsatzort in der Menasstadt nicht überliefert, und sind auch sonst nur aus den großen Städten in Ägypten wie Alexandria und Oxyrhynchos bekannt. Auch dass die in der Nachbarschaft befindlichen Klöster ihre Novizen für derartige Arbeiten in der Menasstadt abgeordnet hätten, ist mehr als unwahrscheinlich. Wir möchten vielmehr annehmen, dass diese Gehilfen sich mehrheitlich aus den erfolgreich geheilten ehemaligen Kranken rekrutierten. Es handelt sich bei diesen Leuten also nicht um Gäste oder einfache Besucher der Menasstadt, sondern eher um Angehörige des Pilgerzentrums, für die ebenfalls Unterkunftsmöglichkeiten bereitgestellt werden mussten.

20 Nach Aug. cur. mor. 18, 22 »[...] nützt der Seele der Verstorbenen nicht der Platz, wo der Leichnam ruht, sondern der durch den Ort immer wieder angefachte Gebetseifer der Lebenden, die ihn dem Schutz der Märtyrer empfehlen«, zitiert nach Deichmann, Gesammelte Studien 168. Siehe auch die Übersetzung von Schlachter, Sorge 38: »Den Verstorbenen, um die wir uns sorgen, nützt nur das, was wir nach heiligem Brauch durch das Opfer am Altar und durch die Opfer unserer Gebete und Almosen für sie erleben«.

21 Abdel-Aziz Negm, Recent discoveries 129-135 Abb. 1. – Grossmann, Christliche Architektur 369-370 Abb. 26.

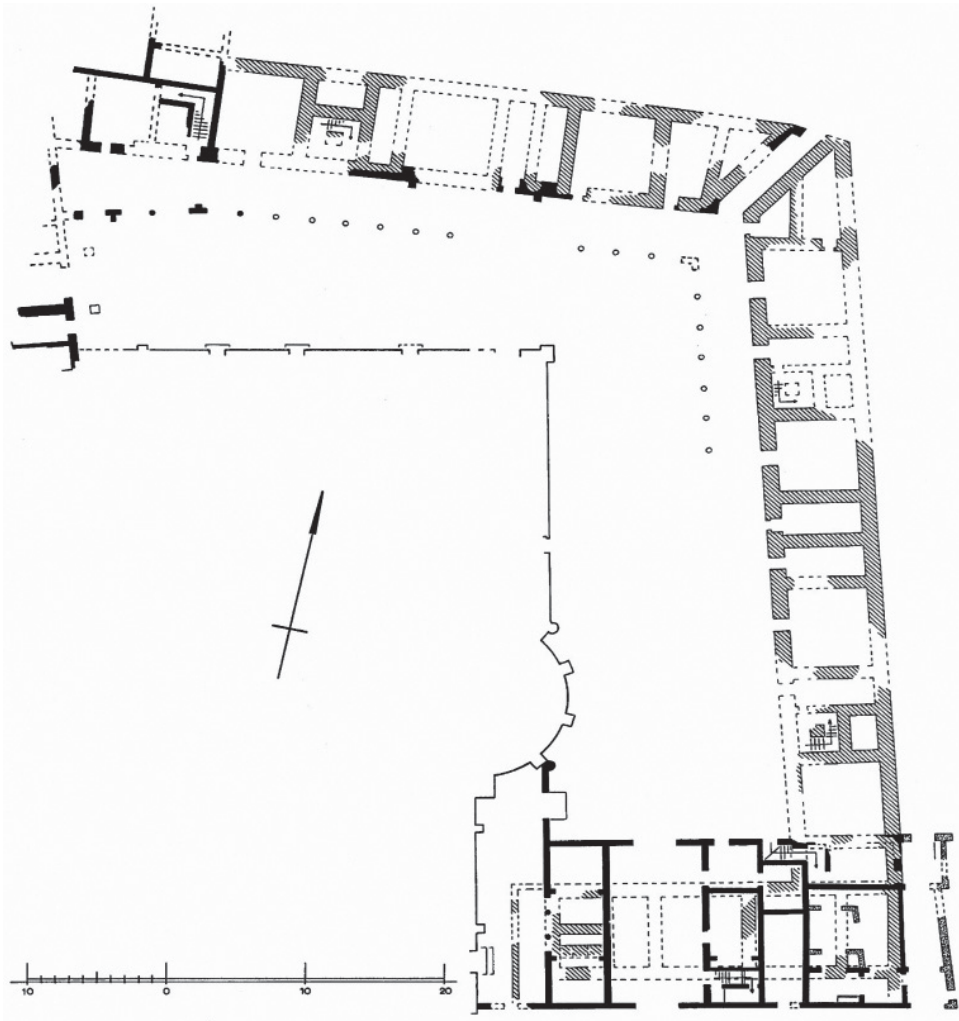
22 Römer, Graffiti 137-146 Taf. 29-31.

23 Grossmann u. a., Abu Mena 12, 479-483 Abb. 20-25.

24 Grossmann u. a., Abu Mena 482-483 Abb. 24-25.

25 Vgl. dazu weiterführend Wipszycka, Les confréries (erneut abgedruckt in Wipszycka, Études sur le christianisme).

Abb. 6 Lehmziegelbau östlich der Großen Basilika, mutmaßliche Unterkunft des Personals.



Ich möchte diese in dem großen U-förmig ausgebildeten, mehrgeschossigen Lehmziegelbau nördlich und östlich des Querhauses der Großen Basilika erkennen²⁶. Der Bau setzt sich aus mehreren weitgehend einheitlich bemessenen Räumen zusammen, die jeweils Anschluss an ein Treppenhaus hatten und gleichzeitig mit einer winzigen Nebenkammer ausgestattet waren, die man am besten als »Kabuff« bezeichnet und vermutlich als Stauraum für Decken und wärmere Winterkleidung nutzte (**Abb. 6**). In ihrer Zusammensetzung ähneln diese Räume damit den Unterkunftsräumen in den Eremitagen der Kellia²⁷. Hier kann nun tatsächlich davon ausgegangen werden, dass die einzelnen Räume jeweils nur von einer Person bewohnt wurden. Der südliche

Flügel des Gebäudes ist einmal verändert worden und durch einen Hausteinbau mit schmalere Wänden ersetzt worden. Unter dem Fußboden fanden sich noch die Fundamente des Vorgängerbaus. Sie ließen eine ähnliche Raumaufteilung wie an den übrigen Seiten erkennen.

Der Neubau weist mehrere nicht miteinander verbundene Ein- bis Zweiraumgruppen auf, die jeweils unabhängig voneinander zugänglich waren und – wenn im Obergeschoss gelegen – vielfach auch nur über eine jeweils eigene Treppe zu betreten waren. Es erscheint nicht ausgeschlossen, dass die im Pilgerzentrum angestellten Kleriker und das Hilfspersonal hier ihre Unterkunft hatten, wenn sie nicht eine freie Wohnung in der Stadt besaßen.

26 Grossmann/Hölzle, Grabungen 407-409 Abb. 15.

27 Grossmann, Unterkunftsbauten 122-124 und 132-133 Abb. 3-6 sowie 10.

Literatur

- Abdel-Aziz Negm, Recent discoveries: M. Abdel-Aziz Negm, Recent discoveries at Abū Mīnā. *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 32, 1993, 129-137.
- Caseau, Ordinary Objects: Béatrice Caseau, Ordinary objects in Christian Healing Sanctuaries. In: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys (Hrsg.), *Objects in context, objects in use. Material spatiality in late antiquity. Late antique archaeology* 5 (Leiden, Boston 2007) 626-654.
- Daumas, Le sanatorium: F. Daumas, Le sanatorium de Dendara. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 56, 1957, 35-57.
- Deichmann, Gesammelte Studien: F. W. Deichmann, Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. *Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte* (Wiesbaden 1982).
- Ferngren/Amundsen, Medicine and Christianity: G. B. Ferngren / D. W. Amundsen, Medicine and Christianity in the Roman Empire: Compatibilities and Tensions. In: W. Haase / H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* R. 2, 37, 3 (Berlin, New York 1996) 2957-2980.
- Grossmann, Abū Mīnā 1: P. Grossmann, Abū Mīnā 1. Die Gruftkirche und die Gruft. *Archäologische Veröffentlichungen* 44 (Mainz 1989).
- Abū Mīnā 2: P. Grossmann, Abū Mīnā 2. Das Baptisterium. *Archäologische Veröffentlichungen* 54 (Mainz 2003).
- Christliche Architektur: P. Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten. Handbuch der Orientalistik* 1, 62 (Leiden, Boston u. a. 2002).
- Unterkunftsbauten: P. Grossmann, Zu den Unterkunftsbauten der Mönche in den Kellia. *JbAC* 56/57, 2013/2014 (Münster 2016) 118-160.
- Grossmann/Hölzle, Grabungen: P. Grossmann / W. Hölzle, Grabungen im Hemizyklum. In: P. Grossmann u. a. (Hrsg.), 13. Vorl. Bericht. *Kampagnen 1987-1989. Archäologischer Anzeiger* 1995, 389-423.
- Grossmann u. a., Abū Mīnā 7: P. Grossmann u. a., Abu Mena 7. Vorl. Bericht. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 26, 1970, 55-82.
- Abu Mena 12: P. Grossmann u. a., Abu Mena 12. Vorl. Bericht. *Kampagnen 1984-1986. Archäologischer Anzeiger* 1991, 457-486.
- Grossmann u. a., Abū Mīnā Rep. 1996: Report on the excavations at Abu Mina in spring 1996. *Actes du symposium des fouilles coptes Le Caire* 7-9 novembre 1996, 43-56.
- Grossmann u. a., Second Report: P. Grossmann u. a., Second Report on the Excavation in the Monastery of Apa Shenute (Dayr Anba Shinuda) at Suhag. *DOP* 63, 2009, 167-219.
- Hiltbrunner, Gastfreundschaft: O. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum* (Darmstadt 2005).
- Husson, OIKIA: G. Husson, OIKIA, Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs (Paris 1983).
- Lafond, Epidaurus: Brill's New Pauly 4 (Leiden, Boston 2004) 1086-1089 s. v. Epidaurus (Y. Lafond).
- Mallwitz, Olympia: A. Mallwitz, *Olympia und seine Bauten* (Darmstadt 1972).
- Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis: R. Merkelbach, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart, Leipzig 1995).
- Monneret de Villard, Il monastero: U. Monneret de Villard, *Il monastero di S. Simeone presso Aswân I* (Milano 1927, nicht mehr erschienen).
- Römer, Graffiti: C. Römer, Graffiti from Abu Mena. *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 53, 2014, 137-146.
- Schlachter, Sorge: G. Schlachter, *Die Sorge für die Toten* (Würzburg 1975).
- Schröder, Aelius: Publius Aelius Aristides, *Heilige Berichte* (Heidelberg 1986).
- Travlos, Bildlexikon: J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971).
- Volp, Tod und Ritual: U. Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike. Supplements to Vigiliae christianae* 65 (Leiden, Boston 2002).
- Wipszycka, Les confréries: E. Wipszycka, Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. In: *Proceedings of the XIIth international congress of Papyrology* (Toronto 1970) 511-525. – Erneut abgedruckt in: E. Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive. Studia Ephemeridis Augustinianum* 52, 1996, 257-278.
- Witt, Isis: R. E. Witt, *Isis in the ancient world* (London 1997).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā

Eines der wichtigsten Elemente von Pilgerzentren überall auf der Welt ist die Fähigkeit, die Pilgern während deren Aufenthalt angemessen unterbringen zu können. In Abū Mīnā rechnete man prinzipiell mit zwei Kategorien von Pilgern: 1. Pilger, die die Reliquien des Heiligen verehren wollten und an den feierlichen Liturgien am Gedenktag des Heiligen teilnehmen wollten, und 2. Pilger, die hofften, durch die Praxis des Heilschlafs von körperlichen Gebrechen geheilt zu werden. Die

Unterkunft für die Kranken war offensichtlich ein halbkreisförmiger Komplex südlich der Grabeskirche des Abū Mīnā, wo alle individuellen Räume in gleichem Abstand von der Krypta, die das Grab des Heiligen enthielt, angelegt waren.

Für die Unterkunft der Pilger, die zu der ersten Kategorie gehörten, wurden unterschiedliche Gebäude errichtet. Die Wohlhabenden wurden in den sogenannten Xenodocheia untergebracht, die auf der Nordseite des großen zentralen Pilgerplatzes lagen. Die Inneneinrichtung des Gebäudes folgte

dem Muster traditioneller Gasthäuser, wie sie aus Olympia und Epidauros in Griechenland bekannt sind. Ärmere Leute wurden in einem einzigartigen Gebäude beherbergt, das aus zwei Peristylen besteht und von sehr breiten Portikus umgeben ist, aber keine besonderen Räume enthielt. Die Besucher rasteten unter den breiten Laubengängen, wo sie zumindest vor Regen, Sonne und Wind geschützt waren.

Pilgrim Accomodation in Abū Mīnā

One of the important fittings of pilgrimage centres worldwide is the establishment for the accommodation of the pilgrims for their stay at the centres. In Abū Mīnā two main categories of pilgrims were expected: 1. pilgrims who wanted to honour the relics of the saint and to join the solemn liturgies at the memorial days of the saint, and 2. those who hoped to get healed from some bodily sicknesses by practising incubation rites. The accommodation for the sick people was apparently the semicircular complex to the south of the sepulchral church of Abū Mīnā where all the individual rooms are equidistant from the crypt which possessed the saint's burial place.

For the accommodation of pilgrims belonging to the first category two different buildings were erected. Well-to-do people were accommodated in the so-called *xenodocheia* situated at the northern side of the large central pilgrimage square. In its interior arrangement the building followed typologically the design of the traditional rest-houses as they are known from Olympia and Epidauros in Greece. The lower-class people were housed in an until now singular building composed of two peristyls with extremely broad surrounding

porticoes but without any special accommodation rooms. The visitors rested instead in the broad porticoes where they were at least protected against rain, sun, and wind.

Gîtes pour pèlerins à Abū Mīnā

Un des éléments importants des centres de pèlerinage à travers le monde est de pouvoir héberger les pèlerins dans un gîte approprié durant leur séjour. On attendait essentiellement deux catégories de pèlerins à Abū Mīnā: 1. ceux qui voulaient honorer les reliques du saint et participer aux liturgies solennelles les jours commémoratifs du saint; 2. ceux qui espéraient être guéri d'une maladie physique en pratiquant des rites d'incubation. Le gîte destiné aux malades correspond apparemment au complexe semi-circulaire situé au sud de l'église funéraire d'Abū Mīnā et dont les chambres individuelles se trouvent toutes à la même distance de la crypte abritant la sépulture du saint.

Deux sortes de bâtiments avaient été érigés pour l'hébergement des pèlerins appartenant à la première catégorie. Les gens aisés étaient hébergés à la dite *xenodocheia* située sur le côté nord de la grande place rectangulaire des pèlerins. L'aménagement intérieur du bâtiment suivait le schéma des auberges traditionnelles telles qu'on les connaît à Olympie et Epidaure en Grèce. Les gens de condition inférieure trouvaient refuge dans un bâtiment unique jusqu'ici, composé de deux péristyles et entouré de portiques très larges, mais sans aucune chambre d'hôte. Les visiteurs se reposaient sous les larges portiques où ils étaient au moins protégés de la pluie, du soleil et du vent.

Die kirchliche Organisation des spätantiken Pilgerwesens

Der Kirchenvater Ambrosius von Mailand (339 bis 4.4.397) fordert in seiner Schrift »Über die Pflichten der Kleriker«: »Gar manchem dient auch die Gastlichkeit zur Empfehlung. Die allgemeine Tugend der Menschenfreundlichkeit verlangt nämlich, daß der Fremde nicht die gastliche Herberge vermisse; daß er zuvorkommend aufgenommen werde; daß ihm beim Kommen die Türe offen stehe. In der ganzen Welt gilt es für überaus edel, Fremde in Ehren aufzunehmen, es nicht am gastlichen Tische fehlen zu lassen, den Gästen mit Erweisen von Freigebigkeit entgegenzukommen, nach ihrer Ankunft sich zu erkundigen. Dieses Lob nun fand Abraham, der vor seiner Türe sich umsah, daß kein Fremdling etwa vorübergehe; der Obacht gab, um einem Gast entgegenzueilen, ihm zuvorkommen, ihn mit Bitten zu bestürmen, er möchte nicht vorbeigehen. »Herr«, so bat er, »wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so geh nicht vorüber an deinem Diener. [...] Der Pflichtenkreis der Gastfreundschaft schließt gegen jedermann das Gebot der Menschenfreundlichkeit in sich, ein besonders reiches Maß von Ehrenbezeugung aber gebührt dem Gerechten. Denn »wer immer einen Gerechten im Namen eines Gerechten aufnimmt, wird den Lohn des Gerechten empfangen« wie der Herr feierlich versicherte. Soviel gilt Gastfreundschaft bei Gott, daß selbst der Trunk kalten Wassers nicht unbelohnt bleibt. Du siehst, wie Abraham, da er sich nach Gästen umsah, Gott selbst gastlich aufnehmen durfte. Du siehst, wie Lot Engel beherbergte. Wer weiß, ob nicht auch du, wenn du einen Gast aufnimmst, Christus aufnimmst? Doch im Gaste selbst birgt sich Christus, wie er im Armen sich birgt. So beteuert er selbst: »Ich war im Gefängnisse, und ihr seid zu mir gekommen«; »ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet«¹.

Der Christ ist also quasi verpflichtet, die Gerechten gastlich aufzunehmen, unter denen insbesondere andere Christen verstanden wurden. Und kann es einen Gerechteren geben, als einen Christen auf Pilgerreise? In den folgenden Ausführungen will ich kurz erläutern, wie die frühen Christengemeinden und Klöster die zunehmende Reiselust und Pilgerschaft anderer Christen aufnahmen und dieses Phänomen im Rahmen einer zunehmenden Professionalisierung ihrer Verwaltung berücksichtigten. Ich werde mich diese Thema in vier Schritten nähern: Nach dieser Einleitung, folgen 2. einige

Bemerkungen zur spätantiken Kirchenverwaltung, danach soll 3. auf das Caritaswesen eingegangen werden, 4. folgt ein Abschnitt über die Xenodochien, gefolgt von einem abschließenden Resumée.

Seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. verbreiteten sich auch im Westen die Xenodochien, welche Bedürfnisanstalten für Arme, Fremde und Pilger darstellten. Das erste abendländische Xenodochium wurde 395 in Portus bei Ostia durch den Senator Pammachius, einen Schwiegersohn der reichen Witwe Paula (* 5.5.347 in Rom; † 2.1.404 in Bethlehem), die wie ihre Freundin, die heilige Fabiola († Dezember 399) aus der patrizischen *gens Fabii* zum Kreis des Hieronymus in Rom gehörte. Dieser schreibt an Pammachius: »Ich höre, dass ihr in Portus ein Hospiz für Fremde gebaut und dass ihr einen Zweig von dem Baume Abrahams am ausonischen Ufer errichtet habt«². Und an Augustinus schreibt er: »Ein Haus wurde gebaut, um als Obdach zu dienen und Scharen strömten hinein. Was Publius einst für einen Apostel auf der Insel Malta tat, haben Pammachius und Fabiola wieder und wieder für eine große Menge getan«³. In Rom soll Fabiola nach 395 ein weiteres Pilgerhaus gegründet haben. Fabiola und Paula lassen dann auf ihrem Weg nach Bethlehem mehrere Herbergen für Pilger errichten. Im Frühmittelalter gab es sie schließlich in Gallien und im Merowingerreich fast an jedem Bischofssitz. Auf dem Lande sorgten die Mönche für die Schwachen, Kranken und Pilger, indem sie in ihren Klöstern für diese Menschengruppen Gästehäuser, Pilgerhäuser und später Aderlasshäuser bauen ließen.

Mit der Gründung (um 370) einer großen Krankenanstalt (genannt Basileias) durch Bischof Basilius den Großen (330 bis 1.1.379) in der Nähe von Caesarea (heute Kayseri, Mittelanatolien) begann die christliche »Hospital- und Herbergsgeschichte« im Osten in größerem Stil⁴. Gregor von Nazianz (329 bis 25.1.390), Freund und Weggefährte des Basilius sagt in seiner Grabrede darüber: »Eine edle Sache ist Menschenliebe, die Hilfe für die Armen, und die Unterstützung der menschlichen Gebrechen. Geh nur ein Stück von der Stadt (Caesarea) weg, und siehe, die neue Stadt, das Depot der Frömmigkeit, die gemeinsame Schatzkammer der Wohlhabenden, in der der Ertrag ihres Reichtums, ja, und auch ihr Lebensunterhalt, gelagert sind, in Folge seiner Un-

1 Ambr. off. 2, 103-107 (Übers. Niederhuber).

2 Hier. epist. 66.

3 Hier. epist. 67, der sich hier auf die Beherbergung des Paulus und seiner Begleiter auf dem Landgut des Publius bezieht: Apg 28, 7.

4 Dörnemann, Krankheit und Heilung 198.

terweisungen, vom Schaden der Motte befreit (Mt 6, 19), sie erfreute die Augen des Diebes nicht länger und sie ist nicht dem Wachsen des Neides und dem Zahn der Zeit ausgesetzt: dort wird Krankheit in einem religiösen Licht betrachtet und Unglück birgt den Gedanken an Segen und das Mitleid wird auf die Probe gestellt«⁵.

Basilius selbst scheint – ohne dies explizit zu erwähnen – wie auch sein Bruder Gregor von Nyssa und andere berühmte Pilgerinnen und Pilger der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. wie Egeria, Melania die Ältere, Johannes Cassianus, Hieronymus, Evagrius Ponticus, Palladius und viele andere über Ägypten nach Palästina gereist zu sein, um speziell mönchisches Leben kennenzulernen und eine monastische »Paideia« zu erreichen⁶.

Seine neue »Stadt« bestand aus mehreren Abteilungen, vielleicht auf einzelne Häuser verteilt, in denen Reisende, Arme, Alte und Kranke entsprechend dem christlichen Gebot der Barmherzigkeit und Nächstenliebe Unterkunft und Pflege fanden. Wie das genannte Beispiel des ersten großen Xenodochions (griech. *xenodocheion*: *xenos* = Fremder, *dechomai* = aufnehmen) zeigt, handelte es sich bei den Xenodochien um Mischanstalten, die Fremden und Armen Unterkunft und Pflege boten, wobei die genannte Anstalt wahrscheinlich die erste war, die zur medizinischen Versorgung ausgebildete Ärzte bereithielt. Zahlreiche Hospize oder Hospitäler entstanden speziell für Pilger. Sie wurden von der Kirche oder von Mönchen entlang der Pilgerwege und an den Zielorten der Pilger im östlichen Mittelmeerraum und in Nordafrika erbaut.

Auch das Hospital war ursprünglich – im Unterschied zum modernen Krankenhaus – ein Schutzraum für verschiedene Gruppen von schwachen, bedürftigen und obdachlosen Menschen, in dem vor allem arme Kranke Zuflucht fanden. Das Wort Hospital (lat. *hospes* = Gast), Gastfreund oder Fremder verweist auf das *Hospitium* (lat. Herberge), von dem sich die französischen Bezeichnungen »hôpital« und »hôtel« ableiten⁷.

Die Einrichtung einer Kirchenverwaltung

Mit dem wachsenden Strom von Pilgern, insbesondere nach Jerusalem und Rom, später auch zu anderen heiligen Orten, wuchsen auch die Aufgaben der Klöster und kirchlichen Gemeinden auf dem Weg, die diese Pilger aufnehmen mussten, damit sie nicht auf Wirtshäuser angewiesen waren, in denen Spiel und Unzucht getrieben wurden. In den Klöstern oblag es meist den Novizen, sich um die durchreisenden Fremden zu kümmern. Schon in dem bald nach 320 von Pachomios in Ägypten gegründeten Kloster schreibt die Regel ein Xenodo-

chion vor⁸. Johannes Cassianus berichtet hierüber: »Ist nun einer aufgenommen und in der mehrfach erwähnten Beharrlichkeit erprobt, hat er seine weltlichen Kleider abgelegt und das Ordenskleid empfangen, so darf er nicht sofort sich den Brüdern beigesellen, sondern wird unter die Aufsicht eines älteren Bruders gestellt. Dieser hat, getrennt von den Übrigen, in der Nähe des Klostervorhofes seine Wohnung; ihm ist die Sorge für die Fremden und Reisenden übertragen, denen er mit aller Sorgfalt eine freundliche Aufnahme und liebevolle Pflege angedeihen lässt. Wenn hier der Novize ein ganzes Jahr ohne jegliche Klage dem Dienste der Fremden sich gewidmet und so die erste Schule der Demut durchgemacht und durch diese lange Übung einen Vorgeschmack von dem Ordensleben erhalten hat, so darf er diesen Aufenthalt verlassen und in der Gesellschaft der Brüder leben«⁹. In den christlichen Gemeinden war die Beherbergung von Fremden ein Akt der Caritas, für den in erster Linie der Bischof zuständig war. Dieser verteilte die Aufgaben der Nächstenliebe auf die ihm unterstehenden Kleriker, die damit Verwaltungsaufgaben bekamen. Dass diese kirchliche Verwaltung zur Entlastung staatlicher Aufgaben diene und sogar wirtschaftsfördernde Wirkung hatte, formuliert schon Basilius in einem Brief an den Statthalter Elias, in welchem er auf die Funktionen seines schon erwähnten caritativen Zentrums Basileas vor den Toren Caesareas eingeht: »Wem tun wir Unrecht, wenn wir Herbergen bauen für die Fremden, welche auf der Durchreise hier anwesend sind, sowie für die, welche krankheitshalber irgendeiner Pflege bedürfen, wenn wir solchen Menschen die erforderliche Erquickung bereitstellen, Krankenpfleger, Ärzte, Lasttiere und Begleiter? Zwangsläufig folgen diesen auch Gewerbe, solche, die zum Leben nötig sind und solche, die zu einer verfeinerten Lebensführung erfunden worden sind, ferner andere, für die Werkstätten erforderliche Häuser. All das ist eine Zierde für den Ort, für unseren Statthalter aber ein Aushängeschild, da der gute Ruf auf ihn zurückfällt«¹⁰. Auch in seiner Mönchsregel hatte Basilius ein Xenodochion für jedes Kloster vorgeschrieben¹¹. Dieses organisierte christliche Fremdenherbergswesen stellte sogar in den Augen des Kaisers Julian ein gutes Werbemittel dar, so dass er 360 als Gegenmaßnahme Arsakios, den Oberpriester von Galatien, anwies, in jeder Stadt selbst Xenodochien einzurichten, für die er nicht unbedeutende Mittel zur Verfügung stellte¹². Ein Jahr später fiel Julian auf seinem Perserfeldzug und die Initiative wurde eingestellt.

Auf der anderen Seite professionalisierte sich die kirchliche Verwaltung immer mehr. Vor allem in größeren Kirchenprovinzen oder Stadtbistümern mussten die Bischöfe bei der Verwaltung der kirchlichen Güter und Finanzen auf sach-

5 Greg. Naz. or. 43, 63 (Übers. Hiltbrunner).

6 Bitton-Ashkelony, Pilgrimage 45-46.

7 Zur Geschichte des Begriffs: Hiltbrunner, Gastfreundschaft 211-214.

8 Hiltbrunner, Gastfreundschaft 188.

9 Cassian. inst. 4, 7 (Übers. Abt).

10 Bas. epist. 94 (Übers. Hausschild). Vgl. Spickermann, Krisenmanagement 428.

11 Hiltbrunner, Gastfreundschaft 188. Vgl. Dey, Social security 413.

12 Iul. epist. 48 mit der Begründung: »Da es nämlich, so meine ich, dahin gekommen ist, dass die Armen von unseren Priestern unbeachtet blieben und vernachlässigt wurden, haben die gottlosen Galiläer, die das bemerkten, sich auf diese Praxis der Menschenliebe [philanthrōpia] verlegt« (epist. 48, 305 C Übers. Weis). Vgl. Soz. hist. eccl. 5, 16, 2. Dazu Hiltbrunner, Gastfreundschaft 190-192.

kundige Hilfe zurückgreifen. Hierzu existierten regional sehr unterschiedlich strukturierte Stäbe aus Klerikern und Laien, denen im Auftrag ihrer Bischöfe diese Aufgaben oblagen. Ab der Mitte des vierten Jahrhunderts ist eine Technisierung des kirchlichen Apparates zu beobachten; die juristischen Aufgaben übernahmen in Anlehnung an die Gepflogenheiten der weltlichen Behörden die *defensores ecclesiae* und die Finanzen wurden von *seniores laici, ordinatores* oder Ökonomen verwaltet¹³. Das Kirchenvermögen soll grundsätzlich nicht veräußert werden. Verkäufe in bestimmten Situationen sind nur mit Zustimmung aller Kleriker, des Bischofs und des *oconomus* möglich¹⁴. Außerdem existierten sogenannte *defensores ecclesiae*, einflussreiche Laien, die für die Vertretung der weltlichen Vermögensangelegenheiten der Kirche gegenüber dem Staat zuständig waren. Regionale *defensores* kümmerten sich um Arme, Witwen und Waisen¹⁵. In der Regel unterstützten aber vor allem die Diakone den Bischof in der Bistumsadministration und waren damit häufig für die Beherbergung von Fremden in kirchlichen Liegenschaften zuständig. Ihre Zahl war in den Bistümern unterschiedlich und an ihrer Spitze stand in der Regel ein Archidiakon, bei dem es sich nicht zwangsweise um den ältesten Diakon handeln musste und der auch *diaconus episcopi* heißen konnte. An der Spitze der Presbyter stand in manchen Bistümern ein Archipresbyter. Diese konnten den Bischof auch bei Sedisvakanz oder Abwesenheit vertreten. In Rom war die Hierarchie des Klerus besonders ausdifferenziert. In einem bei Eusebius überlieferten Brief des Bischofs Cornelius von Rom an den Bischof Fabios von Antiochia aus dem Jahre 251 n. Chr. zählt dieser den römischen Klerus auf, der aus 46 Presbytern, sieben Diakonen, sieben Subdiakonen, 42 Akolythen sowie 52 Exorzisten, Lektoren (Anagnostes) und Ostiariern (Pyloroi) bestehe¹⁶. Sie alle wurden aus der *arca*, der Kirchenkasse, unterhalten. Angehörige des Klerus bezogen Unterhalt von ihrer Bischofskirche aus den schon bei Cyprian erwähnten *divisiones mensurnae*, den monatlichen Verteilungen an unterhaltsberechtigten Klerikern¹⁷. Dabei haben Kleriker mit höheren Weihen mehr Gehalt bekommen, da eine Zurückversetzung in niedere Weihen wegen einer Verfehlung auch mit Geld einbußen verbunden war¹⁸. Auch konnte der Entzug des Stipendiums als Strafe für Fehlverhalten eingesetzt werden¹⁹. Beim Tode des Pachomios 347 (oder 346) lebten über 5000 Mönche in den neun von ihm gegründeten Männerklöstern,

die er als Generalabt führte. Er stand in regem Schriftverkehr mit den Verwaltern seiner Klöster²⁰. Dieser Klosterverband war eine große Wirtschaftseinheit, die einen Stab von Verwaltern und Verantwortlichen erforderte.

Das Caritaswesen

Zu den wichtigsten Aufgaben der bischöflichen Verwaltung gehörte die Pflege und Organisation des Caritaswesens. Die Verpflichtung des Christen zur Arbeit, die durch die Kirchenväter auf ein höheres ethisches Niveau gestellt wurde, diente seit Paulus vor allem zwei Zielen: Der ökonomischen Unabhängigkeit von der heidnischen Umwelt und der Institutionalisierung eines stetigen Fürsorgesystems²¹. Die Betonung der sozialen Verpflichtung des Eigentums, das nur dann legitim ist, wenn es auch zu caritativen Zwecken eingesetzt wird, brachte eine neue sozialpolitische Komponente in die spätantike Stadt²². Dies äußerte sich auch im Bau und Unterhalt von Xenodochien für durchreisende Fremde und Pilger, Armenhäusern und Krankenanstalten (Nosokomien)²³. Die Bischöfe besuchten Gefangene oder kauften diese, wenn sie bei Überfällen verschleppt worden waren, teilweise für beträchtliche Summen frei²⁴, bis ihnen der Kaiser Honorius dann die Kontrolle der Führung der Strafvollzugsanstalten und der Behandlung der Gefangenen übertrug²⁵. Auch die staatlichen Subsidien an gottgeweihte Jungfrauen, Witwen und Kleriker wurden über den Bischof verwaltet und verteilt²⁶. Kaiser Valens übertrug dem Bischof Basilius von Caesarea Ländereien zum Unterhalt von Aussätzigen²⁷. Dessen Klosteranlage Basilius bei Caesarea mit Xenodochion und Krankenhospiz führte – wie schon gesagt – bald zur Verlagerung des Stadtzentrums um diese neue Gründung²⁸. Weitere Armenhospize entstanden unter Aufsicht des Basilius auf dem Land. Sie wurden von Chorepiskopi geleitet²⁹. Der spätere Patriarch Narses, ein Schüler des Basilius, brachte noch im 4. Jh. die Xenodochien nach Armenien³⁰. Die große Gemeinde von Antiochia in Syrien hatte durch die allgemein schlechte Wirtschaftslage um 400 n. Chr. ca. 3000 Witwen, unverheiratete junge Frauen, Kinder und bedürftige Männer zu versorgen. Kaiser Arcadius (395-408 n. Chr.) beschenkte daraufhin den christlichen Klerus besonders reich, aus dem Erlös der Konfiszierungen von Tempelschätzen und -gütern³¹.

13 Kampe, *Defensores Ecclesiastica* 19-20. – Zu den *seniores laici*: Frend, *Seniores laici*. – Zu den *ordinatores* Sternberg, *Orientalium More Secutus* 40. – Zu den Ökonomen: Beck, *Kirche und Theologische Literatur*. – Zum Klerus allgemein: Schöllgen, *Professionalisierung des Klerus und zusammenfassend Spickermann, Krisenmanagement* 426.

14 Nöthlich, *Bischofsbild* 38 mit einschlägigen Stellen.

15 Fischer, *Defensor Ecclesiastica*. – Vgl. Martroye, *Defensores ecclesiastica*. Die *Statuta Ecclesiastica Antiqua*, Can. 7 legen die Sorge für die Witwen, Waisen und Fremden ausdrücklich in die Hände der Archidiakone bzw. Archipresbyter.

16 *Eus. hist. eccl.* 6, 43, 11. – Vgl. Gaudement, *L'église 364-369* und Spickermann, *Krisenmanagement* 427.

17 *Cypr. epist.* 34, 4 (CSEL 3, 2, 571) u. 39, 5 (CSEL 3, 2, 584-585). – Zur Versorgung der Kleriker vgl. Schöllgen, *Sportulæ*.

18 *Greg. M. epist.* 5, 57. Vgl. dazu Fischer, *Niederer Klerus* 46.

19 Konzil von Narbonne a. 589, can. 13.

20 Skeb, *Pachomius* 471.

21 Vgl. grundlegend Drexhage, *Wirtschaft und Spickermann, Krisenmanagement* 437-439.

22 Zu den ethischen Grundlagen der Freigebigkeit und Armenfürsorge vgl. bes. *Ambr. off.* 2, 68-85.

23 Gessel, *Spätantike Stadt* 24. Vgl. bes. Sternberg, *Orientalium more secutus*. – Zu den Xenodochien z. B. *Theod. hist. eccl.* 5, 19.

24 *Ambr. epist.* 18. Vgl. *Ambr. off.* 2, 136-139.

25 *Cod. Theod.* 9.3.

26 *Theod. hist. eccl.* 1, 11.

27 *Theod. hist. eccl.* 4, 19, 13.

28 *Greg. Naz. or.* 43, 63 – *Soz. hist. eccl.* 6, 34. – *Bas. epist.* 94 u. 176.

29 *Bas. epist.* 142 u. 143.

30 Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 198.

31 Haider, *Spätantike* 60.

Die Gastfreundschaft lag in der direkten Verantwortung des Bischofs. In Notzeiten konnte er auch einfach Fremde und Bedürftige im Kirchengebäude beherbergen. Der afrikanische Kirchenschriftsteller Victor von Vita († nach 490) erwähnt, dass der 454 unter dem Vandalenkönig Geiserich auf Intervention des weströmischen Kaisers Valentinian III. nach längerer Vakanz eingesetzte katholische Bischof von Karthago, Deogratias, sich um die Gefangenen, oft wohl vornehme Leute kümmerte, die Geiserich nach seinem Überfall auf Rom 455 n. Chr. nach Africa verschleppt hatte, indem er das liturgische Gerät veräußerte und den Erlös zum Freikauf der Gefangenen einsetzte. Für die Unterbringung dieser Menschenmassen räumte er zwei Kirchen in Karthago, wo diese dann auch medizinisch betreut wurden³². Abgesehen davon, dass die Vandalen so zu einem problemlosen Verkauf ihrer Geiseln und Beute kamen, ist es doch bezeichnend, dass der katholische Bischof, trotz aller Verfolgungen und Plünderungen von Kirchengut, die uns Victor von Vita glauben machen will, über die entsprechenden Mittel zum Freikauf verfügte. Ferner hatte er die volle Verfügungsgewalt über seine Kirchen, jedenfalls konnte er die großen, vor der Stadt gelegenen Basiliken des Faustus und der Novae zur Unterbringung der Gefangenen verwenden. Man darf außerdem vermuten, dass Bischof Deogratias Mittel von den Familien der Verschleppten aus Italien erhielt und so als Agent zum Freikauf der vornehmeren Gefangenen fungierte. Als Metropolit der Africa Proconsularis und Herr seines Bistums scheint er dabei auch in einem arianischen Umfeld unumstritten gewesen zu sein und muss ferner über eine Bistumsadministration sowie ein entsprechendes Netzwerk unter den Laien verfügt haben, die in der Lage waren, eine große Zahl von verschleppten Menschen zu versorgen³³.

Depositien von Witwen und Waisen wurden vom Bischof treuhänderisch verwaltet³⁴. Um der Erbschleicherei durch den Klerus vorzubeugen, verboten die Kaiser Valentinian, Valens und Gratian in einem Edikt an den römischen Bischof Damasus, den Geistlichen, Schenkungen und Erbschaften von Witwen und Waisen anzunehmen³⁵. Die Bischöfe selbst gingen aber bei der Mildtätigkeit oft mit gutem Beispiel voran. Cyprian, Johannes Chrysostomos, Basilius, Paulinus von Nola, Salvian von Marseille u. a. verteilten ihre Güter unter die Armen³⁶. Die genannten Bischöfe kamen aus aristokratischen Familien, wo sie eine hervorragende Ausbildung genossen hatten – Basilius und Gregor von Nazianz verbrachten ihre Studienjahre etwa in Athen – und wandten sich dann der Askese zu. In ihren Gemeinden begannen sie ihr asketisch-monastisches Ideal vorzuleben. Diese Asketisierung des Bischofsbildes im fünften Jahrhundert in Gallien ist aber nicht nur hier zu beobachten, sondern lässt auch im Osten des

Reiches zeigen³⁷. Soziales Verhalten galt als Weg praktischer Daseinsbewältigung. Dazu gehörte eben idealiter die Besitzverteilung an die Armen, die Bekleidung der Nackten, das Aufrichten der Unglücklichen, die Krankenpflege, die Speisung der Hungrigen, der Schutz der Witwen und eben die Beherbergung von Fremden. Dies war nach Rosemarie Nürnberg weniger eine Facette angemessener aristokratischer Verhaltensweisen, sondern entsprang einem asketischen Ideal der Verwirklichung wahren Christseins³⁸.

Gerade auch Laien verkauften ihren Besitz und verschenkten den Erlös den Armen, Kirchen, Klöstern und Hospizen. Das bekannteste Beispiel ist das der jüngeren Melania, die nach 404 zusammen mit ihrem Gatten ihre ererbten Latifundien aus allen Teilen des Reiches verkaufte, das Geld verschenkte und allein dazu 13 Jahre brauchte. Sie ließen sich zunächst in Tagaste (Numidien) nieder, nachdem sie das örtliche, bis dahin arme Bistum reich gemacht hatten³⁹. Pikanterweise befand sich innerhalb ihres riesigen Grundbesitzes ein Bistum mit einem arianischen Bischof. 417 pilgerte sie zusammen mit ihrem Mann ins Heilige Land, wobei sie jeweils bei den Bischöfen abgestiegen zu sein scheinen. Nach dessen Tod im Jahr 431 lebte sie als Einsiedlerin in einem Zelt am Ölberg, aus dem schließlich ein Kloster wurde. Bei ihrem Tod 439 besaß die ehemals reichste Frau des römischen Imperiums noch 50 Goldstücke, die sie dem Ortsbischof Jerusalems für soziale Projekte übergab.

Magna, eine fromme Witwe und Diakonin aus Ankyra im ersten Drittel des fünften Jahrhunderts, gibt, was sie nur immer entbehren kann, für Fremdenhospize (Xenodochien) oder den Armen und Bischöfen, die auf der Durchreise hinkommen⁴⁰. Wenn kein direktes Xenodochion vorhanden war oder es überfüllt war, mussten die Kirchengebäude dafür vorhalten. So schreibt Palladius über Ankyra: »Wie in allen großen Städten, liegt auch in dieser Stadt eine Menge Kranker, teils ehelos, teils vermählt, in der Vorhalle der Kirche und bittet um das tägliche Brot«⁴¹.

Pilger profitierten so in erheblicher Weise von dem Caritaswesen der Gemeinden und den Spenden reicherer Gemeindemitglieder. Das irdische Leben ist im christlichen Sinn eine Pilgerreise von Fremden auf der Erde voller permanenter Anstrengungen hin zum himmlischen Jerusalem und das tatsächliche »Sich auf den Weg machen« zur heiligen Stadt Jerusalem ist ein Abbild dessen, unter Beiseitlassen aller weltlichen Sorgen. Die Lebenswelt der frühchristlichen Pilger ist ein Paradoxon durch Verschiebung des Gleichgewichtes zwischen der immanenten und transzendenten Reise. Augustinus formuliert diesen Zustand der temporären Zweideutigkeit in seinem Gottesstaat durch seine beiden Staaten, den irdischen und den himmlischen, die von Anfang bis zum Ende

32 Vict. Vit. hist. pers. 1, 24-27. Vgl. Prokop 3, 5. Dazu Diesner, Sklaven 118. – Schwarcz Religion 229 – Spickermann, Arianische Vandalen 73-78.

33 Vgl. Spickermann, Krisenmanagement 432.

34 Ambr. off. 2, 144.

35 Cod. Theod. 16, 2, 20.

36 Bogaert, Geld 869 mit weiteren Beispielen.

37 Nürnberg, Askese 270-271.

38 Nürnberg, Askese 292-292.

39 Vita Melaniae 20-21. Ihre dort gelegenen Güter waren größer als das Territorium der Stadt. – Vgl. Eck, Episkopat 273. – Ferner Wittern, Frauen 44-61.

40 Pall. hist. Laus. 66.

41 Pall. hist. Laus. 68.

miteinander vermischt sind : »Der eine, der irdische, hat sich nach Belieben aus allem Möglichen, auch als Menschen, falsche Götter gemacht, die er mit Opfern verehrt. Der andere, der himmlische, der auf Erden nur Pilger ist, macht sich keine falschen Götter, sondern wird geschaffen vom wahren Gott, dessen wahres Opfer er selbst ist. Aber trotzdem gebrauchen beide die zeitlichen Güter auf gleiche Weise und werden von zeitlichen Übeln auf gleiche Weise heimgesucht. Sie sind verschieden im Glauben, verschieden in der Hoffnung, verschieden in der Liebe und werden erst beim letzten Gericht voneinander getrennt werden [...]«⁴². Für die irdische Pilgerreise müssen also irdische Ressourcen bereitgestellt werden. Dafür wiederum ist Gottes »Bodenpersonak im Rahmen der Caritas zuständig.

Die Verwaltung der Xenodochien

In Rom zur Zeit Gregors des Großen wissen wir von fünf Xenodochien⁴³:

1. Das Xenodochium Aniciorum ist zweimal literarisch genannt⁴⁴. Dabei wird es sich um S. Lucia delle Botteghe Oscure an der Nordseite des Circus Flaminius handeln, wo aufgrund eines Inschriftenfundes von 1950 das Haus der Anicii vermutet wird. Möglicherweise beherbergte die ehemalige Villa dieses Xenodochion. Die Inschrift ist fragmentiert und besteht aus drei griechischen Dysticha und ist schwierig zu ergänzen⁴⁵. Bei dem erwähnten Faustus wird es sich um den Stadtpräfekten von Rom und späteren Konsul Anicius Acilius Glabrio Faustus handeln, für den wiederum inschriftlich bezeugt ist, dass er von 421-423 Restaurierungsarbeiten in der zerstörten Stadt durchführen ließ, darunter wohl auch den Wiederaufbau des zerstörten Xenodochiums⁴⁶.

2. Das Xenodochium Belisarii, welches im sechsten Jahrhundert vom oströmischen Feldherrn Belisar in der via Lata gegründet wurde⁴⁷. Eine Mauer ist erhalten in der Kirche S. Maria in Sinodochio or in Trivio, bei der Fontana di Trevi⁴⁸. Nach Diehl könnte das auf einer Bleiröhre inschriftlich genannte *Xenodochium orfanont(rophii)* hiermit in Verbindung stehen⁴⁹.

3. Xenodochium S. Gregorii iuxta Gradus S. Petri: eine Fremdenherberge, die vielleicht von Gregor dem Großen, bei den Stufen von St. Peter errichtet wurde. Leider ist die einzige Erwähnung von zweifelhaftem Wert⁵⁰.

4. Xenodochium Valerii (Domus Valerii) auf dem Mons Caelius bei den Trajansmärkten auf der Seite des heutigen Ospedale dell' Addolorata, wo Reste von Fußböden, Fresken und Kunstwerken gefunden werden konnten⁵¹, sowie elf Inschriften⁵², die zur Familie der Valerii im 4. Jahrhundert gehören. 404 n. Chr. wurde das Haus zum Verkauf angeboten, fand aber keinen Käufer. Man erfährt aus der Vita der Melania der Jüngeren, dass es nach der Plünderung Roms durch Alarich 410 dann für einen sehr geringen Preis verkauft wurde. Irgendwann danach wird es zum *Xenodochium Valeriorum* oder *a Valeriis* umgebaut worden sein⁵³.

5. Xenodochium de Via Nova: eine Fremdenherberge, die nur einmal für das sechste Jahrhundert erwähnt ist⁵⁴. Es ist dabei zweifelhaft, welche Nova via gemeint ist.

In Rom, das als Stadt der Apostel Petrus und Paulus im Laufe der Zeit ebenfalls zum Ziel von Pilgern wurde, gab es – wie schon gesagt – schon recht früh einen sehr ausdifferenzierten Klerus, der mit zunehmenden Aufgaben, insbesondere im Dienste der Caritas, flexibel erweitert wurde. Dies betrifft insbesondere das Subdiakonat, das eine gewisse Attraktivität für Personen hatte, die mit ihrem Wissen und ihrer Arbeitskraft eher den Dienst in der Kirche als den im Staate bevorzugten, aber die Verpflichtungen, die mit einem Klerikeramt verbunden waren, nicht erfüllen konnten oder wollten. Schon um 500 muss es in Rom weit mehr Subdiakone als die sieben kirchlichen Bezirke gegeben haben, Otto Kampe geht von einer Zahl um 100 aus⁵⁵. Jedoch gab es noch immer sieben in einer Schola zusammengefasste *ordinarii*, die den Ehrentitel *subdiaconus regionarius* trugen⁵⁶. Diese sind von denjenigen Subdiakonen zu unterscheiden, die jeweils in einem speziellen kirchlichen Bezirk Roms Dienst taten⁵⁷. Aus den zahlreichen Briefen Gregors des Großen sind wir weiterhin genauer über die Einsatzgebiete der römischen Subdiakone informiert. Insgesamt sind zehn mit ihren Aufgabengebieten genauer belegt, die unter Gregor dem Großen vor

42 Aug. civ. 18, 54 (Übers. Hiltbrunner).

43 Für das Frühmittelalter vgl. Bauer, Rom 172-174. Zu den einzelnen Xenodochien und Lokalisierung s. Lexikon Topographicum Urbis Romae 5 (1999) 215-216.

44 Greg. Mag. epist. 9, 8. Vgl. Lib. Pontif. 2, 25 (Leo III) 81: *oratorium S. Luciae qui ponitur in xenodochium qui appellatur Aniciorum*. Dazu Dey, Social security 405.

45 IGUR 1, 69 (Marmortafel Rom Piazza Paganica 4): εἰσοράς με, φίλος, Φαῦ [στον] | ῥώμης ξεινοδόκον θηρο[μαχ] | εἰσέτι δ' ἄγγελίης τε θρασυπτολέμ[ου] | χώρος τ' εὐφροσύνης ἐρχομένο[υς] δέχεται | ἐζομένουσ δ' ἴπποισιν ἰδῶν ἐκάτερθ[εν] | Φαῦστον ἀνυμνήσεις καὶ πρὶν Ἰ[...]. »Als willkommenen Freund siehst Du mich hier, Faustus ... Roms Xenodochus ... Besingen mit Hymnen wirst Du den Faustus«. Vgl. die abweichende Lesung SEG 13, 471.

46 CIL 6 1676 = AE 1997, 108, Roma, via delle Botteghe Oscure: [Salvis] dd[ominis] nn[ostri]s aeternis principibus Honor[io] et Theodosio Augg[ustis] / Anicius Acilius Glabrio Faustus v[ir] c[larissimus] praef[ectus] urb[is] 3 / fatali casu subversam in formam prisci usus [restituit] 3. Vgl. dazu Hiltbrunner, Gastfreundschaft 205 – Bauer, Rom 173 Anm. 1035.

47 Lib. Pontif. 1, 298 (Vigilius) 2: *fecit autem Belisarius xenodochium in via Lata et aliud in via Flaminia*.

48 Sontinel, Vigilio.

49 ILCV 1899 = CIL XV 7257.

50 Petrus Mallius de basilica Vaticana 4. – Vgl. Greg. Mag. epist. 9, 63.

51 Barbera/Palladino/Paterna, Domus Valerii. – Vgl. Bauer, Bild der Stadt Rom 173 Anm. 1035.

52 CIL 6 1684-1694.

53 Greg. Mag. epist. 9, 82. – Lib. Pontif. 96.15 (Stephanus III), 98.81 (Leo III). Vgl. Grisar, Geschichte Roms 1 48-50.

54 Greg. Mag. epist. 1, 42.

55 Kampe, Defensores Ecclesiastica 130. – Zu den Subdiakonen allgemein vgl. Spickermann, Subdiakonat.

56 Greg. Mag. epist. 8, 16.

57 Vgl. ILCV 1241: *subd. reg. sexte* (560-573) – 1242b: *subdiaconi sanctae ecclesiasticae Romanae reg. primae* (6. Jh.), ebenda adn.: *Locus Importuni subdiac. reg. quartae* (563). – Lib. pontif. 2 60, 7, 159: *Iohannes, subdiaconus regionarius, primae regionis*. Vgl. Lib. Pontif. 1 293: *Xystus, subdiaconus regionarius regionis sextae* (537). Dazu Kampe, Defensores Ecclesiastica 124-131.

allem Verwalter (Rektoren) der päpstlichen Patrimonien, zwei davon aber eben auch Vorsteher von Xenodochien waren⁵⁸:

Es handelt sich um:

1. Antonius, Subdiakon, Rektor des dalmatinischen Patrimoniums, Gesandter des Papstes im März 592 in Illyrien, setzte anlässlich der Wirren in Salonae den dortigen Archidiacon wieder ein und musste schließlich im September/Okttober 594 wegen des Schismas zwischen Rom und Konstantinopel fliehen⁵⁹. Er war später Verwalter des Xenodochions Valerius in Rom (um 598)⁶⁰.

2. Florentinus, Subdiakon und Verwalter. Florentinus war im Dezember 592 aus Neapel geflohen, weil er dort zum Bischof gewählt worden war, und wurde dann Verwalter des Xenodochiums Aniciorum. Ab 598 war er Diakon⁶¹.

Die Verwaltung der ausgedehnten Kirchengüter durch Rektoren im Subdiakonrang, die als Legaten des Papstes handelten, damit auch den dort ansässigen Bischöfen und Klerikern in seinem Namen Anweisungen erteilen konnten und wirtschaftliche Verantwortung trugen sowie die Verwendung von Subdiakonen zu päpstlichen Gesandtschaften und ähnliche Aufgaben, führten zu einer erheblichen Aufwertung des Amtes im Westen. Da die Kirche von Rom ausgedehnte Ländereien vor allem in Italien besaß, die verwaltet werden mussten, und die Gerichtsbarkeit mehr und mehr auf die Bischöfe übergegangen war, brauchte man eine kirchliche Beamtschaft aus Juristen, Kanzleibeamten und Verwaltern, die diesen Aufgaben gerecht werden konnten. Dies gilt auch für die Xenodochien, für die Subdiakone offenbar ideale Verwalter waren. Dabei zeichnet sich vor allem bei Gregor die Tendenz ab, den kirchlichen Beamtenapparat zu entlaisieren, um die kirchlichen Einrichtungen staatlicher Zuständigkeit zu entziehen⁶². Die starke Stellung der römischen Subdiakone ist allerdings eine Ausnahmeerscheinung und der Endpunkt einer längeren Entwicklung⁶³.

Die Verhältnisse in der gutorganisierten Gemeinde von Rom am Übergang von der Antike zum Frühmittelalter bilden jedoch eine Besonderheit. Hier hatte ja schon die heilige Fabiola nach dem Einfall der Hunnen 395 ein Pilgerhospiz aufgebaut. In vielen westlichen kleineren Gemeinden werden die Verhältnisse anders gewesen sein und Bischöfe oder Diakone haben die Fremden unmittelbar selbst untergebracht.

Außer den schon genannten sind Xenodochien bzw. Xenodochoi inschriftlich explizit für die Insel Kos, Pylai in Bithynien, Korykos in Kilikien, für Kappadokien, Syrien und schließlich auch für Konstantinopel überliefert, alles Fundorte, die auf den überlieferten Pilgerwegen nach Palästina liegen⁶⁴.

Vor allem in der Umgebung von Klöstern organisierte man die Herbergsbesuche ganz pragmatisch. So besuchte Palladius (um 364 bis um 430) die Kirche von Nitria im Natorgebirge und schreibt darüber in seiner *Historia Lausiaca*: »Neben der Kirche steht ein Hospiz; da findet jeder Fremdling Aufnahme, bis er freiwillig weiterzieht, auch wenn er zwei bis drei Jahre sich aufhält. Einen Tag der Woche lässt man ihn ohne Beschäftigung; während der übrigen wird er zur Arbeit verwendet in Garten, Bäckerei oder Küche. Wenn er des Lesens kundig ist, gibt man ihm ein Buch und gestattet ihm bis zur sechsten Stunde nicht, ein Gespräch mit jemand zu führen«⁶⁵.

Olympias von Konstantinopel, Tochter des Senators Anicius Secundus und der Tochter des Eparchen Eulalios wurde schon vor ihrem 40. Lebensjahr nach dem frühen Tod ihrer Eltern von Patriarch Nektarius I. zur Diakonin geweiht. Sie war in ihrer Zeit eine emanzipierte Frau, hochgebildet, energisch und willensstark, die von vielen Kirchenvätern ihrer Zeit hoch geachtet war. Sie korrespondierte mit Gregor von Nazianz, Peter von Sebaste und Amphilochius von Iconien. Gregor von Nyssa widmete ihr seinen Kommentar zum Hohen Lied, der Kirchenhistoriker Sozomenos berichtet ausführlich über sie⁶⁶. Johannes Chrysostomos, einer der besten Theologen seiner Zeit, schreibt ihr insgesamt 17 Briefe und ist voll des Lobes über sie: »Deshalb freue ich mich, deshalb möchte ich vor Freude hüpfen und fliegen; und meine Vereinsamung und die andern Misslichkeiten meiner Lage empfinde ich nicht mehr vor lauter Freude und Jubel und Stolz auf deine hochherzige Gesinnung und deine fortgesetzten Siege. Ich freue mich nicht allein deinetwegen, sondern auch wegen der großen und volkreichen Stadt, für welche du wie ein fester Turm, ein Hafen und eine Ringmauer geworden bist. Denn du hast durch deine Werke deine Stimme laut erschallen lassen, hast in deinen Leiden Frauen und Männer dazu angeleitet, sich bereitwillig zu solchen Kämpfen zu rüsten, voll des Mutes auf den Kampfplatz hinabzusteigen und die Mühen solcher Kämpfe mit Leichtigkeit zu ertragen«⁶⁷. Da sie auch über ein großes Vermögen verfügte, stiftete sie neben anderen Gebäuden auch ein Xenodochion in Konstantinopel. Sie selbst führte ein asketisches Leben und wurde Äbtissin eines Klosters, dessen geistlicher Vater nach Nektarios Johannes Chrysostomos wurde. In die Intrige, die zur Verbannung von Chrysostomos führte, war sie insofern verwickelt, als die vier Mönche, die vor dem Patriarchen Theophilus von Alexandria geflohen waren und in Konstantinopel Zuflucht suchten, in ihrer Herberge aufgenommen wurden. Theophilus gehörte auch nach der Verbannung von

58 Dazu ausführlich Kampe, *Defensores Ecclesiastica* 116-123. Vgl. Reuter, *Subdiakon* 253-262.

59 *Greg. Mag. epist.* 2, 22. 23. 46. – Ebenda 3, 9. 22. 32. – Ebenda 5, 6.

60 *Greg. Mag. epist.* 9, 67. – Ebenda 9, 83.

61 *Greg. Mag. epist.* 3, 15. – Ebenda 9, 8.

62 Fischer, *Niederer Klerus* 37-75. Vgl. Croce, *Niedere Weihen* 264.

63 *Greg. Mag. epist.* 1, 55: Der Notar Benenatus wird Nachfolger des Petrus in Palermo. – 5, 22: Der Diakon Cyprian verwaltet das Patrimonium auf Sizilien. Anders wertete noch Reuter, *Subdiakon* 228 die Verwendung der Subdiakone

als Rektoren als Indiz dafür, dass Gregor diese zu den höheren Weihegraden zählte. Dazu Spickermann, *Subdiakon* 326-330.

64 Kos: IdiCos 350. – Pylai (Bithynien): IK 32 Nr. 101. – Korykos (Kilikien): Keil/Wilhelm, *Denkmäler* Nr. 347. – Yer-Hissar (Kappadokien): Gregoire, *Voyage* 129 Nr. 106 (Xenodochos). – Constantina/Weranschehar (Syrien): v. Oppenheim/Lucas, *Inschriften* 60 Nr. 92 (Xenodochos). – Konstantinopel: Landmauer Nr. 26 (Xenodochos).

65 *Pall. hist. Laus.* 7.

66 *Soz. hist. eccl.* 8, 24, 4-7 (Übers. Storf).

67 *Joh. Chrys. epist. Olymp.* 5 (Übers. Schmitz).

Chrysostomos zu ihren Gegnern, wobei einige Biografen das weniger auf die Beherbergung der Mönche zurückführen als darauf, dass sie ihn nicht seinen Erwartungen entsprechend finanziell unterstützt habe. Dafür unterstützte sie aber den Johannes Chrysostomos mit erheblichen Mitteln⁶⁸.

Fazit

Mit der massiven Förderung der christlichen Gemeinden ab Konstantin I. und der damit verbundenen Testierfähigkeit übernahmen diese subsidiär immer mehr staatliche Aufgaben. Dazu gehörten insbesondere soziale Projekte darunter auch das der Versorgung von durchreisenden Pilgern, die zunehmend nach 326 in Nachahmung der Kaisermutter Helena zu den heiligen Orten des Christentums strebten. Das älteste bekannte Reisehandbuch, das Itinerarium Burdigalense von 333/334 zeugt davon. Insbesondere den Reisenden, die nicht mit so reichen Mitteln ausgestattet waren wie die begüterten Frauen rund um Hieronymus, konnte man nicht

zumuten, in den unter zweifelhaften Ruf stehenden Pandochien oder Mansiones abzustiegen. Durch Stiftungen reicher Bischöfe, aber vor allem auch reicher Laien entstanden schon bald eigene Fremdenherbergen sowohl auf dem Weg zu den Pilgerstätten als auch zunächst in Jerusalem, Rom und Betlehem selbst. Die Verwaltung wurde durch die ortsansässigen Gemeinden übernommen, die ihre ständig wachsende Organisation im Caritaswesen den neuen Aufgaben anpassten. Dies hatte, wie Basilius der Große treffend bemerkt, einerseits wirtschaftsfördernde Kriterien – die Fremden wurden zwar in der Regel kostenlos untergebracht – die wohlhabenderen spendeten aber reichlich, andererseits hatte es, wie schon zuvor Kaiser Julian 360 äußert, durchaus für das Christentum werbewirksame Aspekte. In dem sich entwickelnden Netz von Klöstern waren dann Fremdenherbergen sogar ein fest eingeplanter Bestandteil. Die Gastfreundschaft war damit originär mit dem Christentum verbunden, wie Otto Hiltbrunner treffend herausstellt, welches es zudem verstand, auch diesen Liebesdienst mit einem effektiven Verwaltungsaufbau zu verbinden, der bis heute nachwirkt.

Bibliographie

Quellen

- Ambr. epist.: Sancti Ambrosii opera. 10. Epistulae et acta 1-4. Hrsg. von O. Faller + / M. Zelzer. CSEL 82,1-4 (Wien 1968-1996).
- Ambr. off.: Ambrosii Mediolanensis opera 5. De officiis. Hrsg. von M. Testard. CCSL 15 (Turnhout 2000).
- Aug.civ.: Sancti Aureli Augustini opera. Sect. 5, De civitate Dei libri 12. CSEL 40, 1-2 (Wien 1899-1900).
- Bas. epist.: Basilius von Caesarea. Briefe 1. Hrsg. von W.-D. Hauschild. Bibliothek der Griechischen Literatur 32 (Stuttgart 1990).
- Cassian. inst.: Cassiani Opera 1: Iohannis Cassiani De institutis Coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII. Hrsg. von M. Petschenig CSEL 17 (Wien 1888).
- Cod. Theod.: Codex Theodosianus 5: Texte latin après l'édition de Mommsen (1904). Hrsg. von S. Crogiez-Pétrequin (Turnhout 2009).
- Cypr. epist.: Cyprian, Opera Omnia 2: Epistulae. Hrsg. von G. Hartel. CSEL 3.2 (Wien 1871).
- Eus. hist. eccl.: Eusèbe de Césarée. Texte grec. Übers. und kommentiert von G. Bardy. T. 2. SC 41 (Paris 1955).
- Gregoire, Voyage: H. Gregoire, Voyage dans le Pont et en Cappadoce. Bulletin de correspondance hellénique 33, 1909, 3-169.
- Greg. Mag. epist.: Grégoire le Grand, Registre des lettres. Introd., texte. Übers., Anm., und Appendizes von P. Minard. SC 370, 371 + 520 (Paris 1991-2008).
- Greg. Naz. or.: Gregor von Nazianz, Orationes theologica [griechisch-deutsch]. Übers. und eingeleitet von H. J. Sieben. Fontes Christiani 22 (Freiburg, Wien u.a. 1996).
- v. Oppenheim / Lucas, Inschriften: M. v. Oppenheim / H. Lucas, Griechische und lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. BZ 14, 1905, 1-72.
- Hier. epist.: Hieronymus Sophronius Eusebius, Epistulae. Hrsg. von I. Hilberg. CSEL 56, 1-4 (Wien 1910-1996).
- ICUR: Inscriptiones christianae urbis Romae. Nova series (Roma 1922-).
- IdiCos: Iscrizioni di Cos. Hrsg. von M. Segre. Monografie della Scuola archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente 6 (Roma 1993).
- IK 32: Die Inschriften von Apameia (Bithynien) und Pylai. Hrsg. von Th. Corsten. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 32 (Bonn 1987).
- ILCV: Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Hrsg. von E. Diehl (Berlin 1925-1967).
- Joh. Chrys. epist. Olymp.: Jean Chrysostome, Lettres à Olympias / epistulae ad Olympiadem. Introd., texte critique, trad. et notes par A.-M. Malingrey. SC 13 bis (Paris 1968).
- Jul. epist.: Julian Epistulae. Hrsg. von J. Bidez, L'Empereur Julien. Oeuvres complètes 1, 2 (Paris 1924).
- Keil/Wilhelm, Denkmäler: J. Keil / A. Wilhelm, Denkmäler aus dem rauhen Kilikien. Monumenta Asiae Minoris Antiqua 3 (Manchester 1931).

68 Soz. hist. eccl. 8, 27, 8.

- Landmauer Konstantinopel: A. Schneider in B. Meyer-Plath / A. Schneider, Die Landmauer von Konstantinopel (Berlin 1943).
- Lib. Pontif.: Liber pontificalis 1-3. Hrsg. von L. Duchesne (Paris 1955-1957).
- Mallius, Petrus, Basilicae veteris Vaticanae descriptio auctore Romano eiusdem basilicae canonico : cum notis abbatis Pauli de Angelis, quibus accedit descriptio brevis noui templi Vaticani necnon vtriusque ichnographia (Roma 1646).
- Pall. hist. Laus.: Palladius, Historia Lausiaca. Hrsg. und übers. von R. Draguet. Les formes syriaques de la matière de l'histoire lausiaque. 1: Les recensions. Version des pièces liminaires et des ch. 1-19. CSCO 390: Scriptorum Syri 170 (Louvain 1978).
- SEG: Supplementum Epigraphicum Graecum (Amsterdam 1923).
- Soz. hist. eccl.: Sozomenos, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte. Übers. und eingel. von G. C. Hansen. Fontes Christiani 73, 1-4 (Turnhout 2004).
- Statuta Ecclesiae Antiqua: C. Munier, Les statuta ecclesiae antiqua. *Édition, études critiques*. Bibliothèque de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg 5 (Paris 1960).
- Theod. hist. eccl.: Théodoret de Cyr. Trad. Pierre Canivet. Rev. et annot. par Jean Bouffartigue. SC 501 + 530 (Paris 2006-2009).
- Vict. Vit. hist. pers.: Victor von Vita, Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum. Kirchenkampf und Verfolgung in Africa. Hrsg., eingel. und übers. von K. Vössing. Texte zur Forschung 96 (Darmstadt 2011).
- Vita Melaniae: Gerontius, Vie de Sainte Mélanie – Vita Melaniae. Texte grec, introd., trad. et notes par D. Gorce. Sources Chrétiennes 90 (Paris 1962).

Literatur

- Barbera/Palladino/Paterna, Domus Valerii: M. Barbera / S. Palladino / C. Paterna, La domus dei Valerii a Roma. The Journal of Fasti Online (2005: www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2005-47.pdf [13.7.2017]).
- Bauer, Rom: F. A. Bauer, Das Bild der Stadt Rom im Frühmittelalter. Papststiftungen im Spiegel des Liber Pontificalis von Gregor dem Dritten bis zu Leo dem Dritten. Palilia 14 (Rom 2004).
- Beck, Kirche und Theologische Literatur: H.-G. Beck, Kirche und Theologische Literatur in byzantinischer Zeit. Byzantinisches Handbuch 2, 1 (München 1959).
- Bitton-Ashkelony, Pilgrimage: B. Bitton-Ashkelony, Basil of Caesarea's and Gregory of Nyssa's Attitudes toward Pilgrimage. In: B. Bitton-Ashkelony (Hrsg.), Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Heritage 38 (Berkeley 2005) 32-63.
- Bogaert, Geld: RAC 9 (1976) s.v. Geld (Geldwirtschaft) 798-907 (R. Bogaert).
- Croce, Niedere Weihen: W. Croce, Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung. Eine geschichtliche Studie. Zeitschrift für Kirche und Theologie 70, 1948, 257-313.
- Dey, Social security: H. W. Dey, *Diaconiae, xenodochia, hospitalia* and monasteries: »social security« and the meaning of monasticism in early medieval Rome. Early Medieval Europe 16, 2008, 398-422.
- Diesner, Sklaven: H.-J. Diesner, Sklaven und Verbannte, Märtyrer und Confessoren bei Victor Vitensis. Philologus 106, 1962, 101-120.
- Michael Dörnemann: Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter. Studien und Texte zu Antike und Christentum 20 (Tübingen 2003).
- Drexhage, Wirtschaft: H. J. Drexhage, Wirtschaft und Handel in frühchristlichen Gemeinden, 1.-3. Jh. n. Chr. Römische Quartalschrift 76, 1981, 1-72.
- Eck, Episkopat: W. Eck, Der Episkopat im spätantiken Africa. Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen, HZ 236, 1983, 265-295.
- Fischer, Niederer Klerus: B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Zeitschrift für Kirche und Theologie 62, 1938, 37-75.
- Fischer, Defensor Ecclesiae: RAC 3 (1957) 656 f. s.v. Defensor Ecclesiae (B. Fischer).
- Frend, Seniores laici: W. H. C. Frend, The seniores laici and the origin of the church in North Africa. Journal of Theological Studies 12/2, 1961, 280-284.
- Gaudemet, L'église: J. Gaudemet, L'église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles) 3 (Paris 1958).
- Gessel, Spätantike Stadt: W. M. Gessel, Die spätantike Stadt und ihr Bischof. In: B. Kirchgässner / W. Baer (Hrsg.), Stadt und Bischof. 24. Arbeitstagung in Augsburg 15.-17. November 1985. Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des Südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 14 (Sigmaringen 1988) 9-28.
- Grisar, Geschichte Roms: H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Cultur und Kunst nach den Quellen dargestellt. Bd. 1: Rom beim Ausgang der antiken Welt (Freiburg 1901, Nachdr. Stuttgart 1985).
- Haider, Spätantike: P. W. Haider, Spätantike und Christentum in Syrien. In: M. Rupprechtsberger (Red.), Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen (Linz 1993) 48-65.
- Hiltbrunner, Gastfreundschaft: O. Hiltbrunner, Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum (Darmstadt 2005).
- Hunt, Pilgrimage: E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage in the later Roman Empire, AD 312-460 (Oxford, New York 1984).
- Kampe, Defensores Ecclesiae: O. Kampe, Die »Defensores Ecclesiae« der Spätantike in Rom. Mit einem Exkurs über den römischen Subdiakonats im ausgehenden Altertum [Phil. Diss. dakt., Göttingen 1949].
- Matroye, Defensores ecclesiae: F. Martroye, Les defensores ecclesiae aux 5^e et 6^e siècles. Revue historique de droit français et étranger 1923, 597-622.
- Nöthlichs, Bischofsbild: K. L. Nöthlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen. JbAC 16, 1973, 28-59.

- Nürnberg, Askese: R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls: monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert. *Hereditas* 2 (Bonn 1988).
- Reuter, Subdiakon: H. Reuter, Das Subdiakon, dessen historische Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung (Augsburg 1890).
- Schöllgen, Professionalisierung des Klerus: G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie. *Jahrbuch für Antike und Christentum* Ergänzungsband 26 (Münster 1998).
- Schöllgen, Sportulae: G. Schöllgen, Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101, 1990, 1-20.
- Spickermann, Subdiakon: W. Spickermann, Der Subdiakon, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111, 2000, 313-341.
- Spickermann, Krisenmanagement: W. Spickermann, Sozialfürsorge, Krisenmanagement und Bischofsgericht. Aspekte des Forschungsfeldes »Kirche als Ordnungsmacht in der Spätantike«. In: W. Spickermann, (Hrsg.), Rom, Germanien und das Reich. Festschrift zu Ehren von Rainer Wiegels anlässlich seines 65. Geburtstages. *Pharos* 18 (St. Katharinen 2005) 421-445.
- Spickermann, Arianische Vandalen: W. Spickermann, Arianische Vandalen, katholische Provinzialrömer und die Rolle kirchlicher Netzwerke im Nordafrika des 5. Jh. n. Chr. In: D. Bauerfeld / L. Clemens (Hrsg.), *Gesellschaftliche Umbrüche und soziale Netzwerke* (Bielefeld 2014) 65-86.
- Sternberg, *Orientalium More Secutus*: Th. Sternberg, *Orientalium More Secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhundert in Gallien. *JbAC Ergänzungsband* 16 (Münster 1991).
- Schwarcz, Religion: A. Schwarcz, Religion und ethnische Identität im Vandalenreich. Überlegungen zur Religionspolitik der vandalischen Könige. In: G. M. Berndt / R. Steinacher (Hrsg.), *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-)Geschichten*. *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 13 (Wien 2008) 227-231.
- Skeb, Pachomius: *Lexikon der Antiken christlichen Literatur* (Freiburg u. a. 1999) s. v. Pachomius (M. Skeb).
- Sotinel, Vigilio: *Enciclopedia dei Papi* s. v. Vigilio (E. Sotinel). [www.treccani.it/enciclopedia/vigilio_\(Enciclopedia-dei-Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/vigilio_(Enciclopedia-dei-Papi)) (13.7.2017).
- Wittern, Frauen: Wittern, S., *Frauen, Heiligkeit und Macht*. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (Stuttgart, Weimar 1994).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die kirchliche Organisation des spätantiken Pilgerwesens

Mit dem wachsenden Strom von Pilgern seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, insbesondere nach Jerusalem und Rom später auch zu anderen heiligen Orten, wuchsen auch die Aufgaben der Klöster und kirchlichen Gemeinden auf dem Weg, die diese Pilger aufnehmen mussten, damit sie nicht auf profane Wirtshäuser angewiesen waren. Außerdem konnte man insbesondere den Reisenden, die nicht mit so reichen Mitteln ausgestattet waren nicht zumuten, in den oft unter zweifelhaften Ruf stehenden privaten Herbergen abzusteigen. Durch Stiftungen reicher Bischöfe, aber vor allem auch wohlhabender Laien entstanden schon bald eigene Fremdenherbergen sowohl auf dem Weg zu den Pilgerstätten als auch zunächst in Jerusalem, Rom und Betlehem selbst. Die Verwaltung wurde durch die ortsansässigen Gemeinden übernommen, die ihre ständig wachsende Organisation im Caritaswesen den neuen Aufgaben anpassten. In einem sich entwickelnden Netz von Klöstern waren dann Fremdenherbergen zusätzlich ein fest eingepanter Bestandteil. Die Gastfreundschaft war damit originär mit dem Christentum verbunden, welches es zudem verstand, auch diesen Liebesdienst mit einem effektiven Verwaltungsaufbau zu verbinden, der bis heute nachwirkt.

The Ecclesiastical Organization of Late Antique Pilgrimage

With the increasing flow of pilgrims since the middle of the 4th century, especially to Jerusalem and Rome and later to other sacred places, so too grew the duties of the monasteries and ecclesiastical communities along the way, which accommodated these pilgrims so that they would not be dependent on profane taverns. In addition, less affluent travellers could not be relegated to private hostels, which often had a dubious reputation. Soon the foundations of wealthy bishops, but above all prosperous laymen, built their own hostels – both on the way to the pilgrimage sites as well as initially in Jerusalem, Rome and Bethlehem itself. The hostels' administration was taken over by the local communities, which adapted their ever-growing organization in the practice of Caritas to the new responsibilities. In a developing network of monasteries, hostels then became an additional permanent component. Hospitality was thus associated originally with Christianity, which knew how to connect these labours of love with an effective administrative structure that continues to function up to the present day.

L'organisation ecclésiastique du pèlerinage dans l'Antiquité tardive

Le flux de pèlerins ne cessant de croître depuis le milieu du 4^e siècle, particulièrement pour Jérusalem et Rome, ainsi que pour d'autres destinations plus tard, les tâches incombant aux monastères et communautés ecclésiales qui les accueillirent devinrent toujours plus importantes, afin de leur éviter les auberges profanes. Et puis, on ne pouvait pas exiger des voyageurs disposant de faibles moyens de chercher refuge dans des gîtes de réputation douteuse. Des auberges pour les étrangers furent alors aménagées le long des routes de pèlerinage et à Jérusalem, Rome et Bethléem grâce à des donations faites par de riches évêques et, surtout, par des laïcs aisés. Les communautés locales se chargèrent de l'administration et adaptèrent leur organisation croissante aux nouvelles tâches dans le domaine de la charité. Les auberges pour étrangers devenaient ainsi un élément incontournable du réseau de monastères en pleine expansion. L'hospitalité était ainsi dès le début intimement liée au christianisme, qui a su combiner la charité à une organisation administrative efficace encore d'actualité.

Xenodocheia – eine Unterkunftsmöglichkeit für Pilger

Eine Untersuchung ihrer Verwaltung und Einbettung im byzantinischen Ägypten

Einleitung

Abgrenzung des Gegenstandes der Untersuchung und Definition

Die Untersuchung von Unterkunftsmöglichkeiten im byzantinischen Ägypten hat als Rahmen den Forschungsschwerpunkt »Für Seelenheil und Lebensglück: Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln« am RGZM. Daraus ergibt sich eine Einschränkung auf mögliche Unterkünfte für Pilger. Ausgeschlossen sind daher auch die Unterkünfte für Soldaten und Beamte im byzantinischen Ägypten, wiewohl es durchaus vorgekommen sein mochte, dass beide Berufsgruppen bei der Ausübung ihrer Funktionen auch als Pilger in Erscheinung traten¹. Der Beitrag will bewusst nur die Möglichkeiten ausloten, die von Christen für pilgernde Christen zur Verfügung gestellt wurden.

Zuerst einmal ist es aber notwendig sich ein genaueres Bild davon zu machen, was es eigentlich heißt, zu pilgern. Ich gebe daher im Folgenden einen Definitionsversuch, um die weitere Untersuchung auf festeren Boden zu stellen. Als Ausgangspunkt für den vorliegenden Versuch, der auch der restlichen Untersuchung zu Grunde liegt, diente die Einleitung von D. Frankfurter zu dem Sammelband »Pilgrimage and holy space in late antique Egypt«².

X pilgert nach y genau dann, wenn

- (i) x sich an einen Ort y begibt, wobei gilt, dass y nicht mit dem Dorf von x oder mit dem Stadtviertel von x identisch ist und x sich an y nicht innerhalb von einem Monat mehr als zweimal begibt,
- (ii) und es an y mindestens ein w gibt,

das x als »Gott« bezeichnet, oder

das ein Mensch ist, von dem x glaubt, dass er mindestens eine Handlung h verrichten kann, die niemand, der x bekannt ist, zu verrichten fähig ist,

- (iii) und x an y mindestens eine Handlung h_1 verrichten will, um w zu veranlassen, x bei der Erreichung eines Zieles z zu helfen, oder w für bereits geleistete Hilfe zu danken.

(i) stellt dabei sicher, dass es sich zum einen um eine tatsächliche Ortsveränderung und zum anderen um keinen regelmäßigen, alltäglichen Weg handelt. (ii) schränkt die Bestimmung (i) noch weiter ein, indem es an dem Ort in den Augen des sich bewegenden Subjekts einen Transzendenzbezug geben muss und (iii) verlangt zudem eine Handlung, die z. B. ein Gebet, ein Graffito, das Niederlegen eines Weihgeschenks oder Ähnliches sein kann.

In einer papyrologischen Untersuchung lassen sich nie alle diese Punkte finden, um mit Sicherheit von Pilgern zu sprechen. Entscheidend für die folgende Untersuchung ist daher der Kontext, so wie man ihn zum Teil aus den anderen Quellengattungen erschließen kann, verbunden mit der papyrologischen Evidenz für z. B. Unterkünfte, die für die vorliegende Untersuchung entscheidend sind.

Nach dieser Feststellung sei gleich in der Einleitung auf die privaten Initiativen hingewiesen, welche zu Beginn, bevor Gastfreundschaft und Armenpflege institutionalisiert wurden, eine gute Möglichkeit für pilgernde Christen boten.

Entscheidend hierfür waren allerdings sogenannte Empfehlungsbriefe, welche sich auch schon zu früheren Zeiten bewährt hatten und dem Überbringer die Gastfreundschaft, Hilfe und Unterstützung des bzw. der Adressaten sichern sollten.

¹ Ich möchte mich an dieser Stelle bei der Leibnizgemeinschaft bedanken, die durch die Förderung des Forschungsschwerpunktes »Für Seelenheil und Lebensglück« diesen Beitrag ermöglicht und unterstützt hat. Weiterhin möchte ich mich bei Bernhard Palme und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖNB) für ihre Gastfreundschaft und ihre Unterstützung bedanken. Ein weiterer Dank gilt auch noch Federico Morelli, der sich die Mühe gemacht hat, einen ersten Entwurf durchzulesen und mit mir zu besprechen. Etwaige Fehler sind natürlich alleine von mir zu verantworten.

ten. Papyrologische Editionen und Hilfsmittel (wie BL für die »Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten«) sind im Folgenden nach der Checklist zitiert, die unter <http://papyri.info/docs/checklist> (in einer Beta-version) und unter <http://library.duke.edu/rubenstein/scryptorium/papyrus/texts/clist.html> (in der noch gültigen Fassung) zu finden ist (zuletzt eingesehen am 18.2.2017). Für einen Abriss zur Gastfreundschaft im byzantinischen Ägypten siehe Husson, L'hospitalité.

² Vgl. Frankfurter, Introduction.

So, wie es ein Formular für solche Empfehlungsschreiben bereits zuvor in ptolemäischer und römischer Zeit gegeben hatte, gab es ein solches auch für christliche Empfehlungsschreiben, das sich folgendermaßen gliederte³:

1. Name von Absender und Empfänger, »geliebte Brüder«, Gruß »im Herren«
2. Stellung und Name des Überbringers (»unser Bruder« bzw. »Katechumene«)
3. Bitte um Aufnahme mit näherer Bezeichnung der Art und Weise
4. Übermittlung von Grüßen an Empfänger »und die mit ihm« vom Absender« und denen mit ihm«
5. Christlicher Schlussgruß

Eine spezielle Variante davon sind die Briefe deren Empfänger als τοῖς κατὰ τόπον ἀγαπητοῖς ἀδελφοῖς bezeichnet werden⁴. Diese Briefe lassen denn auch auf längere Reisetätigkeiten schließen. Leider ist in den Empfehlungsbriefen kein weiterer Hinweis auf Pilgern vorhanden. Diese Art der Unterbringung hört aber mit der einsetzenden Institutionalisierung vermutlich auf, da interessanterweise mit dem Auftauchen der Xenodocheia in den Dokumenten diese Empfehlungsschreiben zur Aufnahme von »Brüdern« aus der Dokumentation verschwinden⁵.

Zu Inhalt und Aufbau der Untersuchung

Inhalt der Untersuchung sind Herbergen für reisende Christen, das heißt es geht um die Infrastruktur, welche diesen zur Verfügung stand. Konkret wird die Studie Xenodocheia zum Gegenstand haben. Sie gehören zu einer Gruppe von Einrichtungen, die man als Piae Causae oder griechisch als εὐαγεῖς οἴκοι bezeichnet⁶. Wie aus Nov. 120, 1 ersichtlich, gehören zu dieser Gruppe auch Orphanotropheia, Ptochotropheia, Nosokomeia und weitere nicht namentlich genannte εὐαγεῖς οἴκοι⁷. Es ist daher wichtig Informationen, die uns über diese anderen Wohltätigkeitsanstalten in den Rechtstexten vorliegen, für die gegenständliche Untersuchung zu verwenden, zumal die weitere Untersuchung auch zeigen wird, dass man bisweilen nicht nur mit begrifflichen Unschärfen zu rechnen hat, sondern von diesen auch ausgehen muss.

In einem ersten Teil geht es darum die rechtlichen Rahmenbedingungen für die christlichen Herbergen zu klären. Dies soll mit Hilfe der normativen Rechtsquellen geschehen. Die faktischen Abläufe und konkreten Aufgaben werden dann im Abschnitt über die dokumentarischen Belege aus Ägypten besprochen werden.

Herbergen sind aber nicht nur Thema in rechtlichen und dokumentarischen Quellen, sondern auch in literarischen Quellen, die gewisser Weise eine Sicht von »oben« bieten und in einem eigenen Abschnitt erörtert werden sollen. Diese Abfolge liefert eine Kontrastierung der verschiedenen Sichtweisen und ermöglicht eine umfassendere Darstellung der reisenden Christen zur Verfügung stehenden Infrastruktur.

Die rechtlichen Grundlagen

Εὐαγεῖς οἴκοι sind als rechtliche Kategorie im Codex Theodosianus noch nicht greifbar. Vorerst gilt, dass sich vor der iustinianischen Gesetzgebung nur feststellen lässt, dass die Piae Causae – so die literarischen Zeugnisse – entweder dem Bischof und der Verwaltung der Bischofskirche oder einem Kloster und dessen Vorsteher unterstanden. Diese bestimmten dann die jeweiligen Verwalter. Private Stiftungen gab es auch, aber die Rechte, welche den Stiftern zukamen, können anhand der Überlieferung in dieser Zeit nicht festgestellt werden. Ebenso wenig lässt sich klären, ob den Piae Causae Rechtssubjektivität zukam⁸.

Mit der iustinianischen Gesetzgebung wird ersichtlich, dass den Piae Causae ab dem ausgehenden 5. Jahrhundert regelmäßig Rechtssubjektivität eignete, auch Stifter auf die Bestimmung der Verwalter Einfluss nehmen konnten und den Bischöfen nur mehr Kontrollrechte zukamen. Sichtlich gab es auch Piae Causae in Selbstverwaltung. Die direkte Leitung hatte ein Anstaltsführer, xenodochus, nosocomus – je nach der Bezeichnung der Pia Causa – oder dann allgemein διοικητής genannt, der zum einen dem Bischof bzw. dem Kloostervorsteher gegenüber Rechenschaft ablegen musste und dem zum anderen je nach Größe der Pia Causa ein eigener Stab von Hilfskräften (ὑπουργοῦντες, λειτουργοῦντες) zur Verfügung stand⁹. Allgemein konnte die administrative Leitung einer Pia Causa allerdings nicht nach eigenem Gutdünken mit dem Vermögen derselben verfahren, sondern

3 Ich gebe hier das Schema von Treu, Schemabriefe 634 wieder.

4 Vgl. SB XVI 12304 (Panopolis, spätes 3.-Anfang 4. Jh.). – P.Oxy. VIII 1162 (Oxyrhynchos, 4. Jh.). – LVI 3857 (Oxyrhynchos, 4. Jh.); SB III 7269 (Herkunft unbekannt, 4.-5. Jh.).

5 Vgl. Husson, L'hospitalité 173-174. Für eine rezenter Liste von solchen Empfehlungsschreiben und vor allem eine weitere Differenzierung vgl. Teeter, Letters.

6 Im folgenden verwende ich die lateinische-rechtliche Terminologie von Hagemann, Stellung. Die griechischen Termini für diese Einrichtungen εὐαγῆ συστήματα (*venerabilia collegia*) und εὐαγεῖς οἴκοι (*venerabiles domus*) finden sich in der iustinianischen Gesetzgebung an mehreren Stellen, wobei die genaue Klassifikation bisweilen Schwierigkeiten bereiten kann. Vgl. Nov. VII 1; CXX 1. – Kaplan, Propriétés 19: »La comparaison entre les différents textes conduit donc à esquisser une classification, qui à l'image de la confusion qu'entretiennent les textes juridiques eux-mêmes, n'est pas entièrement claire«. Für eine Auflistung von Stellen für beide Bezeichnungen vgl. Hagemann, Stellung 33 Anm. 26.

7 Vgl. Nov. CXX 1: Θεσπιζόμεν τοίνυν, μηδεμίαν ἀδειαν ἔχειν τοὺς διοικοῦντας τὰ πράγματα τῆς κατὰ τὴν βασιλίδι πόλιν ἀγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας ἢ ὀρφανοτροφείου ἢ ξενοδοχείου ἢ πτωχοτροφείου ἢ νοσοκομείου ἢ ἄλλου εὐαγοῦς οἴκου ἐν τῇ βασιλίδι πόλει ἢτοι τῇ ταύτης ἐνορίᾳ τυγχάνοντος (ἐξηρημένων μόνων τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων) ππράσκειν ἢ δωρεῖσθαι.

8 Vgl. Hagemann, Rechtliche Stellung 267-271. Für Ägypten sei hier auch auf das arabische Synaxarium der Jakobiten verwiesen, wo es für den 18. Babeh (=15. Oktober) heißt: »Quand l'empereur vit la résolution de notre père le patriarche et son empressement à bâtir des églises, il lui livra les trésors de tous les temples qui étaient en Égypte (Misr). Théophile en détruisit la plus grande partie et construisait à leur place des églises et des asiles pour les étrangers: il y affecta des fondations« (PO III 347).

9 Vgl. Hagemann, Stellung 49-55. – Hagemann, Rechtliche Stellung 271-275.

»hat ihre ganze Verwaltungstätigkeit dem frommen Zwecke unterzuordnen, dem das Vermögen nach dem Willen des Stifters für alle Zeit zu dienen bestimmt ist. Sie muß im besonderen [...] die Einkünfte für die Bedürftigen verwenden, die in der betreffenden Anstalt Unterkunft und Pflege erhalten, und hat einen allfälligen Überschuß nutzbringend anzulegen«¹⁰. Generell musste der Verwalter auch dem Nachfolger Rechenschaft über die Verwaltung ablegen, hafteten die Verwalter doch mit ihrem privaten Vermögen, falls der wohltätigen Anstalt während ihrer Tätigkeit ein Schaden entstanden war.

Die Novellen 7 und 120 legen auch nahe, dass der wesentliche Teil des Vermögens einer Pia Causa aus Grundstücken bestand, sodass Einnahmen und Mittel zur Erfüllung des Stiftungszweckes daraus gewonnen werden mussten. Dies geschah, wie die Novellen nahe legen, durch Verpachtung und Vermietung sowie die Bewirtschaftung in eigener Regie. Vor allem Novelle 120 legt dabei besonderen Wert auf das Veräußerungsverbot und diverse Einschränkungen im Bereich der Verpachtung, wie z.B. das Verbot der Veräußerung von Land in Emphyteuse, »in ein vererbliches und veräußerliches dingliches Nutzungsrecht«¹¹.

Die literarischen Quellen

In den literarischen Texten ist *ξενοδοχείον* erst bei Artemidoros, *Oneirocriton* 1, 4, 30.38 im 2. Jahrhundert erwähnt. Danach mit Ausnahme eines Briefes Kaiser Iulians ep. 84, 23 nur noch bei christlichen Schriftstellern. Die zeitlich relevanten Texte vom 3. (Acta Thomae 4, 16; 16, 11; 53, 6) bis ins 7. Jahrhundert (Chronicon Paschale 535, 16; 545, 3) zeigen, zum einen die Verwendung von *Xenodocheia* als Gebäude bzw. Teile eines Gebäudekomplexes, welches zur Aufnahme von Gästen und deren Verpflegung diente, zum anderen aber auch, dass es sich um Orte handelte, an denen Kranke und Mittellose verpflegt und behandelt werden sollten¹². Am besten ist diese doppelte Funktion bei Palladius im *Dialogus de vita Ioannis Chrysostomi* 106, 16-24 ersichtlich:

Ἐτερος Ἰσαὰκ | πρεσβύτερος καὶ αὐτὸς μαθητῆς καὶ διάδοχος Κρονίου τοῦ | πρεσβυτέρου, μαθητοῦ καὶ αὐτοῦ Ἀντωνίου, γνωστικὸς καὶ | αὐτὸς ἐν Γραφαῖς ὑπερβαλλόντως, φιλόξενος εἰ καὶ τις ἄλλος, ὡς δι' ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας ξενοδοχείον κατασκευάσαι ἐν | τῇ πανερήμῳ εἰς ἀνάψυξιν καὶ τῶν ἀρρώστούτων μοναχῶν | καὶ τῶν ἐπιχωριαζόντων ξένων θεὰς ἔνεκεν τῶν

μακαρίων | πατέρων – (φασὶ δέ) ὀργῆς ἀλλότριος, τριακοστὸν ἔτος ἄγων ἐν | τῇ ἀναχωρήσει, σὺν τούτοις ἑκακουεῖτο.

In diesem kurzen Abschnitt erfährt man über einen überaus schriftkundigen Priester namens Isaaq, der selbst Schüler und Nachfolger von Kronios, einem Schüler des Antonios war. Dieser begründete ein *Xenodocheion* in der Wüste zur Erholung der kranken Mönche und der Fremden, die des Öfteren dorthin kamen, um die seligen Wüstenväter zu sehen, d.h. das *Xenodocheion* diente in diesem Fall dem doppelten Zweck der Sorge um die kranken Mönche und der Versorgung von Fremden, die man in diesem Fall als Pilger bezeichnen darf¹³.

Der Ausdruck *ξενοδοχείον* wird also in den literarischen Quellen nicht eindeutig verwendet.

In der *Regula Pachomii* 1, 50-51 werden genaue Vorschriften über das Verhalten der Mönche bei der Aufnahme von Gästen gemacht:

50. *Nemo manens in monasterio suscipiendi quempiam ad vescendum habeat potestatem; sed mittet eum ad ostium xenodochii, ut suscipiatur ab his qui huic rei praepositi sunt.*
51. *Quando ad ostium monasterii aliqui venerint, si clerici fuerint aut monachi, maiori honore suscipientur: lavabuntque pedes eorum, juxta evangelii praeceptum, et deducent ad locum xenodochii, praebebuntque omnia quae apta sunt usui monachorum. Quod si voluerint orationis tempore atque collectae venire ad conventum fratrum, et eiusdem fidei fuerint, ianitor vel minister xenodochii nuntiabit Patri monasterii, et sic deducentur ad orandum*¹⁴.

Falls jemand also eine Möglichkeit zur Übernachtung und zur Verpflegung in einem pachomianischen Kloster suchte, wurde er zum Tor des *Xenodocheion* geschickt und dort von denen aufgenommen, die der Aufnahme und Verpflegung von Gästen vorstanden. Ob nun der Pförtner und der Diener des *Xenodocheion* mit diesen Vorstehern zu identifizieren sind, lässt sich nicht entscheiden, wiewohl einiges dafür spricht. Der Aufenthalt war dabei für gesunde Pilger auf einen gewissen Zeitraum beschränkt, während Kranke nicht fortgeschickt wurden und notdürftige Pflege erhielten, vielleicht sogar von Ärzten, die an Pilgerorten tätig waren wie aus dem Ende des Abschnitts über das *Xenodocheion* bei der Kirche in der nitrischen Wüste von Palladius in den *Historia Lausiaca* 7, 4 ersichtlich ist. Grundsätzlich darf ein Gast bleiben, solange er will. Nach sieben Tagen aber kann er entweder aufbrechen oder muss sich für nötige Arbeiten im Kloster zur Verfügung stellen. Solche Arbeiten umfassten Handarbeit, oder Mithilfe im Obstgarten, in der Bäckerei oder in der Küche¹⁵.

10 Hagemann, Stellung 35.

11 Hagemann, Stellung 55.

12 Van Minnen, *Medical care 157-159* bespricht nur die Belege, welche *Xenodocheia* eindeutig als Institute der Krankenpflege ausweisen, um sie mit *Nosokomeia* gemeinsam besprechen zu können. Wie aus dem zitierten Text ersichtlich, greift diese Einschränkung zu kurz. Selbst im *Chronicon paschale* 535, 16-17 (7. Jh.) wird im Abschnitt über den Bischof von Antiochia in Syrien namens Leontios gesagt, dass er sich um die *Xenodocheia* gekümmert habe, die für die Pflege der Fremden eingerichtet waren (ὑπὲρ τῆς τῶν ξένων θεραπείας). Es ist natürlich nicht von der Hand zu weisen, dass *θεραπεία* auch in einem medizinischen Zusammenhang gebraucht wurde, aber das Objekt der Fürsorge sind die Fremden und eben nicht die Kranken. M. a. W. muss man die

unscharfe begriffliche Abgrenzung berücksichtigen und darf den Ausdruck in deskriptiver Weise nicht auf eine einzige klare Bedeutung einschränken.

13 Siehe die Definition zu Beginn dieses Beitrags.

14 Boon, *Pachomiana* 26-27.

15 Vgl. *Pall. hist. Laus.* 7, 4: Πρόσκειται δὲ τῇ ἐκκλησίᾳ ξενοδοχείον, εἰς ὃ τὸν ἀπελθόντα ξένον, μέχρις οὗ ἐξέλθῃ αὐθαιρέτως, δεξιούται πάντα τὸν χρόνον, κἂν ἐπι dietian ἢ τριετίαν μείνῃ· συγχωρήσαντες δὲ αὐτῷ ἐβδομάδα μίαν ἐν ἀργίᾳ, τὰς λοιπὰς ἡμέρας περισπῶσιν ἐν ἔργοις, ἢ ἐν κήτῳ ἢ ἐν ἀρτοκοπιῇ ἢ ἐν μαγειρείῳ. Εἰ δὲ ἀξιόλογος εἴη, διδώσιν αὐτῷ βιβλίον, μὴ συγχωρήσαντες αὐτῷ ἕως τῆς ὥρας μηδενὶ συντυχεῖν. Ἐν τούτῳ τῷ ὄρει καὶ ἰατροὶ διάγουσι καὶ πλάκουτάριοι. Κέχρηται δὲ καὶ οἶνω, καὶ πιπράσκειται οἶνος.

Wie man allerdings bei demselben Autor sieht, wurden die Fürsorge um die Kranken und die um die Fremden nicht unterschieden, sondern fielen in dieselbe Kategorie und die karitativen Einrichtungen konnten daher auch dieselben Namen tragen, d. h. man konnte dazu Nosokomeion oder Xenodocheion sagen¹⁶.

In der hagiographischen Literatur werden die Xenodocheia natürlich ebenfalls zahlreich erwähnt, ob sie nun zu Klöstern, Kirchen oder Bischofssitzen gehörten¹⁷.

»Entscheidend ist vor allem, dass zu Beginn der Entwicklung vor allem im byzantinischen Bereich außerhalb Ägyptens eine gewisse terminologische Unschärfe vorlag, sodass, wie eingangs bemerkt, Nosokomeia, Xenodocheia und Xenones nicht klar unterschieden wurden, vielmehr auch Xenodocheia und Xenones für Kranke zuständig waren. Mit der Zeit aber vollzog sich, zumindest gemäß der literarischen Tradition eine Differenzierung der Xenones und Xenodocheia dahingehend, »dass sich Anstalten, die an zentralen Plätzen lagen und/oder obrigkeitliche Förderung genossen, in Leistung und Umfang ausweiteten (ξενῶνες), während die reinen Unterkunfts- (sic!) (ξενοδοχεῖα), die teils gar nicht mehr der Allgemeinheit zur Verfügung standen, dann die zweite Gruppe bildeten«¹⁸.

Die dokumentarischen Belege aus Ägypten

Verwaltung von Xenodochien

Die Verwalter von Xenodocheia wurden als ἐπίτροπος¹⁹ oder als οἰκονόμος²⁰ bezeichnet. Als Aufgaben lassen sich positiv die Ausstellung einer Pachtzinsquittung²¹ und die Weiterleitung von Weizen für mildtätige Zwecke²² ausmachen.

Landbesitz

Die bereits genannten Aufgaben lassen sich nun noch weiter spezifizieren. Die Pachtzinsquittung PSI IV 284 wird über den Erhalt von 14 Artaben Gerste gemäß dem Satz der 7. Indiktion ausgestellt. Die Fläche, die hier verpachtet war, wird mit ἐξωτικαὶ ἄρουραι bezeichnet und gibt daher keinen Aufschluss über die Größe und Qualität des Landes. Unter Zuziehung der Tabelle von Waszyński könnte man auf Basis von Eintrag 99 (=P. Grenf. I 56 [Hermopolis, 20. April 537]),

wo pro Arure, die einer guten Nilflut zuteil geworden war, 5 Artaben Weizen und pro Arure, die nicht überschwemmt worden war, die Hälfte, i. e. 2,5 Artaben Weizen, als Pachtzins angegeben werden (vgl. Z. 12-14), auf eine Grundstückgröße von 2,8 Aruren schließen²³. Hier ist aber Vorsicht geboten. Zum einen war die Höhe des Pachtzinses von der Qualität des Landes abhängig und zum anderen von der Getreide- oder Obstart, die angebaut wurde²⁴.

In einer Eingabe zur Änderung des Eintrags der Steuerzahler für 1 ¼ Aruren saarfähiges Land, P.Cair.Masp. I 67117 (Aphrodites Kome [Antaiopolites], 25. Juni - 24. Juli 524), wird ein εὐκτήριον erwähnt, welches vielleicht demselben Ort zuzuzählen ist wie das Xenodocheion in PSI IV 284. In Z. 11 las Maspero: τοῦ ἁγίου εὐκτηρ(ίου) τόπου Ἄπα Δίφ[υ(?) τοῦ ἐν τῇ κώμῃ(?)]. Wenn man PSI IV 284 berücksichtigt und dem Vorschlag von Vitelli in PSI IV S. 12 folgt, ist vielleicht τοῦ ἁγίου εὐκτηρ(ίου) τόπου Ἄπα Δίφ[υ(?) Συνορίας] zu lesen. Die Orts- und Datumsnähe der beiden Texte macht diese Annahme wahrscheinlicher²⁵. Das Xenodocheion und das Euktērion befanden sich also auf demselben Gebiet. Aus diesen singulären Beobachtungen lässt sich leider nichts über die Größe des Grundstücksvermögens der beiden Einrichtungen aussagen. Denn »les terres des églises, en Égypte, ne forment pas des blocs d'un tenants, mais sont d'habitude éparpillées en un grand nombre de parcelles petites ou moyennes, dans plusieurs villages«²⁶. Wenn man das verpachtete Areal allein betrachtet, so kann man dafür zumindest sagen, dass die Größe des Pachtgrundstücks für das 6. Jahrhundert niedriger als die anderen bei Waszyński verzeichneten verpachteten Areale ist²⁷. Ähnliches dürfte auch für Klöster und andere kirchliche Einrichtungen gegolten haben, sofern sie nicht von einem privaten Stifter stammten, der der gestifteten Einrichtung zugleich Land zur Versorgung schenkte. Kirchliche Ländereien entwickelten sich normalerweise aus Schenkungen heraus, die für Bischofskirchen z. B. über die ganze Diözese verstreut waren, und mitunter auch darüber hinaus²⁸. Wichtiger ist, dass der Verwalter die juristische Person des Xenodocheion physisch vertritt.

Besitz von Xenodocheia war nicht so unüblich, wenn man zum bereits besprochenen Text noch P.Bingen 136 (Arsinoites oder Herakleopolites, zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts) hinzunimmt. Es handelt sich um eine Liste von Weizen für

16 Vgl. Volk, Gesundheitswesen 23-28 und 35-44.

17 Vgl. Kotsifou, Travelling 170-173, die auch auf die Dichte des Netzwerks verweist. Für die frühbyzantinische Zeit vgl. Kislinger, Gastgewerbe 44-50.

18 Kislinger, Gastgewerbe 49-50. Dazu vgl. auch Volk, Gesundheitswesen 27-28: »Im weiteren Verlauf der byzantinischen Geschichte kann man von einem synonymen Gebrauch der Termini ξενῶν und ξενοδοχείων nicht mehr sprechen, der reine Herbergscharakter steht bei letzterem im Vordergrund, während ξενῶν [...] den Fachterminus für ein öffentliches Krankenhaus mit ärztlichem Personal darstellt«.

19 Vgl. P. Oxy. XVI 2058, 131 (Oxyrhynchos, 6. Jh.).

20 Vgl. PSI IV 284, 2. 6 (Aphrodites Kome [Antaiopolites], 6. Jh.).

21 Vgl. PSI IV 284, 2. 6.

22 Vgl. P. Bingen 136 (Arsinoites/Herakleopolites, 2. Hälfte 6. Jh.).

23 Vgl. Waszyński, Bodenpacht 175-178. Man vgl. dazu auch die Liste von Herrmann mit dem zusätzlichen Hinweis auf P. Ross. Georg. III 36, 17-21 (Aphrodites Kome [Antaiopolites], 7. Oktober 537), wo ein Pachtzins von nur zwei

Artaben pro Arure vereinbart wurde und auf P. Michael 43, 8 (Aphrodites Kome [Antaiopolites], 8. Juni 526) mit BL VII 106, einem Pachtvertrag, in dem fünf Artaben pro Arure als Pachtzins festgelegt wurden. Vgl. Herrmann, Bodenpacht 279-286. Es ist leider unklar, welches landwirtschaftliche Produkt bei den fünf Artaben zu ergänzen ist. Die Neulesungen von Cadell in Z. 8.10 ermöglichen aber die Ergänzung πύρω in Z. 8, sodass es sich vielleicht um Weizen handelt.

24 Vgl. Waszyński, Bodenpacht 98-99.

25 Vitelli verweist zur Lokalisierung von PSI IV 284 auf seinen Kommentar zu z. 2 und 3. Da auch der Name Phoibammon, Sohn des Triadelphos, in Z. 3 auf den Ort Aphrodite Komes im Antaiopolites hinweist, handelt es sich hier um keinen Zirkelschluss. Der Hinweis auf den Kommentar zu z. 2 allein hingegen macht die Vermutung nicht wahrscheinlicher.

26 Wipszycka, Ressources 53.

27 Vgl. Waszyński, Bodenpacht 175-178. Diese Listen sind trotz einer Vervielfachung des Materials immer noch repräsentativ.

28 Vgl. Waszyński, Bodenpacht 36-37. 53-54.

Witwen und Waisen, die nicht im Xenodocheion wohnten. Der Weizen wurde nicht direkt verteilt, sondern an Ioannes, Sohn des Abraamios(?), mit Zweckbestimmung übergeben. Dieser konnte ein Verwalter oder Kleriker sein oder aus der Gruppe der Laien stammen, die manchmal mit der Verteilung kirchlicher Güter an Hilfsbedürftige beauftragt wurden²⁹. Gegen die Annahme, dass es sich um den Verwalter des Xenodocheion oder um einen Kleriker handelte, spricht das vermutliche Fehlen einer Amtsangabe – die Lesung Ἀβραάμ(ιου) von F. Morelli in Z. 2 ist lediglich ein Vorschlag, aber die Lesung ἀρχιμαν(δριτή) von A. Papatomas in der Erstedition ist mit F. Morelli abzulehnen³⁰ – und die Anwesenheit des Patronyms³¹. Für die Übergabe der wohlthätigen Abgaben an einen Laien ist P. Bingen 136 meines Wissens nach der erste dokumentarische Beleg für Ägypten. Der Weizen, welcher hier für mildtätige Zwecke abgeliefert wurde, folgte nicht einem an den Bischof zu liefernden Abgabensatz, wie z. B. PSI VIII 791 (Oxyrhynchos, 6. Jahrhundert), sondern ergab sich aus den Verpflichtungen gegenüber Witwen und Waisen³². Die Grundlage für die Möglichkeit, solche Mengen Weizen an Witwen und Waisen abliefern zu können, bildete natürlich der Landbesitz. Wenn man die obige Pachthöhe von vier Artaben pro Arure bei normaler Nilschwemme zugrunde legt, dann benötigte das Xenodocheion zumindest sechs Aruren um den Bedarf für die Witwen und Waisen abzudecken, ohne dass man dabei die Ausgaben für die Gäste im Xenodocheion berücksichtigt, die gratis verpflegt wurden. Die Grundlage für die Berechnung bildet die Summe aus den erhaltenen Einträgen, die 23 ¼ Artaben ausmacht. Um eine genauere Angabe machen zu können, wäre natürlich die Anzahl der im Xenodocheion betreuten Gäste vonnöten. Die errechnete bebaubare Grundstücksfläche stellt aber mit Sicherheit nur einen kleinen Teil des Vermögens des Xenodocheion dar und ist nicht repräsentativ, da abgesehen von der kleinen Fläche die Liste weder vollständig ist noch dadurch ein repräsentative Ausgabenhöhe gegeben wäre, mit der man Hochrechnungen machen könnte.

Steuerablieferung

Aus dem Landbesitz ergab sich auch eine allgemeine Steuerpflicht, die von den Xenodocheia mit eigener juristischer Persönlichkeit zu erfüllen war. Auf einem Papyrusfragment aus dem Oxyrhynchites vom 6. Jahrhundert, das als P.Haun. III 64 veröffentlicht ist, befinden sich sechs fast vollständig erhaltene Steuerquittungen und der Anfang einer siebten, von der lediglich τ παρέσχα(ν) δ(ιὰ) τ[οῦ erhalten ist. Die Höhe der Steuer war, soweit ersichtlich für die vorhandenen vier Steuerjahre (14. bis 2. Indiktion), konstant und betrug 2 solidi und 16 siliquae. Aufgrund der adaerierten Zahlungen kann man leider nicht direkt auf die Größe des Landbesitzes schließen. Bei Adaeriation der Annona gab es einen fixen Satz von 40 modii = 1 solidus³³. Bei einer Umrechnung in Artaben sind das 12 Artaben = 1 solidus. Daraus ergibt sich mit Hilfe weiterer Umrechnungen eine Naturalleistung des Xenodocheion von 32 Artaben pro Indiktion³⁴. Wenn man einen Steuersatz von vier Artaben pro Arure zugrunde legt³⁵, dann ergäbe das eine Grundstücksfläche von acht Aruren, für die das Xenodocheion Steuern entrichtete. Aber auch in diesen Quittungen lässt sich bei denen, die allein für die Annona ausgestellt sind, feststellen, dass das Xenodocheion durch einen Verwalter bei der Entrichtung der Steuern vertreten wird³⁶.

Aus Hermupolis Magna gibt es einen Steuerkodex aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, P. Sorb. II 69 (618-619[?] oder ca. 633-634[?])³⁷, welcher drei Einträge zu Abgaben von Xenodocheia enthält. Die Steuereinträge sind in der Regel folgendermaßen aufgebaut:

1. In den Listen geführter Steuerschuldner (z. B. 101 C, 7: δ(ιὰ) Ἰωάννου ἡγουμέ(νου) (ἀρτάβας) η η')
2. Steuerzahler (z. B. 101 C, 9: δ(ιὰ) τοῦ ξενοδοχείου τῶν κελεφῶν (ἀρτάβας) δ)
3. Kontrollvermerk (z. B. 101 C, 10: / κ(ολλήματος) η δ(ιὰ) Χ(ριστο) β χ(ε)(ρογραφίας) (ἀρτάβας) δ)

Der Aufbau der Einträge zeigt, dass Xenodocheia Getreidesteuern für andere, die in den Listen als Steuerschuldner geführt wurden, zahlten. Die Grundstücksflächen würden beim oben verwendeten Satz zwischen einer und einer Viertel-Arure liegen.

29 s. o.

30 Vgl. BL XII 38 und die Prüfung am Original durch den Verfasser.

31 Vgl. dazu Wipszycka, Resources 139. Sie bespricht dort die wohlthätigen Aufgabungen der *oikonomoi* von Kirchen. Diese Beobachtungen dürften auch für die Verwalter von anderen kirchlichen Einrichtungen gegolten haben, sofern diese Einrichtungen eine selbständige juristische Person darstellten; vgl. auch Wipszycka, Resources 114-115. 137.

32 Vgl. dazu Wipszycka, Resources 114-115, die auf P.Oxy. XVI 1954; 1955 und 1956 verweist und daraus schließt, dass zumindest in Oxyrhynchos jede Kirche »avait ses veuves, dont elle s'occupait et qu'elle aidait matériellement«.

33 Vgl. Mitthof, Annona 1, 263.

34 Vgl. Bagnall, Practical Help 191.

35 Vgl. Herrmann, Bodenpacht 279-286. Die Liste zeigt Pachtzinsen von zwei bis in etwa sieben Artaben, wenn man die adaerierten Pachtzinsen nach obigem Satz umrechnet. In etwa sieben Artaben (genauer: 6 ¾ Artaben) finden sich demnach in P.Lond. III3, 1036, 1-4 (Hermopolites, 6.-7. Jh.). Als Basis für die Berechnung der Größe wurde wiederum der Umrechnungsfaktor von 12 Artaben für ein *Nomisma* herangezogen. Der Text selbst zeigt, dass in diesem Fall auch 24 *Keratia* einem *Nomisma* gleichen.

36 Vgl. Z. 11 und 22, in denen der Verwalter als *οικονόμος* des Xenodocheions bezeichnet wird. Die Präposition *διὰ* zur Einführung des handelnden Stellvertreters muss hier am abgebrochenen Teil zusammen mit Namen und einer abgekürzten Bezeichnung für eine zweite Funktion gestanden haben.

37 Dieselben Beobachtungen gelten grundsätzlich auch für SB XVIII 13758 Verso, 27 (Hermopolis, Anfang 7. Jh.) mit BL X 222; 13759 Recto, 12 (Hermopolis, Anfang 7. Jh.), die in den genannten Zeilen ebenfalls Xenodocheia in demselben steuerlichen Kontext, allerdings in einem schlechteren Erhaltungszustand, erwähnen. Die daraus gewonnenen Informationen gehen nicht über die Beobachtungen zu P.Sorb. II 69 hinaus. Die Zugehörigkeit der erwähnten Xenodocheia zeigt allerdings Differenzen zu P.Sorb. II 69. In SB XVIII 13758 Verso, 26-27 wird das Xenodocheion als Steuerzahler für *Symphonia clarissima* genannt, nicht so in P.Sorb. II 69, XV 20-25, ebenfalls ein Eintrag für *Symphonia clarissima*, die nach Gascou dieselbe Person bezeichnen. Vgl. BL X 222. In 13759 Recto, 10-12 erscheint ein anderes als Steuerzahler für einen gewissen Biktor Aris[, der in P.Sorb. II 69 gar nicht genannt wird. Die unterstellte Differenzierung der genannten Xenodocheia muss nicht notwendigerweise stimmen. Es kann durchaus sein, dass ein und dasselbe Xenodocheion in allen Instanzen der Steuerzahler war, da auf Grund der abgebrochenen rechten Seite der beiden Texte keine genauere Bestimmung für die beiden erwähnten Xenodocheia erhalten ist.

Einnahmen aus Zuwendungen

Die besser dokumentierte Form von Einnahmen sind Zuwendungen, welche den Xenodocheia von den Inhabern größerer Anwesen zugestanden wurden. Diese erfolgten in Wein oder Weizen, wobei von den sechs relevanten Dokumenten eines keine Angaben macht, zwei Weizen und vier Wein als Art der Zuwendung nennen³⁸.

Zwei Listen von Weinzugewendungen, P. Oxy. XVI 2044 (25. Juli – 23. August 564) und XXVII 2480 (580-581)³⁹, stammen aus Oxyrhynchos und gehören zum Apionen-Archiv⁴⁰. In beiden Listen heißen die Verwalter Φιβ und werden als οἰνοχειριστής⁴¹ bezeichnet. Auf Grund der Datierung sind sie aber nicht identisch. P. Oxy. XVI 2044 ist eine Gegenüberstellung der Einnahmen und Ausgaben des Monats Mesore der 12. Indiktion. Nach der Einleitung in Z. 1-2 folgt in Z. 3-10 die Angabe derjenigen Ländereien des Apionen-Anwesens, welche diese Art des Weins, nämlich τὸ ὄξος, i. e. ein minderwertiger Wein, in das Weinlager in Oxyrhynchos geliefert hatten, um dann in den Z. 11-18 anzugeben, welche Weinkeller mit der zuvor erreichten Summe beliefert wurden⁴². Unter den Lieferungen nimmt die an das Xenodocheion mit 1000 Dipla den kleinsten Teil ein. Die Gänsezucht⁴³ erhielt, wenn man alle drei befüllten Keller zusammenzählt, 4330 Dipla, das Lagerhaus bei analoger Addition 1613 Dipla und der Keller bei den Eingängen des grundherrlichen Hauses 1200 Dipla. Insgesamt macht das 8143 Dipla Wein. Die dreimalige Angabe von ποτάριον διπλοῦν und die Äquivalenz dieser Maßeinheit mit einem einfachen διπλοῦν – man vergleiche bloß die Rechnung – zeigt, dass der Zusatz, der jeweils nur für den dritten Keller und für Mengen von weniger als 113 Dipla verwendet wurde, auf eine spezielle Art von Gefäß hinweist, das für diese Keller verwendet wurde⁴⁴.

Die zweite Liste von Weinausgaben erstellt von einem weiteren Φιβ οἰνοχειριστής erstreckt sich über die gesamte 14. Indiktion, in der die Monate von Phaophi bis Epeiph, Choiak und Tybi ausgenommen, verzeichnet sind. Da in der Mitte der Monatsliste eine Lücke ist, kann auch nicht mit Sicherheit gesagt werden, welchem Monat die Einträge vor Phaophi zuzuzählen sind, vielleicht Thot, ein Monat in dem die Weinernte schon wieder zu Ende geht, oder Mesore, in dem die Weinernte beginnt. Die Auslassung von Choiak und Tybi kann durchaus mit dem beginnenden Rebschnitt und der folgenden *ablaquaetio*, deren Zweck in Ägypten durch ein

Ausheben eines Teils der Erde um den einzelnen Weinstock herum das Festhalten und tiefere Eindringen der Feuchtigkeit war, zusammenfallen und vielleicht dadurch erklärt⁴⁵ werden.

Die Liste enthält Ausgaben von οἶνος und ὄξος. Dabei ist festzustellen, dass kirchliche Einrichtungen nur den minderen Wein erhielten. Über den gesamten Text verteilt sieht man, dass das Xenodocheion des Abba Arion die größte Ration mit 80 Dipla gefolgt von dem κοινόβιον ἀββὰ Ἱερημίου mit einer Ration von 76 Dipla, wobei diesem eigentlich 200 Dipla zustünden, erhielt. Bei letzterem Eintrag wurden 124 Dipla⁴⁶ abgezogen, weil diese in Geld gezahlt wurden. Gesamt wurden 229 Dipla Weins minderer Qualität ausgegeben. Gemäß⁴⁷ den Angaben in Z. 54 und 58 sind für ein Diploun Wein sechs Xestai zu veranschlagen. Ein Xestes sind umgerechnet 0,54 ℓ, sodass einem Diploun Wein 3,24 ℓ Wein entsprechen. Das Xenodocheion erhielt also 252,9 ℓ Wein für die 14. Indiktion. Die geringe Menge an minderem Wein für das Xenodocheion des Abba Arion verglichen mit den 1000 Dipla in P. Oxy. XVI 2044 scheint mit der Zugehörigkeit der Xenodocheion zu tun zu haben. In P. Oxy. XXVII 2480 werden kirchliche Einrichtungen genannt, die nicht zum Apionen-Anwesen gehörten, während das Xenodocheion in P. Oxy. XVI 2044 in einer Reihe von Kellern angeführt wird, die allesamt zum Apionen-Anwesen gehörten. Es ist daher auch leicht möglich, dass die angegebenen Keller zur weiteren Verteilung des Weins bestimmt waren.

Eine weitere Abrechnung von Wein, P. Oxy. LVIII 3960 (Oxyrhynchos, 621) stammt aus der sassanidischen Okkupationszeit Ägyptens und wurde von einem gewissen Ioannes erstellt. Der Text besteht aus vier Spalten, deren erste die Weinerträge aus den Weinbergen des Anwesens auflistet, und deren zweite eine Abgabe der Bewohner von Episemou auf Anweisung der Perser und Zukäufe als zusätzliche Einnahmen verbucht. In der dritten Spalte nun folgen die Ausgaben, welche z. T. an kirchliche Einrichtungen, an die Perser und an andere Personen und Personengruppen gingen. Die Ausgaben für die Kirchen, die Xenodocheia und die Martyria betragen 8458 Knidia, während die Klöster, die Witwen und die Behinderten 576 Knidia Wein erhielten. Das macht eine beträchtliche Menge von umgerechnet 27403,92 ℓ für das angegebene Jahr. Wie viel ein einzelnes Xenodocheion dabei erhielt, kann leider nicht errechnet werden⁴⁸.

Die Weinmengen in allen drei Texten sind sehr unterschiedlich, während in P. Oxy. XVI 2044 1000 Dipla an ein

38 Die vierte Abrechnung ist PSI VIII 953 (567-568) ebenfalls aus Oxyrhynchos und zum Apionenarchiv gehörig. Dort wird in Z. 9 ein Xenodocheion der Amma Bes erwähnt. Vgl. BL VII 238. Es fehlt aber die Angabe, wie viel Wein geliefert wurde, sodass dieser Beleg im Folgenden nicht mehr näher besprochen werden wird.

39 Zur Datierung vgl. Hickey, Wine 92-98.

40 Vgl. Mazza, L'archivio 24 Anm. 81.

41 Zu den οἰνοχειρισταί im Apionenarchiv vgl. Hickey, Wine 91-98.

42 Vgl. Schnebel, Landwirtschaft 279 – Vgl. Kruit, Meaning 267-268. Auch N. Kruit geht implizit davon aus, dass τὸ ὄξος nicht Essig bezeichnet, sondern einen Wein, der am Weg dorthin ist, i. e. sauren Wein.

43 Dazu siehe Hickey, Wine 106, der die Möglichkeit in Betracht zieht – und dies in Tabelle 4.5 auf Seite 104 für wahrscheinlicher hält –, dass der Keller nicht zum Xenodocheion gehörte, sondern in der Nähe gelegen war und daher so bezeichnet wurde. Dass Xenodocheia zur Bezeichnung von Stadtvierteln gebraucht wurden, ist aus zwei Mietverträgen ersichtlich (vgl. in P. Oxy. L 3600,

12-13 [Oxyrhynchos, 1. Dezember 502] das Xenodocheion des Aollos und in PSI VI 709, 15-16 [Oxyrhynchos, 19. November 566] das Xenodocheion des Kollouthos [?]). Die Höhe der Weinlieferung passt zudem auch nicht in das Bild der Lieferungen, weil sich die angegebenen Mengen auf maximal 200 belaufen (vgl. P. Oxy. XXVII 2480, 12).

44 Vgl. dazu DGE s. v. διπλόος unter Abschnitt B 3, 2. – Vgl. Kruit/Worp, Metrological Notes 116-117 mit Anm. 28. – Hickey, Wine 190-191.

45 Vgl. Schnebel, Landwirtschaft 262-268. – Vgl. Ruffing, Weinbau 161-163.

46 Vgl. Z. 31-32 für das Koinobion und Z. 44 für das Xenodocheion.

47 Das stimmt mit dem Ergebnis, welches Phib erzielte, nämlich 223 Dipla, nicht überein (vgl. Z. 121).

48 Für die Gleichsetzung von Diploun und Knidion siehe Bagnall, Practical Help 188. Diese Gleichsetzung ist aber problematisch. Vgl. dazu Hickey, Wine 190-192 mit den Einträgen zu διπλοῦν und zu κνιδιον.

einziges Xenodocheion gehen, sind es in P.Oxy. XXVII 2480 nur 80 Dipla. In P.Oxy. LVIII 3960 kann überhaupt nicht festgestellt werden, wieviele Dipla Wein an ein einzelnes Xenodocheion geliefert wurden. Hinsichtlich der Buchführung zeigen die erhaltenen Teile von P.Oxy. XVI 2044 und P.Oxy. LVIII 3960 insofern größere Ähnlichkeit, als beide in einem ersten Schritt die Einnahmen und, soweit ersichtlich, auch in etwa dieselben Güter als Lieferanten erwähnen. Umgekehrt sind sich P.Oxy. XVI 2044 und P.Oxy. XXVII 2480 in der Art, wie sie die Einträge für die ausgegebenen Weinmengen, nämlich mit einer genauen Angabe der einzelnen Nutznießer, halten, ähnlicher⁴⁹. Administrativ sind allerdings alle drei, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zur Verwaltungseinheit des Apionen-Anwesens, in einen anderen Zusammenhang zu setzen. P.Oxy. XVI 2044 dokumentiert vermutlich den Weinhandel innerhalb des Anwesens, P.Oxy. XXVII 2480 die Weinzuwendungen an Angestellte und Vertragsbedienstete des Anwesens, an kirchliche Einrichtungen, zu speziellen Festen und Feiern und sogar für Reiter im Zirkus, und P.Oxy. LVIII 3960 gibt zwar die Einnahmen, Zukäufe und Rückstände so an, dass man geneigt sein kann, dieselbe Verwaltung am Werk zu sehen, aber es ist zu bedenken, dass die Ausgabetitel in summarischer Form angegeben werden.

Aus den Ausgabetiteln in P.Oxy. LVIII 3960 ist in Z. 26 zu ersehen, dass die Perser einen nicht geringen Anteil requirierten, nämlich 7281 Knidia. Dieselben waren es, die gemäß Z. 12 veranlassten, dass die Bewohner des Dorfes Episemou 498 Knidia Wein an das Weinlager des Apionen-Anwesens abzuliefern hatten. Es handelt sich hier demnach um einen direkten Eingriff in die vom Anwesen erhaltenen und abzulieferenden Mengen Wein. Man kann hieraus zweierlei schließen. Erstens ist die Verwaltungseinheit nach dem Tod des letzten Apionen Apion III. zu Beginn der sassanidischen Herrschaft erhalten geblieben und bezeugt somit ein Interesse der Perser durch die Übernahme bestehender Verwaltungsstrukturen am reibungslosen Ablauf der Verwaltung zu garantieren. Zweitens aber wird schon zu einem erheblichen Maß, vermutlich zur Sicherung der Heeresversorgung, in den Bereich der Requisition von Wein und in die Weinabgaben der Verwaltungseinheit des Anwesens eingegriffen. Dennoch blieben gemäß P.Oxy. LVIII 3960, 20-23 die Ausgaben für kirchliche Einrichtungen davon unangetastet. Das ist daraus zu schließen, dass hier entgegen der sonstigen im Dokument vorhandenen Nennung der Perser bei einem Eingriff keine derartigen Angaben gemacht werden. Ähnliches suggerieren auch die angegebenen Mengen, welche für Xenodocheia und andere kirchliche Einrichtungen in den drei Dokumenten genannt werden.

49 Das heißt nicht, dass auszuschließen ist, dass P.Oxy. XXVII 2480 keinen Einnahmenteil in der Abrechnung hatte, im Gegenteil nehme ich sogar an, dass die Liste einen solchen hatte. Nur kann ich das nicht mit Sicherheit sagen, da der Teil nicht erhalten ist.

50 Vgl. Mazza, L'archivio 32.

Die jährlichen Getreideausgaben für kirchliche Einrichtungen beliefen sich auf 25 Artaben in P.Oxy. LXVII 4620, 14-15 und auf 64 Artaben in P.Oxy. XVI 1910, 4. P.Oxy. XVI 1910 (6.-7. Jahrhundert) ist wiederum dem Apionenarchiv zuzuordnen und auf Grund der Kirchen- und Klösternamen⁵⁰ wahrscheinlich auch P.Oxy. LXVII 4620 (5.-6. Jahrhundert)⁵¹. Beide sind Abrechnungen über eine ganze Indiktion und in beiden Abrechnungen ist jeweils ein, wenn auch nicht dasselbe, Xenodocheion als begünstigte Einrichtung genannt. Der Unterschied lässt sich auch hier durch die Zugehörigkeit der Xenodocheia zu unterschiedlichen Verwaltungseinheiten erklären. In P.Oxy. LXVII 4620 gehört das Xenodocheion zur Kirche St. Iustus, die nicht dem Apionenanwesen zugeordnet war, während das Xenodocheion in P.Oxy. XVI 1910 dem Gutsverwalter Ioannes des Gutes Leonidas unterstand, weil es zu diesem Gut gehörte.

Stellung der Verwalter

Die finanzielle und soziale Stellung der Verwalter lässt sich dabei nur schwer feststellen, da lediglich ein einziger Beleg einen Hinweis darauf gibt. In einer Liste von Personen, die Schadensersatz für einen Diebstahl leisten sollten, P.Oxy. XVI 2058 Kol. 3-4 (Oxyrhynchos, 6. Jahrhundert), wird ein Verwalter eines Xenodocheion namens Aeion aus Spania, einem Dorf im Oxyrhynchites, ca. 27 km nordöstlich von Oxyrhynchos, erwähnt. Dieser ist mit einem Betrag von einem Nomisma verzeichnet. Damit lag der Verwalter in etwa im oberen Drittel der Beitragszahler⁵². Der betroffene Personenkreis sind dabei die Landbesitzer des Dorfes Spania. Innerhalb dieser bereits vermögenden Gruppe gehörte Aeion mit seinem Beitrag zur sozialen Oberschicht des Dorfes. Man kann also zumindest von einem Verwalter eines Xenodocheion sagen, dass er der Land besitzenden Schicht angehörte.

Die Amtsbezeichnungen lassen sich dabei nicht mit den Beiträgen zur Schadensersatzforderung korrelieren. Für die Berufs- bzw. Amtsbezeichnung *πρέσβυτηρ* sind Einträge von 1/3 bis zu zwei Nomismata in der Liste belegt. Dasselbe gilt im Wesentlichen auch für die anderen Berufs- bzw. Amtsbezeichnungen, sofern sie mehr als einmal vorkommen. Eine Ausnahme bilden die *ἐλαιουργοί*, von denen jeder 1/3 Nomisma zahlen sollte. Beruf oder Amt scheinen dann aber gerade nicht über den Beitrag zur Schadensersatzforderung entschieden zu haben, sondern vielmehr das Vermögen oder der Anteil am Diebstahl. Letzteres scheint aber aus Gründen der Praktikabilität auszufallen. Man hätte einen genauen Bericht über die Täter und ihre Taten gebraucht, was bei 112 Personen samt einer Personengruppe eine sehr schwierige Aufgabe gewesen sein müsste. Die einfachste Erklärung ist immer noch, dass hier einfach die Forderung auf die vermögenden

51 Vgl. J. D. Thomas in P.Oxy. LXVII S. 250-251. Dagegen hat R. Mazza den Text nicht in ihre Liste der dem Archiv zugehörigen Dokumente aufgenommen. Vgl. Mazza, L'archivio 20-40.

52 Es handelt sich um 40 von 112 Einzelpersonen (d. h. 35,71 %), die einen Nomisma oder mehr zahlen sollten. Der Rest von 72 Personen sollte weniger als ein Nomisma zahlen.

Bewohner des Dorfes gemäß ihrem Eigentum umgewälzt wurde. Daraus folgt, dass Aeion hinsichtlich seines Vermögens in etwa im oberen Drittel der Grundbesitzer rangierte.

Fazit

Generell haben Xenodocheia eine wichtige Rolle innerhalb der Wohltätigkeitsanstalten im byzantinischen Ägypten gespielt. Aus der Literatur ist ersichtlich, dass Xenodocheia nicht nur für die Aufnahme von Fremden und Pilgern errichtet wurden, sondern eben auch für Kranke. Hierbei darf aber keine scharfe Abgrenzung der Verwendung gemacht werden, da auch Kranke als Pilger reisen konnten, um an heiligen Orten Heilung zu erfahren. Aus der hagiographischen Literatur gibt es dabei viele Anhaltspunkte, aber natürlich auch bereits aus dem hellenistisch-römischen Ägypten. Auf jeden Fall war es die Aufgabe der Xenodocheia ihre Gäste unentgeltlich zu bewirten und zu pflegen. Dafür war ein gewisses Vermögen nötig, dass vom Stifter des Xenodocheion oder von der Bischofskirche kam. Aus den Rechtsquellen ersieht man, dass das Hauptvermögen, aus dem die Vorsteher schöpfen konnten, aus Grundstücken bestand, die aber durchaus verstreut

gelegen sein konnten. Eine weitere Einnahmequelle waren Zuwendungen von Privaten in Form von Getreide und einem speziellen minderen Wein, den man ὄξος nannte. Die Verwalter selber wurden entweder vom Bischof, zu dessen Amtsbezirk das Xenodocheion gehörte, dem Vorsteher des Klosters, dem das Xenodocheion unterstand, oder vom Stifter des Xenodocheion ausgewählt. Die Kriterien der ersten beiden gehen leider nicht aus den Texten hervor. Für Letztere wird wohl dasselbe gelten, wie für die Wahl der *pronoetai*⁵³. Im Gegensatz zu den ἐνοικιολόγοι, die für die Besitzungen in den Städten zuständig waren, d. h. für die Eintreibung der Mieten, haben *pronoetai* eben ein breiteres Arbeitsfeld gehabt, das mit dem von Verwaltern von Xenodocheia besser übereinstimmt⁵⁴.

Daher lässt sich festhalten, dass Verwalter von Xenodocheia der Land besitzenden Schicht angehörten, und unter diesen zu den finanziell besser Gestellten zu rechnen waren. Der Vergleich mit den *pronoetai* zeigte dabei, dass die Eignung für das Amt mit der Höhe des Vermögens, das ein Verwalter besaß, stieg. Der angestellte Vergleich legt nun ebenfalls nahe, dass sowie der *pronoetes* auch ein οἰκονόμος oder ein ἐπίτροπος eines Xenodocheion eine gewisse Summe, die seine wirtschaftliche Kompetenz und seine Haftungsfähigkeit sicherstellen sollte, zahlen musste.

Bibliographie

Quelle

Pall. hist. Laus.: Palladius, Historia Lausiaca. Hrsg. und Übers. von R. Draguet, Les formes syriaques de la matière de l'histoire lausiaque, 1: Les

recensions. Version des pièces liminaires et des ch. 1-19. CSCO 390, Scriptorum Syri 170 (Louvain 1978).

Literatur

Bagnall, Practical Help: R. Bagnall, Practical Help: Chronology, Geography, Measures, Currency, Names, Prosopography, and Technical Vocabulary In: R. Bagnall (Hrsg.), Oxford Handbook of Papyrology (Oxford, New York u. a. 2009) 179-196.

Gascou, Grands Domaines: J. Gascou, Les grands domaines, la cité et l'État en Égypte byzantine (Recherches d'histoire agraire, fiscale et administrative). TM 9 (Paris 1985).

Boon, Pachomiana: A. Boon, Pachomiana Latina, règle et épîtres de S. Pachôme, épître de S. Théodore et »Liber« de S. Orsiesius. La règle de S. Pachôme (Louvain 1932).

Gelzer, Verwaltung: M. Gelzer, Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens. Leipziger historische Abhandlungen 13 (Leipzig 1909).

Frankfurter, Introduction: D. Frankfurter, Introduction. In: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and holy space in late antique Egypt. Religions in the Graeco-Roman world 134 (Leiden 1998) 3-48.

Hagemann, Rechtliche Stellung: H.-R. Hagemann, Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitsanstalten in der östlichen Reichshälfte. Revue internationale des droits de l'Antiquité 3, 1956, 265-283.

53 Man vgl. hierzu besonders Hardy, Estates 87-98. Hardy beschreibt das administrative Gefüge für die Verwaltung des Apion Anwesens, und weist in diesem Fall auch darauf hin, dass die kirchliche Verwaltung ähnliche Strukturen aufwies. Es ist bezeichnend, dass ein *pronoetes* zum Amtsantritt 12 Solidi zu zahlen hatte. Vgl. P. Oxy. I 136, 29-31: και ὡμολόγησα διδόναι τῷ ἐνδόξῳ | οἴκῳ τῆς ὑμῶν ὑπερφουρίας καὶ τὰ δώδεκα νομίματα Ἀλεξανδρείας τὰ ἐξ ἔθους παρεχόμενα | ὑπὲρ παραμυθείας (l. παραμυθίας) τῆς αὐτῆς προνοησίας). Diese 12 Solidi waren gemäß Vertrag eine gewohnheitsrechtliche Zahlung als Sicherung des Erhalts der *προνοησία*, d. h. der Stelle eines Gutsverwalters. Zu solchen Gutsverwaltern ist zu sagen, dass die *pronoetai* hauptsächlich mit der Steuereintreibung beschäftigt gewesen sein dürften. Siehe dazu Gelzer, Verwaltung 87. – Gascou,

Stellung: H.-R. Hagemann, Die Stellung der Piae Causae nach justinianischem Recht. Basler Studien zur Rechtswissenschaft 37 (Basel 1953).

Grands Domaines 17-19. Das schloss aber andere administrative Tätigkeiten nicht aus. Siehe dazu Hardy, Estates 91-92. Die zu zahlende Summe zeigt, dass *pronoetai* aus einer gewissen Vermögensklasse kommen mussten. Diese ökonomische Herkunft war ein hinreichendes Kriterium für die Eignung, eine Stelle als Gutsverwalter anzutreten. Zudem sieht man, dass Serenus als Diakon, einem kirchlichen Amt, eine solche Stelle erwerben konnte. Es liegt also nahe, dass ähnliche Eignungskriterien auch für den kirchlichen Bereich galten. Es gibt m. E. keinen Grund, etwas Anderes anzunehmen.

54 Man vgl. nur PSI IV 284 (Aphrodites Kome [Antaiopolites], 6. Jh.), wo der οἰκονόμος τοῦ ἁγίου ξενοδοχείου τόπου Ἀπαι Δίου Συνορίας eine Quittung über den Erhalt von Pacht ausstellt.

- Hardy, Estates: E. R. Hardy, The large estates of Byzantine Egypt. Studies in History, Economics and Public Law 354 (New York 1931).
- Herrmann, Bodenpacht: J. Herrmann, Studien zur Bodenpacht im Recht der graeco-ägyptischen Papyri. Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 41 (München 1958).
- Hickey, Wine: T. M. Hickey, Wine, Wealth and the State in Late Antique Egypt. The House of Apion at Oxyrhynchus. New Texts from Ancient Cultures (Ann Arbor 2012).
- Husson, L'hospitalité: G. Husson, L'hospitalité dans les papyrus byzantins. In: E. Kießling / H. A. Rupprecht (Hrsg.), Akten des XIII. internationalen Papyrologenkongresses (Marburg/Lahn, 2. bis 6. August 1971). Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 66 (München 1974) 169-177.
- Kaplan, Propriétés: M. Kaplan, Les propriétés de la couronne et de l'église dans l'empire byzantin (V^e-VI^e siècles). Byzantina Sorboniensia 2 (Paris 1976).
- Kislinger, Gastgewerbe: E. Kislinger, Gastgewerbe und Beherbergung in frühbyzantinischer Zeit [unpubl. Diss. Univ. Wien 1982].
- Kotsifou, Travelling: C. Kotsifou, Travelling to and within Egypt from the fourth to the seventh centuries: evidence from hagiography [unpubl. Diss. Univ. London 2004].
- Kruit/Worp, Metrological Notes: N. Kruit / K. Worp, Metrological Notes on Measures and Containers of Liquids in Graeco-Roman and Byzantine Egypt. Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 45, 1999, 96-127.
- Kruit, Meaning: N. Kruit, The Meaning of Various Words Related to Wine, Some New Interpretations. Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 90, 1992, 265-276.
- Mazza, L'archivio: R. Mazza, L'archivio degli Apioni. Terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardoantico. Munera 17 (Bari 2001).
- Mitthof, Annona 1: F. Mitthof, Annona Militaris. Die Heeresversorgung im spätantiken Ägypten. Ein Beitrag zur Verwaltungs- und Heeresgeschichte des Römischen Reiches im 3. bis 6. Jh. n. Chr. Erster Teil: Darstellung. Papyrologica Florentina 32 (Firenze 2001).
- Ruffing, Weinbau: K. Ruffing, Weinbau im römischen Ägypten. Pharos – Studien zur griechisch-römischen Antike 12 (St. Katharinen 1999).
- Schnebel, Landwirtschaft: M. Schnebel, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten 1: Der Betrieb der Landwirtschaft. Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 7 (München 1925).
- Teeter, Letters: T. M. Teeter, Letters of Recommendation or Letters of Peace? In: B. Kramer u. a. (Hrsg.), Akten des 21. internationalen Papyrologenkongresses Berlin, 13.-19.8.1995. Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft 3 (Stuttgart, Leipzig 1997) 954-960.
- Treu, Schemabriefe: K. Treu, Christliche Empfehlungs-Schemabriefe auf Papyrus. In: Zetesis: Album amicorum, door vrienden en collega's aangeboden aan E. de Strycker, gewoon hoogleraar aan de Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste [65.] verjaardag (Antwerpen 1973) 629-636.
- Van Minnen, Medical care: P. Van Minnen, Medical Care in Late Antiquity. In: Ph. J. van der Eijk / H. J. F. Horstmannshoff / P. H. Schrijvers (Hrsg.), Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13-15 April 1992. Clio Medica 27 (Amsterdam, Atlanta 1995) 153-169.
- Volk, Gesundheitswesen: R. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika. Miscellanea Byzantina Monacensia 28 (München 1983).
- Waszyński, Bodenpacht: S. Waszyński, Die Bodenpacht. Agrargeschichtliche Papyrusstudien (Leipzig 1905).
- Wipszycka, Ressources: E. Wipszycka, Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle. Papyrologica Bruxellensia 10 (Bruxelles 1972).

Anhang

Ich übernehme im Folgenden die Liste von A. Papatthomas in P. Bingen 570-571 etwas abgekürzt und ergänze sie um einen Beleg, der neu hinzugekommen ist (P. Oxy. LXVII 4620).

Papyrus	Urkundentyp	Datierung	Ort
P. Oxy. 67, 4620, 14-15	Liste von Getreidegaben an kirchliche Einrichtungen	5.-6. Jahrhundert	Oxyrhynchites
P. Oxy. 50, 3600, 12-13	Mietvertrag	502	Oxyrhynchos
PSI 4, 284, 2-6	Pachtzinsquittung	Mitte 6. Jahrhundert	Aphrodites Kome (Antaiopolites)
P. Oxy. 16, 2044, 18	Abrechnung über $\delta\zeta\omicron\varsigma$	563-564	Oxyrhynchos
P. Oxy. 27, 2480, 44.307	Abrechnung über Ausgaben in Wein und $\delta\zeta\omicron\varsigma$	565-566(?)	Oxyrhynchos
PSI 6, 709, 15-16	Mietvertrag über ein Haus	566	Oxyrhynchos
PSI 8, 953, 9	Abrechnung über Ausgaben in Wein und $\delta\zeta\omicron\varsigma$	567-568	Oxyrhynchos
P. Haun. 3, 64, 1-2.6-7.10-12.16-17.21-23.26-27	Quittungen für $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu\iota\kappa\acute{\alpha}$ und $\acute{\alpha}\nu\omega\nu\iota\alpha\kappa\acute{\alpha}$	6. Jahrhundert	Oxyrhynchites
P. Oxy. 16, 2058, 131	Liste mit <i>possessores</i> eines Dorfes	spätes 6. Jahrhundert	Oxyrhynchites
P. Lond. 5, 1762, 12	Liste von Zahlungen	6./7. Jahrhundert	Herkunft unbekannt
P. Oxy. 16, 1910, 1-4	Abrechnungen über Getreideeinnahmen und Ausgaben einer Domäne	spätes 6./7. Jahrhundert	Oxyrhynchites
SB 18, 13758 Verso, 27-29	Getreidebuchhaltung	Anfang 7. Jahrhundert.	Hermupolis Magna
SB 28, 13759, 12-13	Getreidebuchhaltung	Anfang 7. Jahrhundert	Hermupolis Magna
P. Oxy. 58 3960, 20-22	Abrechnung über Wein	621	Oxyrhynchos
P. Sorb. 2, 69, 13, 9; 19 A, 24-26; 31, 18-20; 101 C, 9	Steuerkodex	7. Jahrhundert	Hermupolis Magna
P. Bad. 4, 97, 24	Aufzeichnungen über Ausgaben	7.-8. Jahrhundert	Herkunft unbekannt

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Xenodocheia – eine Unterkunftsmöglichkeit für Pilger. Eine Untersuchung ihrer Verwaltung und Einbettung im byzantinischen Ägypten

Nach einer kurzen Einleitung, die zuerst einmal zu klären versucht, was es denn heißt, dass jemand pilgert, um die Grundlagen für die Untersuchung zu liefern, wird in einem ersten Teil der Frage nach den rechtlichen Rahmenbedingungen von Unterkünften für Pilgern, die man *Xenodocheia* nannte, nachgegangen. Darauf aufbauend wird in einem Exkurs gezeigt, dass *Xenodocheia* nicht nur als Unterkünfte für Kranke dienten, sondern eben auch als Quartiere für Reisende und Pilger, da sich diese Gruppen in einem spätantiken ägyptischen Kontext hinsichtlich von Unterbringungsmöglichkeiten nicht unterscheiden lassen. Schließlich sind Pilgerstätten häufig auch Orte, an denen man hoffte, geheilt zu werden. Dieser Teil führt denn auch nahtlos zur Untersuchung der *Xenodocheia* in den dokumentarischen Papyri und Ostraka, um die Strukturen zur Beherbergung von Pilgern, Kranken und Reisenden genauer zu beleuchten.

Xenodocheia – an Accommodation for pilgrims. An Investigation of their Administration and Integration in Byzantine Egypt

After a short introduction, which provides a basis for the study by attempting to clarify what is meant by making a pilgrimage, an initial section examines the question of the legal framework for pilgrim accommodations, known as *xenodocheia*. On this basis, an excursus shows that *xenodocheia* served not only as quarters for the sick but also as lodgings for travellers and pilgrims since these groups cannot be distinguished in terms of accommodations in a Late Antique Egyptian context. After all, pilgrimage sites are often places where one hoped to be healed. This section then seamlessly leads to an investigation of the *xenodocheia* in the documentary papyri and ostraca, in order to shed more light on the structures for sheltering pilgrims, the sick and travellers.

Xenodocheia – une possibilité d'hébergement pour les pèlerins. Une étude de leur administration et de leur intégration dans l'Égypte byzantine

Après une brève introduction, pour jeter les bases de cette analyse en tentant d'expliquer pourquoi on entame un pèlerinage, un premier volet abordera la question du cadre juridique auquel étaient soumis les gîtes pour pèlerins, appelés *xenodocheia*. Puis, par partant de là, nous ouvrons une parenthèse sur les *xenodocheia* pour démontrer qu'ils n'hébergeait pas seulement les malades, mais également les voyageurs et pèlerins, ces deux groupes ne se laissant pas départager quant aux possibilités d'hébergement dans le contexte égyptien de l'Antiquité tardive. Et puis ces lieux de pèlerinage sont souvent des endroits où l'on espérait être guéri. Ce dernier volet débouche sans transition sur l'étude des *xenodocheia* à travers les papyrus et ostraka documentaires pour mieux cerner les structures destinées à héberger les pèlerins, malades et voyageurs.

Römische Aristokratinnen als Pilgerinnen und Stifterinnen im Heiligen Land (4.-5. Jahrhundert)

Helena¹ war die erste Kaiserin und christliche kaiserliche Schutzpatronin, die 326/327 als Pilgerin in das Heilige Land reiste. Ihre drei wichtigen Bauprojekte, die Kirche auf Golgotha, die Geburtskirche in Bethlehem und die Basilika auf dem Ölberg, die nach ihr Eleona benannt wurde, und vor allem die Auffindung des Heiligen Kreuzes sorgten für die Schaffung einer Legende. Helena bot potentiell gute Voraussetzungen für die Etablierung einer Pilgertradition im Kaiserhaus. Ihre Reise ist in der späteren Tradition zu einer Pilgerreise par excellence stilisiert worden. Diese Praxis wurde erfolgreich vom theodosianischen Hof durch die zwei Pilgerreisen und die Stiftungen der Kaiserin Athenais-Eudokia², aber auch durch die Stiftungspolitik der Kaiserin Pulcheria, die als Neue Helena bezeichnet wird, fortgesetzt³. Byzantinische Kaiser nutzten ihre Bauprojekte im Heiligen Land und die Vermittlung ihrer weiblichen Familienmitglieder, um den Triumph ihrer christlichen Herrschaft dort zu propagieren. Die Pilgerschaft Helenas und die damit verbundenen Bauprojekte organisierten die Konzeption von Raum im römischen Reich neu. Weibliche Mitglieder des Kaiserhauses übernahmen als Vertretung des Kaisers eine wichtige politische bzw. kirchenpolitische Rolle⁴. Zahlreiche Studien und Publikationen widmen sich Helenas Wallfahrt ins Heilige Land und stellen bezüglich der Bauprojekte die Frage, ob sie die Reise im Namen ihres Sohnes unternahm und die Kirchen in seinem Auftrag errichten ließ oder diese ihrer eigenen Initiative zuzuschreiben sind⁵.

Neben Mitgliedern des Kaiserhauses engagierten sich in diesem Bereich seit dem Ende des 4. und im 5. Jahrhundert auch zahlreiche prominente, reiche und zu einer asketischen Lebensweise neigende Witwen bzw. Jungfrauen, die aus stadtrömischem, adeligem Umfeld stammten. Im Zent-

rum der Untersuchung stehen vier Frauen aus zwei adeligen Häusern Roms: Melania die Ältere und ihre Enkelin Melania die Jüngere sowie Paula und ihre Tochter Eustochium. Diese Frauen haben es geschafft, ein kleines Imperium von Klöstern, Herbergen und Armenhäusern im Heiligen Land zu gründen bzw. zu leiten. Dieser Beitrag setzt sich zum Ziel, den Einfluss, welchen Helena als Leitfigur auf die Entwicklung des frühen Pilgerwesens im Heiligen Land ausübte, zu untersuchen. Wie der Name Helenas sind auch die Namen dieser Frauen mit ihren Bauprojekten verbunden. Ihr Ruf wurde im ganzen Reich verbreitet und viele von ihnen sind wie die Kaiserin heiliggesprochen worden. Es wird im Folgenden versucht, die Motive ihrer Aktivitäten herauszufinden. Haben noble Frauen diese nur aus Frömmigkeit und der Sehnsucht, den Heilstaten Gottes wenigstens räumlich nahe zu sein, oder aus Neugier und Unternehmungslust unternommen? Waren sie aufgrund ihrer Macht und kirchlichen Vernetzung darauf aus, in die Fußstapfen der Kaiserin Helena zu treten und auf diese Weise bewusst etwas zu bewirken? Sind sie selbst auf diese Idee gekommen oder wurden sie von ihren geistlichen Vätern bzw. Reisebegleitern angeregt? Während einige Forschungen der Biographie der einen oder anderen Frau gewidmet sind, wurde die Wallfahrt dieser Frauen aus der sozialen Elite mit den oben skizzierten Fragestellungen bisher als allgemeines Phänomen der Spätantike nur oberflächlich und wenig systematisch behandelt und analysiert.

Unter welchen sozialen und religiösen Umständen entwickelte sich das Phänomen des Pilgerns und der Stiftungspolitik reicher Frauen aus den aristokratischen Kreisen Roms in der Spätantike? Die Etablierung des Christentums, die Pilgerreise von Kaiserin Helena und der Einfluss des ägypti-

1 Drijvers, Helena. – Holum, Hadrian and St. Helena 66-81. – Hunt, Holy Land Pilgrimage 28-49. – Lenski, Empresses 113-124. – Dirschl Mayer, Kirchenstiftungen 32-52. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 80-93. – Kötting, Peregrinatio religiosa 91-92.

2 Dirschl Mayer, Kirchenstiftungen 144-153. Es ist zu vermuten, dass Eudokia die Reise bzw. ihre Handlungen in Jerusalem nutzte, um ihre Präsenz als Kaiserin zu zeigen, weil ihr in Konstantinopel jener Handlungsspielraum fehlte und sie im Schatten von Kaiserin Pulcheria leben musste. Eudokia zeigte sich in Jerusalem als fromme Kaiserin und gewann die Akzeptanz der Bevölkerung. Vgl. Lenski, Empresses 117-124. – Busch, Die Frauen der theodosianischen Dynastie 136-165. – Heyden, Westliche Christenheit 154-157. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 134-144. – Kötting, Peregrinatio religiosa 259-260. 328. – Holum, Theodosian Empresses 112-146. 183-186. 217-228.

3 Holum, Theodosian Empresses 79-111. 195-216. – Busch, Die Frauen der theodosianischen Dynastie 110-135. – Dirschl Mayer, Kirchenstiftungen 120-144. Die Bautätigkeit Pulcherias beschränkte sich gänzlich auf die Hauptstadt des Reiches, Konstantinopel. Sie baute viele Kirchen durch Reliquientranslationen; sie sorgte für Arme und Fremde, sie führte ein jungfräuliches Leben und zeigte Frömmigkeit. Durch diese Handlungen bekräftigte sie ihre legitime Stellung als Augusta.

4 Lenski, Empresses 113-124. Folgende Kaiserinnen reisten ins Heilige Land: Helena in Begleitung von Konstantins Schwiegermutter Eutropia; Kaiserin Athenais-Eudokia; ihre Enkelin Eudokia. Heyden, Westliche Christenheit 142-146.

5 Über die Stiftungs- und Pilgerpolitik des Kaisers Konstantin in Jerusalem s. besonders Hunt, Holy Land Pilgrimage 6-49.

schen Mönchtums veränderten den Lebensstil der römischen Aristokratie und führten im Westen des Reiches zu neuen Phänomenen wie der privaten Hausaskese im Stadtpalast, des sich Fernhaltens von der Öffentlichkeit und der Errichtung von Klöstern im eigentlichen Sinne. Witwenschaft und Jungfräulichkeit wurden als ideale Lebensformen betrachtet⁶. Hauptstifter dieser vormonastischen Bewegung waren vor allem Geistliche, aber auch Wanderasketen aus dem Ostmittelmeerraum, die im Westen umherreisten. Dazu gehörten der Kirchenvater Eusebius, Hieronymus⁷ und der Historiker und Theologe Rufinus von Aquileia⁸, die sich eigene Zirkel interessierter Frauen in Rom schufen und diese zu Pilgerreisen⁹ motivierten. Insbesondere Hieronymus, der von 382 bis 384 Berater und Sekretär des Papstes¹⁰ Damasus I. in Rom war, gelang es während seines kurzen Aufenthaltes, Kontakte zu weiblichen Mitgliedern aus den Kreisen des Senatsadels zu knüpfen und dadurch asketisch-aristokratische Gemeinschaften aufzubauen. Hieronymus verband dabei die in der Oberschicht tradierten altrömischen Tugenden mit dem christlichen Ideal einer asketischen Lebensführung. Bekannt ist seine ehefeindliche Argumentation, die insbesondere drei Schwerpunkte aufweist: Verunglimpfung der Ehe¹¹, Negativcharakterisierung von Nachkommenschaft, Beibehaltung der Witwenschaft und Ablehnung der Wiederverheiratung. Daraus lassen sich Motivationen für ein asketisches Leben entnehmen. Die Befreiung von ehelichen Verpflichtungen verschaffte den Frauen einen größeren Handlungsfreiraum. Statt von der Familie aus sozialen und ökonomischen Gründen gezwungen zu sein, zu heiraten, Nachwuchs zu bekommen und möglicherweise unter Kinderlosigkeit oder dem Verlust eines Kindes zu leiden, konnten Frauen als Asketinnen eigenverantwortlich und selbstbestimmt leben¹². Zunächst öffneten sich römische Aristokratinnen dem asketischen Ideal und unterschiedlichen Bewegungen, deren Repräsentanten Einfluss auf sie zu gewinnen suchten¹³. Ihr sozialer Status und die ihnen

zur Verfügung stehenden ökonomischen Ressourcen waren geeignet, die Verbreitung einer bestimmten asketischen Konzeption zu fördern und die materielle Unterstützung eines asketischen Zirkels zu gewährleisten¹⁴. Hieronymus nahm geistigen Einfluss auf wohlhabende fromme Jungfrauen und Witwen; darunter zog er Marcella¹⁵, Paula und ihre Tochter Eustochium, Albina, die Mutter von Melania der Jüngeren¹⁶, Fabiola¹⁷, Silvia¹⁸ und Lea¹⁹ in seinen Bann. Seine Briefe an diese Frauen bzw. seine Grabreden sind als historische Quellen von großer Bedeutung. Melania die Ältere²⁰ gehörte zum geistlichen Kreis des Rufinus von Aquileia, des Bruders oder Stiefbruders von Egeria, und hatte Kontakt mit ihrem Cousin, dem Bischof Paulinus von Nola²¹.

Was trieb also unter all diesen prominenten Frauen unsere vier Protagonistinnen an, Stätten der Christenheit zu besuchen bzw. dort asketisch zu leben und einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung des Pilgers als Stifterinnen durch die Einrichtung von Klöstern, Herbergen und Kirchen zu leisten? Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, einen kurzen Blick auf die individuelle Lebenssituation der einzelnen Frauen zu werfen. Sie waren Ehefrauen und Töchter von Senatsmitgliedern bzw. aristokratischen römischen Familien, die sowohl mit Mitgliedern der kaiserlichen Familie in Rom als auch mit kirchlichen Würdenträgern verwandt oder befreundet waren²². Diese Frauen zeichnen sich den Quellendarstellungen zufolge durch Intelligenz, hohe Bildung²³ und unerhörten Lerneifer aus, was auch das Beherrschen von Fremdsprachen wie Griechisch und Hebräisch einschloss. Sie zählten folglich nicht nur zur sozialen, sondern auch zur intellektuellen Elite des Reiches. Sie erlebten ähnliche Schicksalsschläge: Melania die Ältere²⁴ litt unter schweren Verlusten: dem Tod ihres Mannes sowie ihrer zwei Söhne²⁵. Sie überließ ihren einzigen überlebenden Sohn der Obhut eines Tutors²⁶ und entschied sich, ins Heilige Land zu pilgern²⁷. Melania die Ältere reiste in Begleitung des Rufinus von Aquileia über Alexandria nach

6 Rebenich, Hieronymus 158-160. – Brown, Roman Aristocracy. – Brown, The Body and Society. – Zu Jungfräulichkeitsideal und Virginalitätspropaganda des Hieronymus s. Feichtinger, Apostolae apostolorum 13-33.
 7 Rebenich, Hieronymus 154-180.
 8 Bodarf, Rufinus von Aquileia 1088-1089. – Drobner, Rufinus, Tyrannius Sp. 959-972 (BBKL 8).
 9 Zu Pilgerfahrt und Pilgerorten in der Spätantike und Byzanz s. Maraval, Lieux saints. – Kötting, Peregrinatio religiosa. – Hunt, Holy Land Pilgrimage. – Külzer, Handelsgüter 185-196. – Kisliger, Reisen.
 10 Rebenich, Hieronymus 140-153.
 11 Munier, Ehe und Ehelosigkeit.
 12 Feichtinger, Apostolae apostolorum 238-243.
 13 Rebenich, Hieronymus 154-155.
 14 Rebenich, Hieronymus 154-159.
 15 Letsch-Brunner, Marcella 5-171. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 168-177. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 153-155. Marcella lebte in einer Jungfrauengemeinschaft in Rom. Sie pilgerte niemals ins Heilige Land trotz des Drucks, den Hieronymus durch seine Briefe auf sie ausübte. Hieronymus schreibt, dass Marcella durch Athanasios und hernach durch Petros von Alexandria sich als erste der römischen Aristokratinnen einem asketischen Leben verschrieben habe. Vgl. dazu Rebenich, Hieronymus 155-156.
 16 Feichtinger, Apostolae apostolorum 227-232. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 126-134.
 17 Feichtinger, Apostolae apostolorum 194-199. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 149-150. Fabiola war zwei Mal verheiratet. Sie ließ sich von ihrem ersten Mann aufgrund seines lasterhaften Lebensstils scheiden und heiratete zum

zweiten Mal. Ihre Lebensumstände erfahren wir in der Hauptsache aus dem Nekrolog, den Hieronymus an den gemeinsamen Freund Oceanus sandte. Vgl. Hieron. ep. 77.
 18 Silvia war die Schwägerin des Flavius Rufinus, des einflussreichsten Mannes am Hof Theodosius' I. Sie besuchte Melania und pilgerte gemeinsam mit Melania und Palladius von Jerusalem nach Ägypten. Pall. hist. Laus. 55, 1. Vgl. Heyden, Westliche Christenheit 160-161. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 151-152. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 194-199.
 19 Feichtinger, Apostolae apostolorum 193-194.
 20 Murphy, Melania the Elder 59-77. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 121-126. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 188-193.
 21 Rebenich, Hieronymus 220-239.
 22 Paulinus von Nola, Cousin der Melania der Älteren, der Historiker und Theologe Rufinus von Aquileia, Bruder oder Stiefbruder der Egeria, aber auch griechische Kirchenführer, wie Bischof Epiphanius von Salamis und Paulinus von Antiochien.
 23 Zu Ausbildung s. Marrou, Erziehung im klassischen Altertum 288. 302. 322. 489-490. 501. 505.
 24 Zu Melania der Älteren s. Heyden, Westliche Christenheit 203-224. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 188-193. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 121-126. – Murphy, Melania the Elder 59-78.
 25 Paul. Nol. ep. 29, 8. – Pall. hist. Laus. 46, 1.
 26 Melania wandte sich in der Vormundschaftsangelegenheit für ihren Sohn Publicola an die Rechtsprechungsgewalt des Stadtpräfekten von Rom: Pall. hist. Laus. 46, 1; 54, 2. – Paul Nol. Ep. 29, 9; 45, 3. Vgl. Feichtinger, Apostolae apostolorum 189-190.
 27 Pall. hist. Laus. 46, 1.

Jerusalem²⁸. Während Palladius Melanias Liebe zu Gott nach dem Tod ihres Mannes als Grund für ihre Entscheidung, ins Heilige Land auszuwandern, angibt, berichtet Paulinus von Nola, dass Melania die Stadt Jerusalem als geistige Gabe wählte, weil sie die schmerzhafteste Vergangenheit hinter sich lassen und dort als Mitbürgerin der Heiligen frei ein neues Leben beginnen wollte²⁹. Paula³⁰ strebte bereits während ihrer Ehe asketische Keuschheit an, so dass nach dem Tod ihres Mannes der Eintritt in den geweihten Witwenstand eine selbstverständliche Entwicklung für sie war³¹. Dass sie bereits vor ihrer Bekanntschaft mit Hieronymus mit dem Gedanken einer Pilgerreise spielte, legt nahe, dass Paulas Motivation eine weitgehend spirituelle war³². Paula traf ein weiterer Schicksalsschlag, als die älteste, verwitwete Tochter Blesilla an den Folgen extremer Askese starb³³. Obwohl Paula über diesen Verlust untröstlich war, hatte sie ihren Glauben nicht verloren. Hieronymus schrieb eine Grabrede³⁴ für die verstorbene Blesilla und suchte dadurch, seine Schülerin über deren tragischen Tod hinaus für seine Agitation einzusetzen, um sich die Mutter weiterhin als *patrona* zu verpflichten³⁵. Paula überließ ihren einzigen überlebenden Sohn Toxotius der Obhut³⁶ seiner Schwestern Paulina und Rufina in Rom und entschied sich zusammen mit ihrer Tochter Eustochium für ein asketisches Leben im Heiligen Land. Eustochium war eine Christin und wünschte sich von Kindheit an, als Jungfrau asketisch zu leben, wobei Paula und Hieronymus sie dabei unterstützten³⁷. Hieronymus schrieb einen Brief im Jahr 384 an Eustochium, in dem er die Vorzüge der Jungfräulichkeit gegenüber den Widrigkeiten der Ehe beschrieb und den Entschluss der damals siebzehnjährigen Eustochium zur Askese bestärkte³⁸. Er traf sich mit Paula, ihrer Tochter und anderen Jungfrauen in Antiochien, von wo sie alle zusammen nach Palästina, Ägypten und dann weiter nach Bethlehem pilgerten³⁹.

Melania die Jüngere⁴⁰ wurde mit 14 Jahren von ihren Eltern gegen ihren eigenen Wunsch mit Pinianus verheiratet⁴¹, obwohl sie wahrscheinlich unter dem geistlichen Einfluss⁴² bzw. nach dem Vorbild ihrer Großmutter als Jungfrau asketisch leben wollte⁴³. Der Druck und die Erwartung eines männlichen Nachwuchses waren für die junge Melania sehr

groß. Die unfreiwillige Eheschließung belastete sie psychisch, und sie war nicht in der Lage, ihre Weiblichkeit anzunehmen und ihre Rolle als Ehefrau und Mutter zu akzeptieren⁴⁴. Das erste Kind, ein Mädchen, wurde sogleich Gott geweiht⁴⁵. Das zweite Kind, der ersehnte Junge, starb nach einer schwierigen Fehlgeburt⁴⁶. Bald danach starb auch die kleine Tochter⁴⁷. Nach dem Verlust ihrer Kinder überzeugte sie ihren Mann von ihrem Vorsatz, in Keuschheit zu leben⁴⁸. Sie verkauften das Familienvermögen und pilgerten gemeinsam mit Melanias Mutter Albina ins Heilige Land⁴⁹.

Die soeben genannten Daten der persönlichen bzw. familiären Lebensgeschichte unserer Protagonistinnen erlauben die Schlussfolgerung, dass wir es hier mit einem bestimmten Typus von Frauen zu tun haben, die viele Gemeinsamkeiten hatten. Schicksalsschläge, persönliche Neigung, und Bewältigung schmerzlicher Lebenssituationen spielten neben dem Einfluss von Geistlichen, die das weibliche asketische Leben als eine gute Alternative zum Eheleben darstellten, eine entscheidende Rolle dafür, dass diese Frauen zum Entschluss kamen, so zu leben. Auch wurden sie von ihren Geistlichen zum Bibelstudium angeregt, was wiederum bei den meisten den Wunsch nach einer gemeinsamen Reise ins Heilige Land weckte. Anders als Marcella, die niemals ins Heilige Land pilgerte, wollten sie ihre Askese nicht in Rom betreiben, sondern in die Fremde gehen, an einen Ort, an dem Jesus gelebt und gewirkt hatte. Offenbar konnten sie dort das Ideal der Nachfolge Christi verwirklichen und frei von den alltäglichen und familiären Sorgen einen neuen Anfang als Asketinnen und Stifterinnen machen. Sie legten alle ehelichen bzw. mütterlichen Pflichten, die mit ihrer Geschlechtsrolle verbunden waren, ab und suchten infolge ihrer leidvollen Erfahrungen nach einem neuen Lebenssinn und nach geistlicher Entwicklung. Eine starke Anziehungskraft auf die Frauen übte der Umgang mit geistlichen Männern aus, die die Frauen als gleichwertig und ebenbürtig, als intellektuelle Persönlichkeiten schätzten⁵⁰.

Der wichtigste Beitrag, den aristokratische Frauen mit ihrem Engagement im Pilgerwesen leisteten, waren ihre Stiftungen bzw. Bauprojekte. Sie investierten ihr großes Vermögen in die Errichtung von Kirchen, Herbergen und Klöstern

28 Pall. hist. Laus. 46, 2-6.

29 Paul. Nol. Ep. 29, 10. Vgl. Heyden, Westliche Christenheit 209.

30 Zu Paula und ihrer Familie s. Krumeich, Paula von Rom. – Heyden, Westliche Christenheit 203-224. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 177-188. – Rebenich, Hieronymus 155-156. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 109-121.

31 Hieron. ep. 108, 4-5.

32 Feichtinger, Apostolae apostolorum 183. 241-242.

33 Hieron. ep. 108, 4.

34 Hieron. ep. 38.

35 Rebenich, Hieronymus 164-165.

36 Hieron. ep. 108, 6. Vgl. Krumeich, Paula von Rom 68.

37 Krumeich, Paula von Rom 54-65. – Feichtinger, Apostolae apostolorum 209-212. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 109-121.

38 Hieron. ep. 22. – Rebenich, Hieronymus 162. – Krumeich, Paula von Rom 55.

39 Hieron. ep. 108, 7-11.

40 Feichtinger, Apostolae apostolorum 227-232. – Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 126-134.

41 Melania die Jüngere 1. – Pall. hist. Laus. 61, 2. Pinianus war Angehöriger der mächtigen *gens Valeria*.

42 Pall. hist. Laus. 54, 3-4. Palladius erwähnt Melania die Ältere als Lehrende sowohl für die Pilger als auch für ihre Familie und ihre Enkelin Melania die Jüngere.

43 Pall. hist. Laus. 61, 1.

44 Melania die Jüngere 1. Vgl. Feichtinger, Apostolae apostolorum 228.

45 Melania die Jüngere 1.

46 Melania die Jüngere 5. Vgl. Feichtinger, Apostolae apostolorum 228 Anm. 8. »Dass Melania die Fehlgeburt nach einer im Gebet kniend durchwachten Nacht erlitt, deutet zumindest die Möglichkeit an, dass sie auch dieses Kind nicht gewollt hatte«. Zu Geburt und Geburtskomplikationen in Byzanz s. Ariantzi, Kindheit 64-77.

47 Melania die Jüngere 5. Pall. hist. Laus. 61, 2 spricht dagegen von zwei Söhnen, die Melania verloren hat, weil sie die Ehe hasste.

48 Melania die Jüngere 6-7. – Pall. hist. Laus. 61, 2-3.

49 Melania die Jüngere 7-19. 36-37. 40. – Pall. hist. Laus. 61, 5-6. Melania nahm ihre verwitwete Mutter Albina ins Heilige Land mit. Vgl. Feichtinger, Apostolae apostolorum 243-244.

50 Feichtinger, Apostolae apostolorum 245-249.

zur Unterstützung von Pilgern. Melania die Ältere gründete um 380 auf dem Ölberg ein Kloster für 50 Jungfrauen, das sie selbst leitete, und ein Männerkloster in unmittelbarer Nähe, dem ab 378 Rufinus von Aquileia vorstand, der während seines achtjährigen Aufenthaltes in Ägypten endgültig als geistlicher Vater, Reisebegleiter und Freund zu Melania gestoßen war⁵¹. Mit Hieronymus' Hilfe begannen Paula und Eustochium unverzüglich mit der Errichtung von drei ausgedehnten Klosteranlagen, zwei Frauenklöstern⁵², denen Paula vorstand, und einem Männerkloster unter der Leitung von Hieronymus nahe dem Geburtsort Christi in Bethlehem⁵³. Abgesehen von ihrer finanziellen Lage spielte wohl auch die gesellschaftliche Stellung Paulas eine wichtige Rolle, um das Einverständnis Kyrills, des damaligen Bischofs von Jerusalem, für die Klostergründung in Bethlehem zu bekommen⁵⁴. Die Einrichtungen waren im ganzen römischen Reich berühmt geworden, sodass Menschen von allen Ecken des Reiches kamen, um in den Konvent einzutreten⁵⁵. Der Bau war sehr teuer, so dass nur Angehörige einer gehobenen und materiell wohlhabenden Gesellschaftsschicht ein derartiges Unterfangen überhaupt in Angriff nehmen konnten⁵⁶. Neben ihren Pflichten bei der Leitung der Klöster widmen sich Paula und Eustochium vor allem dem Bibel- und Psalmenstudium. Hieronymus leitete eine Elementarschule, in der Kinder Unterricht erhielten, die für die klösterliche Laufbahn bestimmt waren⁵⁷. Nach dem Tod Paulas übernahm Eustochium die Leitung der Frauengemeinschaften. Sie hatte allerdings mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, weil Paula nach ihrem Tod große Schulden hinterlassen hatte⁵⁸.

Melania die Jüngere ist aus dem Schatten ihrer berühmten Großmutter herausgetreten und selbst eine Zentralfigur des asketischen Mönchtums geworden. Ihre großzügigen Schenkungen an Kirchen, Klöster und an die Armen in Nordafrika (in Numidien und in Mauretanien)⁵⁹ und ihr asketisches Leben verbreiteten ihren legendären Ruf im östlichen und westlichen Teil des Reiches. In Thagaste (in Numidien), der Metropolis des Bischofs Alypius, der geistlicher Freund von Melania war, gründete Melania eine Kirche und zwei Klöster, eines für 80 Männer und eines für 130 Jungfrauen⁶⁰. Sie trat in die Fußstapfen ihrer Großmutter auf dem Ölberg und gründete dort ein Frauenkloster⁶¹ nach dem Tod ihrer Mutter Albina, in dem 90 Jungfrauen lebten, und ein Männerkloster⁶² zu Ehren ihres verstorbenen Gatten Pinianus. Melania wurde aus Demut nicht Äbtissin des Frauenklosters. Sie unterrichtete nur die Nonnen in den christlichen Tugenden⁶³.

Was trieb also diese reichen Frauen an, im Heiligen Land ein kleines Imperium an Klöstern, Herbergen und Kirchen errichten zu lassen? Was verrät uns die Bautätigkeit über ihre Motive? Betrachten wir das Phänomen des Pilgerns und der Stiftungstradition im Heiligen Land unter den sozialen und kirchenpolitischen Gesichtspunkten des 4. und 5. Jahrhunderts, so zeigt sich, dass diese Frauen einen sehr wesentlichen Beitrag zum weiteren Ausbau des institutionellen, materiellen und geistlichen Rahmens christlicher Memorial- und Frömmigkeitspraktiken im Heiligen Land leisteten. Klöster und Kirchen waren nicht nur von entscheidender Bedeutung für die Verfestigung der um die Orte des Heilsgeschehens sich entfaltenden Kulthandlungen, sondern steigerten auch die Anziehungskraft dieser Stätten für Pilger aus nah und fern. Herbergen und andere wohltätige Einrichtungen schufen darüber hinaus eine Infrastruktur, welche den Pilgerströmen den längeren Verbleib samt Deckung ihrer alltäglichen Bedürfnisse ermöglichte. Die spirituellen und praktischen Vorteile erklären hinlänglich, warum die mit den genannten Frauen in Beziehung stehenden geistlichen Väter derart bemüht waren, das persönliche Bestreben und die reichen finanziellen Ressourcen der Frauen in diese Richtung zu kanalisieren und weshalb sich letztere dafür auch gewinnen ließen. Die Verbindung des persönlichen Studiums der Heiligen Schriften mit der von den geistlichen Vätern getragenen Lehrtätigkeit brachte darüber hinaus eine wesentliche Vertiefung religiöser Erfahrungsmöglichkeiten. Dies ist ein Aspekt, der für die Damen, die sich bewusst der Askese und Beschaulichkeit verschrieben hatten, besonders attraktiv gewesen sein muss. Schließlich wird man auch an eine ideologische Motivation zu denken haben, die mit der christlichen Umdeutung von Traditionen der römischen Senatsaristokratie im Zusammenhang steht. Römische Senatsfamilien⁶⁴ als Stifter öffentlicher und religiöser Bauten ist ein wohlvertrautes Phänomen antiken Stadtlebens. Die persönlichen Leiderfahrungen der Damen und der Einfluss ihrer geistlichen Väter bewirkten, dass dieser Impetus von Rom und der eigenen Umgebung auf die Stätten der Heilsgeschichte in Palästina gelenkt wurde. Helena war sowohl als mächtige, gebildete und fromme Frau als auch als Augusta und Mutter des ersten christlichen Kaisers der Prototyp par excellence für eine solche Handlungsweise unter weiblichen Mitgliedern der christlichen Aristokratie. Ihr Vorbild ermöglichte die Anbindung an kaiserliche Praktiken und Elemente der von Konstantin und seinen Nachfolgern propagierten Herrscherideologie, was für die römischen Damen zweifelsohne hohes Prestige aber auch Breitenwirkung bedeutete.

51 Pall. hist. Laus. 46, 5-6. Vgl. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 336.

52 Krumeich, Paula von Rom 106-121. Die drei Frauengemeinschaften, die der Aufsicht der hl. Paula unterstanden, hatten eine gemeinsame Kapelle, in der sich alle Schwestern mehrere Male täglich zum gemeinsamen Stundengebet trafen.

53 Feichtinger, Apostolae apostolorum 185. Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 113.

54 Feichtinger, Apostolae apostolorum 184-185.

55 Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 113.

56 Feichtinger, Apostolae apostolorum 185.

57 Krumeich, Paula von Rom 107.

58 Hieron. ep. 108, 15, 6 auch 108, 30 (348, 22-25). – Heyden, Westliche Christenheit 212. – Krumeich, Paula von Rom 64.

59 Melania die Jüngere 20-22. – Pall. hist. Laus. 61, 4-6.

60 Melania die Jüngere 21.

61 Melania die Jüngere 41.

62 Melania die Jüngere 49. Vgl. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 336.

63 Melania die Jüngere 42.

64 Salzman, Christian Aristocracy. – Hickey, Senatorial Aristocracy.

Mit anderen Worten, Helena war mit ihren Pilgerreisen und Bauprojekten zu einer Art Trendsetterin der römischen Aristokratie geworden und regte spätere Generationen an, ihrem Beispiel nachzueifern. Diese Damen mögen gehofft haben, dass sie wie ihre Leitfigur, Kaiserin Helena, ewiges Andenken als Stifterinnen bzw. christliche Patroninnen im Heiligen Land erlangen würden.

Seit dem 4. Jahrhundert entwickelte sich ein eigenes kirchliches Stiftungswesen, das aber die ältere Tradition im neuen Umfeld weiterführte. Stiftungen wurden weiterhin von dem gleichen Personenkreis wie zuvor getätigt⁶⁵. An den Kirchenstiftungen⁶⁶ des Kaisers Konstantin und seiner Mutter Helena kann aufgezeigt werden, dass eine Kontinuität der Patronatsform gewahrt blieb. Der Bau der meisten Kirchen dürfte dank der persönlichen Großzügigkeit des Kaisers möglich gewesen sein⁶⁷. Die Stiftung umfasste den eigentlichen Bau, die Renovierung, die Einrichtung mit beweglichen Gegenständen, Weihgeschenke, Immobilien und Mittel zur Unterstützung von Armen durch die Kirche. Durch Stiftungen wurden nicht nur Kirchen, sondern auch Klöster, wohltätige kirchliche Anstalten, wie Armenhäuser, Kinderheime, Altersheime und Krankenhäuser eingerichtet⁶⁸. Diese Stiftungspolitik wurde allerdings von anderen aristokratischen Familien außerhalb des Kaiserhofs aufgegriffen und weitergeführt. Kirchliche Repräsentanten regten wohlhabende Adelige zu einer verstärkten Betätigung als Stifter an. In der 18. Homilie des Johannes Chrysostomos über die Apostelgeschichte aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist eine an die Grundbesitzer gerichtete Aufforderung zu lesen, die jedem Grundherrn vorschlägt, eine eigene Kirche zu errichten und auszustatten⁶⁹. Anlass für die Stiftungen⁷⁰ dürften in Gesellschaft und Familien wirksame Konventionen und Traditionen gewesen sein. Sie verschafften dem Stifter Ansehen und etablierten seinen Ruf als freigebiger Gönner der Kirche und des Glaubens. Sicher wurde mit ihnen auch die Hoffnung verbunden, der Nachwelt durch »gute Taten« in Erinnerung zu bleiben⁷¹.

Die Hoffnung der Pilgerinnen auf ewiges Andenken durch Stiftungen nutzten Geistliche bzw. Bischöfe offenbar sehr gut aus und so konnten sie Gläubige überzeugen, ihren Anforderungen zu entsprechen, wie eine Passage der Vita Melanias der Jüngeren veranschaulicht. Darin heißt es, dass sie, ihr Mann und ihre Mutter nach ihrer Ankunft in Nordafrika (in Numidien und in Mauretania) ihre dortigen Landgüter verkauften, einen Teil an die Armen verschenkten und einen anderen Teil für die Befreiung Gefangener verwendeten⁷². Die

lokalen Bischöfe (in Thagaste, in Numidien) Augustinus, sein Bruder Alypius und Aurelius setzten alles daran, den Verkauf der dortigen Ländereien zu verhindern und stattdessen das Paar zur Übereignung derselben an die Kirche zu überreden, was schließlich auch gelang. Sie empfahlen ihnen, nicht Geld an die Klöster zu verschenken, das in kurzer Zeit ausgegeben werde, sondern für jedes Kloster ein Haus errichten zu lassen und den Landbesitz zu schenken, um ewiges Andenken im Himmel und auf der Erde zu erreichen⁷³. Melania und ihre Familie erfüllten bereitwillig diesen Auftrag. Diese Episode macht deutlich, dass Bischöfe den Pilgerinnen und Stifterinnen direkte Anweisungen für deren Geldspenden und Bauprojekte geben konnten und die Aussicht auf ewiges Andenken als Anreiz für derartige Stiftungsprojekte verwendeten.

Hieronymus wusste auch die Begeisterung der aristokratischen Frauen für das Studium der Heiligen Schriften für sich zu nutzen. Durch seine Lehrtätigkeit konnte er sie für seine Ideale gewinnen und ihnen die Notwendigkeit, asketische Konzeptionen finanziell zu unterstützen, suggerieren. Geld zu verschenken sollte nach Hieronymus keine Verschwendung, sondern ein Mittel zur Befriedigung der notwendigen Lebensbedürfnisse und zum Ausbau kirchlicher Institutionen sein. Hieronymus trug somit wesentlich zur Förderung der Stiftungspraxis reicher Frauen bei. Er macht allerdings in der Grabrede für Paula einen klaren Unterschied zwischen zwei Kategorien: Die erste umfasste Frauen, die ihr Geld zwar gerne spendeten, dies jedoch aus eigensüchtigen Motiven taten. Ihr Bestreben war offenbar darauf gerichtet, sich durch Zurschaustellung von Freigebigkeit einen Namen zu machen und öffentliche Anerkennung zu gewinnen. Zur zweiten zählte er Frauen wie Paula, die ihr Vermögen Armen bzw. Bedürftigen und vor allem kirchlichen Bauten in christlicher Demut zur Verfügung stellten⁷⁴. Hieronymus spielte hier auf die Gefahr an, dass großzügige Stiftertätigkeit Tendenzen aristokratischer Selbstherrlichkeit innerhalb der kirchlichen Institutionen potentiell verstärken konnte, und stellte daher durch Verweis auf das christliche Demutsprinzip die übergeordnete Autorität kirchlicher Repräsentanten in den Vordergrund.

Der Umstand, dass die weibliche Aristokratie der entscheidende Sponsor des Pilger- und Klosterwesens im Heiligen Land war, konnte auch zu Konkurrenz zwischen Hieronymus und Rufinus von Aquileia in ihrem Bestreben, reiche, prominente Frauen für sich zu gewinnen, Anlass geben. In diesem Rahmen ist der Konflikt zwischen dem Kloster der Melania

65 Dazu Krause, Spätantike Patronatsformen besonders 6-67. – Rebenich, *Viri nobiles* 61-80. – Baumann, *Stifter* 13-28.

66 Dirschlmayer, *Kirchenstiftungen*.

67 Baumann, *Stifter* 21.

68 Kaiser Justinian I. versuchte mit den Erlassen von einigen Novellen das Stiftungsrecht festzulegen und konkrete Stiftungsstreitfälle zu lösen, z. B. *Cod. Iust.* 1, 3, 42. – *Nov.* 131, c. 7: der Stifter war dazu verpflichtet, ein einmal begonnenes Werk zu Ende zu führen (diese Pflicht ging im Todesfall auf die Erben über). *Iust. Nov.* 67, c. 2: Dem Stifter wurde der Ehrentitel *κρίστης* verliehen. *Cod. Iust.* 1, 2, 5 und 1, 3, 34 (35): Der Name des Stifters wurde regelmäßig in den Gottesdiensten verlesen und musste auch sonst in ehrender Erinnerung gehalten werden. Vgl. Baumann, *Stifter* 24. Zu wohltätigen Stiftungen in Byzanz s. Constantelos, *Byzantine Philanthropy*.

69 Joh. Chrys. in *Act. hom.* 18, 147.

70 Zu Stiftungen in der Antike und Spätantike in christlichem Umfeld s. Baumann, *Stifter*. – Krause, *Spätantike Patronatsformen*.

71 Baumann, *Stifter* 16.

72 Melania die Jüngere 20.

73 Melania die Jüngere 20. – *Pall. hist. Laus.* 61, 5 erwähnt dieses Ereignis nicht, sondern nur dass Melania Geld von dem Verkauf der Landgüter für die Klöster in Afrika spendete.

74 Hieron. *ep.* 108, 16, 30.

der Älteren und dem von Paula zu verstehen, der zuerst mit der persönlichen Auseinandersetzung ihrer Geistlichen Rufinus und Hieronymus aufgrund von theologischen Streitigkeiten die Schriften des Origenes⁷⁵ betreffend begonnen hatte, sich dann aber zu einer Rivalität zwischen den Klöstern in Jerusalem und Bethlehem entwickelte⁷⁶. Es wurde beispielsweise genau darauf geachtet, welche der beiden Einrichtungen höhere Gäste bei sich aufnahm. Durch die Auswahl der Unterkunft nahm man Partei in dem Kirchenstreit um die Lehre des Origenes. Hieronymus versuchte ein Netzwerk aus einflussreichen Unterstützern aufzubauen. Doch scheint er weniger erfolgreich gewesen zu sein als Melania und Rufinus. Das Kloster Melanias beherbergte mehr noble und hochgestellte Reisende (z. B. Poemenia⁷⁷, Silvia⁷⁸) als sich bei Paula und Hieronymus einfanden, was ständiger Anlass zu Eifersucht vonseiten des Hieronymus war⁷⁹. Im Herbst 394 machte sich Fabiola mit ihrem geistlichen Freund Oceanus ins Heilige Land auf. Sie fanden zunächst im Kloster von Melania der Älteren Unterschlupf, begaben sich aber bald auf den Weg nach Bethlehem zu Hieronymus und Paula. Hieronymus versuchte mehrmals erfolglos, Marcella ins Heilige Land zu holen⁸⁰ und Fabiola zum Bleiben in Bethlehem zu überreden⁸¹. Grund dafür war, dass er und Paula finanzielle Schwierigkeiten hatten. Sie hätten das Geld der Fabiola gut in Bethlehem gebrauchen können. Angeblich ist ein Streit mit Hieronymus mit entscheidend für Fabiolas Entscheidung, das Heilige Land wieder zu verlassen und nach Rom zurückzukehren⁸². Es mag ihr aufgefallen sein, dass es ihm mehr um ihr Vermögen als um ihre Person ging. Hochrangige Gäste brachten nicht nur große Schenkungen, sondern steigerten auch das Prestige und vermehrten den Ruf eines Klosters. Die daraus resultierenden Netzwerke reicher Gönner verhalfen zu stärkerer Durchsetzungskraft in theologischen und kirchenpolitischen Debatten, erhöhten die Möglichkeiten der Einflussnahme und verbesserten die materielle Basis der Klostergemeinschaft und der mit ihr in Verbindung stehenden Gruppierungen.

In der Vita von Melania der Jüngeren erfahren wir neben der Hoffnung auf ewiges Andenken von einem anderen Motiv für die Stiftung eines Klosters. In Jerusalem ist die Stiftung einer Gedächtniskapelle der Himmelfahrt Christi mit einem zugehörigen Kloster auf dem Ölberg durch Melania

vor dem Jahr 439 n. Chr. quellenmäßig belegt: »Sie (Melania) beschloss ein kleines Martyrion zu erbauen, indem sie meinte: Dies ist der Ort, auf welchem die Füße des Herrn standen. Lasset uns darum hier ein ehrwürdiges Gebetshaus gründen, damit nach meinem Hinscheiden aus dieser Welt zum Herrn das Opfer für meine Seele und die meiner Herren (ihres Mannes und ihrer Mutter) auch an diesem Ort unablässig vollzogen werden kann«⁸³. Die Stelle macht deutlich, dass die Errichtung der Kapelle vornehmlich in Hinblick auf die persönliche Heilserwartung der Stifterin erfolgte. Das Seelenheil der eigenen Person und enger Angehöriger als Stiftungsmotiv wird in der Vita der Melania bereits im Zusammenhang mit ihrer ersten Klostergründung erwähnt und hier mit Bezug auf die hinzugebaute Kapelle erneut zur Sprache gebracht⁸⁴, wodurch neben der altrömischen Idee des ewigen Andenkens vor allem das neue Konzept der christlichen Erlösungserwartung betont wird.

Aus der Untersuchung der Motive für die Stiftungen geht hervor, dass die Frauen hauptsächlich selbst über ihre Stiftungen entschieden und ihnen ihre geistlichen Freunde bzw. Begleiter, wie Rufinus von Aquileia oder Hieronymus, mit Ratschlägen bei der Errichtung und Leitung der Klöster zur Seite standen. Es kommt aber manchmal vor, dass sie direkten Anweisungen von Geistlichen folgten, wie von den Klerikern in Thagaste, als Sponsoren für Kirchen und Klöster mit der Argumentation des ewigen Andenkens aufzutreten. Die Quellenlage – die Mehrheit der Texte stammt von Geistlichen – erlaubt uns leider nicht, ein klares Bild von der Rolle der Frauen und der Geistlichen zu entwerfen. Paulinus von Nola und Hieronymus verbreiteten nicht nur den Ruf von Melania der Älteren, Paula und Eustochium im Westen, sondern waren zweifelsohne darum bemüht, die Heiligkeit beider Frauen in den Dienst ihrer eigenen Interessen zu stellen. Paulinus von Nola beabsichtigte mit seinem brieflichen Bericht⁸⁵ an Sulpicius Severus⁸⁶, Melania als Heilige zu präsentieren und so einen neuen Typus von Heiligkeit, der für eine größere Öffentlichkeit bestimmt war, zu etablieren⁸⁷: Die hochadelige römische Dame, die auf Reichtum und gesellschaftliche Privilegien zugunsten eines asketischen Lebens verzichtete. Da Sulpicius nach dem Schreiben der Vita des Heiligen Martin von Tours für sein

75 Dazu Clark, *The Origenist Controversy*.

76 Heyden, *Westliche Christenheit* 162-163. Hieronymus war in der Jugendzeit mit Rufinus befreundet.

77 Pall. *hist. Laus.* 35, 1-13 berichtet, dass Poemenia den Eremiten Johannes von Lykopolis besuchen wollte. Vgl. Heyden, *Westliche Christenheit* 157-160. 283. 298. 337. Poemenia stammte aus dem Umfeld des Kaisers Theodosios I. Dies könnte eine Erklärung dafür sein, dass sie in Jerusalem, auf der Spitze des Ölbergs, eine Kirche zum Gedenken an die Himmelfahrt Christi erbauen ließ und damit als erste den Konstantinischen Bauwerken in der Heiligen Stadt ein ebenbürtiges an die Seite stellte. Es ist fraglich, ob sie die Kirche im Auftrag oder als Mitglied der kaiserlichen Familie stiftete. Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 146-149.

78 Zu Silvia s. Anm. 18. – Heyden, *Westliche Christenheit* 160-161. – Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 151-152. – Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 194-199.

79 Heyden, *Westliche Christenheit* 163-164. – Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 122-123.

80 Letsch-Brunner, *Marcella* 5-171. 180-186. – Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 168-177. – Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 153-155. Marcella pilgerte niemals ins Heilige Land trotz des Drucks, den Hieronymus durch seine Briefe auf sie ausübte. Mehrmals forderte er sie dazu auf, einmal sogar im Namen von Paula und Eustochium durch den Brief 46. Sie folgte allerdings ihrem eigenen Weg zu Gott.

81 Hieron. *ep.* 77, 7. Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 177-188. – Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 149-150. Fabiola wurde Mitgründerin eines Pilgerhospizes mit angeschlossenem Krankenhaus in Ostia. S. den Beitrag Spickermann in diesem Band.

82 Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 150.

83 Melania die Jüngere 57.

84 Melania die Jüngere 41.

85 Paul. *Nol. ep.* 29.

86 Vita di Martino, *Vita di Ilarione in Memoria di Paola*.

87 Heyden, *Westliche Christenheit* 209-210. Vgl. Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 207-212. – Fortner/Rottloff, *Kaiserin Helena* 124-126.

literarisches Talent hoch geschätzt wurde, wollte Paulinus von Nola durch seinen Text über Melania sich auch mit ihm literarisch auf eine Stufe stellen⁸⁸. Hieronymus verfasste eine Trostrede für Paula in Form eines Briefes⁸⁹ an die verwaiste Eustochium. Dieser Brief ist die Hauptquelle für das Leben und Wirken Paulas und war, wie der Brief von Paulinus von Nola an Melania die Ältere, für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt⁹⁰. Hieronymus versuchte damit nicht nur Paula zu ehren bzw. ihre Tochter zu trösten, damit sie in die Fußstapfen ihrer Mutter trete, sondern finanzielle Absicherung für die Klöster durch unter den Lesern neu zu gewinnende Patrone zu finden⁹¹. Das Beispiel Paulas sollte andere inspirieren bzw. motivieren mitzumachen. Hieronymus bemühte sich, wie schon erwähnt, auch andere reiche Witwen aus Rom nach Bethlehem zu holen, weil er deren finanzielle Unterstützung dort brauchte. Gerontios, der Autor der *Vita der Melania der Jüngeren*, war ihr Schüler bzw. Anhänger. Es ist anzunehmen, dass er das Leben der heiligen Melania aufgrund der engen geistlichen bzw. emotionalen Bindung zu ihr idealisiert darstellen wollte, damit sie Zuhörern bzw. Lesern als nachahmenswertes Vorbild für ihr eigenes Leben vor Augen trete. Auch Palladius, der alle vier Frauen und deren Geistliche kannte, könnte in seiner Erzählung sowohl aus persönlichen als auch aus kirchenpolitischen Gründen einige Ereignisse absichtlich hervorgehoben oder verschwiegen haben.

Diese Autoren stellten die heiligen Frauen als Märtyrerinnen Christi und Heldinnen dar. Dies bedeutet, dass die Lebensbeschreibungen der Frauen neben historischen Fakten auch zahlreiche Komponenten literarischer Gestaltung⁹² enthalten. Infolgedessen sagen sie weniger über die Frauen an sich als über die Absichten und Intentionen der Autoren aus. Diese geben uns erwartungsgemäß keine direkten Indizien dafür, dass sie selbst und nicht die Frauen hinter diesen Projekten standen, weil ein derartiges Eingeständnis ihrem Image als Geistliche hätten schaden und neue Sponsorinnen von derartigen Unterfangen abhalten können. Sie hätten deutlich gesehen, dass es in erster Linie um materielle Absicherung und nicht um ihre Persönlichkeit ging. Dies mag ein Grund dafür gewesen sein, dass Marcella niemals ins Heilige Land pilgerte und Fabiola nicht dort bleiben wollte. Es kann durchaus sein, dass sie sich von Hieronymus zu sehr bedrängt fühlten. Er scheint die gesellschaftliche Stellung und ökonomischen Ressourcen der reichen Frauen aus seinem Kreis

dazu eingesetzt zu haben, die Umsetzung seiner asketischen Konzepte zu gewährleisten.

Aus der Untersuchung der verfügbaren Quellen ergibt sich, dass diese vier hochgebildeten Frauen infolge ihres familiären Status sozial und kirchenpolitisch sehr gut vernetzt waren. Ihr Engagement beschränkte sich nicht auf die Finanzierung ihrer Stiftungen, sondern umfasste auch Lehrtätigkeit und kirchenpolitische Aktivitäten. All dies zeigt deutlich, dass sie bewusst ihren sozialen Status und ihr Geld einsetzten, um etwas zu bewirken bzw. eigene Pläne für die Kirche zu verwirklichen. Melania die Ältere kehrte im Jahr 400 erst nach 27jährigem Aufenthalt in Jerusalem nach Italien zurück⁹³. Um ihre Verwandtschaft, Palladius zufolge, vor häretischen Lehren zu bewahren und für ein asketisches Leben zu gewinnen⁹⁴, besuchte sie in Neapel ihren Verwandten, den späteren Bischof Paulinus von Nola⁹⁵, und hielt in Rom eine Rede vor den Mitgliedern des Senats und bezeichnet diese als Kinder. Dies stellt sie in die Rolle einer Lehrenden⁹⁶. Ihr Einfluss in kirchenpolitischen Angelegenheiten zeigt sich nicht nur in der von Palladius erwähnten Mitwirkung bei der Beilegung des Paulinischen Schismas⁹⁷, sondern vor allem im Verlauf der Auseinandersetzung um die Lehre des Origenes zwischen Rufinus und Hieronymus⁹⁸.

Paula unterstützte im Fall des Origenes-Streites von Anfang an Hieronymus und versuchte ihre guten politischen Kontakte am Hof für ihn einzusetzen⁹⁹. Sie war für Hieronymus nicht nur Schülerin, treue Mitarbeiterin bzw. Anhängerin, sondern auch finanzielle und gesellschaftliche Stütze. Die von Hieronymus beschriebene Beziehung zu Paula wurde als eng geistlich und tief freundschaftlich charakterisiert und war von gegenseitiger Bewunderung bestimmt. Zwei völlig konträre Charaktere ergänzten sich gegenseitig. Paula war eine »Mystikerin« und Hieronymus ein Intellektueller¹⁰⁰. Eine ziemlich dunkle Seite der Beziehung der beiden stellte Palladius dar, der sie in den Jahren 386–388 in Bethlehem besuchte. Er beschreibt das Verhältnis zwischen Paula und Hieronymus als schwer erträgliche Abhängigkeit. Laut ihm hat Paula selbst gegenüber Freunden geäußert, dass sie ihren Tod als Befreiung vom Einfluss des Hieronymus erwarte, da er das einzige Hindernis für ihre mystische Vereinigung mit dem Himmel sei¹⁰¹.

Melania die Jüngere setzte sowohl die familiäre Stiftungstradition ihrer Großmutter auf dem Ölberg als auch die guten Beziehungen mit der kaiserlichen Familie¹⁰² in Konstantinopel

88 Heyden, *Westliche Christenheit* 209–210.

89 Hieron. ep. 108, *Epitaphium Paulae*.

90 Laut Heyden, *Westliche Christenheit* 213 ist dieser literarische Hilferuf des Hieronymus zugleich ein hagiographischer Gegenentwurf zu Epist. 29 des Paulinus von Nola an Melania die Ältere.

91 Heyden, *westlichen Christenheit* 212–220.

92 Die Frage, ob Heiligenviten eine literarische Gattung oder historische Biographien sind, bildete das Thema eines internationalen Colloquiums in Paris im Jahr 2002. Odorico/Agapitos, *Les vies des saints à Byzance*.

93 Pall. hist. Laus. 46, 6.

94 Pall. hist. Laus. 54, 7.

95 Paul. Nol. ep. 29, 12–13. – Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 76.

96 Pall. hist. Laus. 54, 5.

97 Pall. hist. Laus. 46, 6.

98 Palladius verschweigt die Auseinandersetzung, weil er selbst überzeugter Anhänger der origenistischen Partei war. Vgl. Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 192.

99 Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 187–188.

100 Feichtinger, *Apostolae apostolorum* 181.

101 Pall. hist. Laus. 36, 6.

102 Heyden, *Westliche Christenheit* 160–161. Durch die enge Beziehung mit Flavius Rufinus, dem einflussreichsten Mann am Hof Theodosius' I., genossen sie Unterstützung vom theodosianischen Kaiserhof. Silvia, Rufinus' Schwägerin, besuchte Melania die Ältere und Rufinus auf dem Ölberg. Siehe Anm. 18 im hiesigen Beitrag.

fort. Als sie aus familiären Gründen¹⁰³ im Jahre 436 in die Hauptstadt fuhr, wurde sie mit großen Ehren empfangen¹⁰⁴, was ihren hervorragenden Ruf im Reich bezeugt. Sie lernte die Frauen in der kaiserlichen Familie des Theodosios II. kennen. Auch gelang es ihr, Theodosios II. zu überreden, Eudokia eine Pilgerfahrt ins Heilige Land zu erlauben¹⁰⁵. Melania kehrte nach Jerusalem zurück¹⁰⁶ und Eudokia besuchte sie kurz danach¹⁰⁷.

Die Erforschung der Biographien dieser vier Damen zeigt deutlich, dass es sich um einen bestimmten Typus von Frauen in der Spätantike handelte. Reiche Ehefrauen, Töchter und Schwestern aus stadtrömischem adeligen Umfeld, die aus Frömmigkeit ins Heilige Land pilgerten, dort asketisch lebten und ihr ganzes Vermögen für Kirchenstiftungen spendeten. Sie nahmen an theologischen Auseinandersetzungen teil und unterstützten ihre geistlichen Freunde. Sie übernahmen eine Rolle in der Öffentlichkeit als Repräsentantinnen der römischen aristokratischen Ideologie. In diesem Rahmen können ihre Stiftungen sowohl als Ausdruck von Frömmigkeit als auch von Macht gewertet werden. Dieses Frauenbild bzw. die narrativen Techniken, die ihre Geistlichen mit Erfolg einsetzten, um sie als Patroninnen des christlichen Glaubens und Vorbilder darzustellen, sind uns aus der kirchlichen Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts bekannt und betreffen die Beschreibung der Kirchenstiftungspolitik von römischen Kaiserinnen. Daraus ergibt sich die Frage, ob wir es hier mehr mit einer sozialen Realität betreffend die Stellung der aristokratischen Frauen als Witwen oder Jungfrauen und ihr Engagement für die Kirche und die Verbreitung des Christentums zu tun haben und weniger mit einem literarischen bzw. hagiographischen Modell, mit dem die kirchlichen Autoren Propaganda für die Kirche machen wollten. Die Quellenlage – die Mehrheit der Texte stammt von Geistlichen – erlaubt uns leider nicht, eine klare Antwort auf diese Frage zu geben.

Die Entstehung eines Diskurses, in dem Kirchenstiftungen als beispielhafter Akt der Frömmigkeit eines römischen Kaisers eingeordnet werden, beginnt in den literarischen Quellen mit Eusebius von Caesarea – Helena wird darin miteingebunden. Das von Eusebius von Caesarea entworfene Bild Helenas als kaiserliche Vertreterin christlicher Frömmigkeit wird im späten 4. und 5. Jahrhundert von den christlichen Autoren weiter ausgearbeitet und für andere Kaiserinnen verwendet¹⁰⁸. Die Kirchenhistoriker des frühen 5. Jahrhunderts führten dies weiter fort und im besonderen Maße werden nun

auch Kaiserinnen wie Pulcheria und Eudokia miteinbezogen. Somit artikulieren Sokrates und Sozomenos, wie ein idealer christlicher Kaiser beziehungsweise nun auch eine Kaiserin zu agieren hat. Auch in Heiligenviten und anderen hagiographischen Texten findet sich ein ähnliches Vorgehen. In diesen werden Frauen aus der kaiserlichen Familie (als Mütter, Ehefrauen, Töchter und Schwestern) ganz besonders hervorgehoben und dies nicht nur im Hinblick auf ihre Kirchenstiftungen, sondern auch, weil sie in religionspolitischen Belangen ab dem 5. Jahrhundert nachweislich zu Ansprechpersonen am kaiserlichen Hof werden. Somit können als Träger dieses Diskurses in besonderem Maße die Kirchenhistoriker und Geistlichen gelten.

Fassen wir also zusammen: Ein besonderer Erfolg des konstantinischen Hofes war es, durch Helena und ihre Stiftungen eine neue Konzeption für die Rolle kaiserlicher Frauen zu entwickeln. In diesem ideologischen Rahmen entstand das Phänomen des Pilgerns prominenter, reicher Witwen bzw. Jungfrauen aus der römischen Aristokratie. Sie wollten sich wahrscheinlich dadurch wie ihr Vorbild Kaiserin Helena, eine Memoria schaffen, was dadurch verstärkt wurde, dass sie zahlreiche kirchliche Institutionen im Heiligen Land errichteten. Ebenso wie Helena lieferten sie durch die von ihnen errichtete Infrastruktur einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung und Unterstützung des Pilgerwesens in der Spätantike. Die Quellen liefern keinerlei Hinweise darauf, dass sich die Pilgerreise oder die Kirchenstiftungen unserer aristokratischen Damen auf Helena bezogen. Dies ist folgendermaßen zu erklären: Die Autoren ihrer Biographien hatten offenbar die Absicht, sie als Vorbilder für weitere Frauen ihrer sozialen Klasse und nicht nur als Nachahmerinnen Helenas darzustellen, weil das die eigenartige Bedeutung ihres Lebenswerkes hätte verringern können. Als zweiter Faktor kommt der Einfluss ihrer geistlichen Väter hinzu, welche die finanziellen Möglichkeiten der Aristokratinnen in diverse Stifterprojekte zu kanalisieren und dabei sehr wohl auch eigene Pläne umzusetzen versuchten. Die Vorbildwirkung Helenas paarte sich somit mit der bewussten Steuerung seitens einflussreicher Bischöfe und Mönche, die durch die genannten Frauen Zugriff auf das Vermögen aristokratischer Familien gewannen. Die verfügbaren Quellen sind alle aus dem Blickpunkt kirchlicher Würdenträger verfasst und weisen daher einen hohen Grad an Idealisierung auf.

103 Melania die Jüngere 50 und 54. Ihr Onkel Volusianos, ein hoher Staatsbeamter war in Konstantinopel schwer erkrankt. Sie schaffte es, ihn, der Heide war, kurz vor seinem Tod zum Christentum zu bekehren.

104 Melania die Jüngere 50.

105 Melania die Jüngere 56.

106 Melania die Jüngere 56.

107 Melania die Jüngere 58. Vgl. Dirschl Mayer, Kirchenstiftungen 147-151. – Busch, Frauen 150-157, die zweite Pilgerreise von Eudokia ebenda 162-165.

108 Dirschl Mayer, Kirchenstiftungen 226-228.

Bibliographie

Quellen

- Cod. Iust.: Corpus Iuris Civilis 2. Codex Iustinianus. Hrsg. von P. Krüger (Berlin 1877).
- Hieron. ep.: Hieronymus, Epistularum pars 1: Epistulae 1-70. Hrsg. von I. Hilberg. CSEL 54 (Wien 1910, Nachdr. 1996).
- Hieronymus, Epistularum pars 2: Epistulae 71-120. Hrsg. von I. Hilberg. CSEL 55 (Wien 1912, Nachdr. 1996).
- Iust. Nov.: Corpus Iuris Civilis 3. Novellae. Hrsg. von R. Schoell / G. Kroll. (Berolini 1895, Nachdr. 1972).
- Joh. Chrys. in Act. hom. 18: Johannes Chrysostomos, in Acta Apostolorum. Homilia 18. PG 60, 141-150.
- Pall. hist. Laus.: Palladio. La Storia Lausiaca (Schrittore Grece e Latini). Hrsg. von G. J. M. Bartelink (Roma 1974).
- Paul. Nol. ep. 22: Paulinus von Nola, Epistulae. Hrsg. von G. de Hartel. CSEL 29 (Wien 1999) 247-262.
- Vita Melania: Vie de Sainte Mélanie. Texte Grec. Introduction et Notes. Hrsg. von D. Gorge. SC 90 (Paris 1962).
- Vita di Martino, Vita di Ilarione in Memoria di Paola: Vita di Martino, Vita di Ilarione in Memoria di Paola (Schrittore Greci e Latini). Introduzione Ch. Mohrmann, Testo critic e comment a cura A. A. R. Bastiaensen / J. W. Smit, Traduzioni L. Canali / C. Mereschini (Roma 1975).

Literatur

- Ariantzi, Kindheit: D. Ariantzi, Kindheit in Byzanz. Emotionale, geistige und materielle Entwicklung im familiären Umfeld vom 6. bis zum 11. Jahrhundert. Millennium Studien 36 (Berlin, Boston 2012).
- Baumann, Stifter: P. Baumann, Spätantike Stifter im Heiligen Land: Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern. Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Reihe B, Studien und Perspektiven 5 (Wiesbaden 1999).
- Blessings of Pilgrimage: R. Ousterhout (Hrsg.), The Blessings of Pilgrimage. Illinois Byzantine Studies 1 (Urbana, Chicago 1990).
- Bodarf, Rufinus von Aquileia: LMA VII (1995) 1088-1089 s. v. Rufinus von Aquileia (E. Bodarf).
- Brown, Roman Aristocracy: P. Brown, Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. Journal of Roman Studies 51, 1961, 1-11.
- The Body and Society: P. Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity (New York 1988).
- Busch, Frauen: A. Busch, Die Frauen der theodosianischen Dynastie: Macht und Repräsentation kaiserlicher Frauen im 5. Jahrhundert. Historia: Einzelschriften 237 (Stuttgart 2015).
- Clark, The Origenist Controversy: G. Clark, The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate (Princeton 1992).
- Constantelos, Byzantine Philanthropy: D. J. Constantelos, Byzantine Philanthropy and Social Welfare (New Brunswick 1968).
- Drobner, Rufinus, Tyrannius: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 8 (1994) 959-972 s. v. Rufinus, Tyrannius (H. R. Drobner).
- Dirschlmayer, Kirchenstiftungen: M. Dirschlmayer, Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, die Erschließung neuer Handlungsspielräume. JbAC Ergänzungsband, Kleine Reihe 13 (Münster 2015).
- Drijvers, Helena: J. W. Drijvers, Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the true Cross (Leiden, New York u. a. 1992).
- Feichtinger, Apostolae Apostolorum: B. Feichtinger, Apostolae Apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus. Studien zur klassischen Philologie 94 (Frankfurt, Wien 1995).
- Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena: S. A. Fortner / A. Rottloff, Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land (Erfurt 2000).
- Heyden, Westliche Christenheit: K. Heyden, Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike. Jerusalem Theologisches Forum 28 (Münster 2014).
- Hickey, Senatorial Aristocracy: A. E. Hickey, Women of the Senatorial Aristocracy of Late Rome as Christian Monastics: A Sociological and Cultural Analysis of Motivation [PhD thesis, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee 1983] (Ann Arbor MI 1983).
- Holum, Theodosian Empresses: K. G. Holum, Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity (Berkeley, Los Angeles, London 1982).
- Hadrian and St. Helena: K. G. Holum, Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage. In: Blessings of Pilgrimage 66-81.
- Hunt, Holy Land Pilgrimage: E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage in the later Roman Empire AD 312-460 (Oxford 1984).
- Kislinger, Reisen: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege in Byzanz. Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen. In: Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August 2011. 1 »Plenary Papers« (Sofia 2011) 341-387.
- Kötting, Peregrinatio religiosa: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 2¹⁹⁸⁰).
- Krause, Spätantike Patronatsformen: J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches. Vestigia. Beiträge zur Alten Geschichte 38 (München 1987).
- Krumeich, Paula von Rom: Ch. Krumeich, Paula von Rom. Mittlerin zwischen Okzident und Orient. Eine Biographie (Bonn 2002).
- Külzer, Handelsgüter: 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) (Wien 2010) 185-196.

- Lenski, Empresses: N. Lenski, Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antiquity. In: L. Ellis / F. I. Kidner (Hrsg.), *Travel, Communication, and Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane* (Aldershot, Burlington 2004) 113-124.
- Letsch-Brunner, Marcella: S. Letsch-Brunner, Marcella – discipula et magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentarische Wissenschaft 91 (Berlin 1998).
- Les vies des saints à Byzance: P. Odorico / P. Agapitos (Hrsg.), *Les « vies des saints » à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique? Actes du II^e colloque international philologique « EPMHNEIA » Paris, 6-7-8 juin 2002 organisé par l'E.H.E.S.S et l'Université de Chypre sous la direction de Paolo Odorico et Panagiotis A. Agapitos. Dossiers Byzantins 4* (Paris 2004).
- Marrou, Erziehung im klassischen Altertum: H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum* (München 1977).
- Munier, Ehe und Ehelosigkeit: Ch. Munier, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert)*. *Traditio Christiana 6* (Bern, Frankfurt u. a. 1987).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinage d'Orient. Histoire et géographie. Des origins à la conquête arabe* (Paris 1985).
- Murphy, Melania the Elder: F. Murphy, *Melania the Elder, A biographical note*. *Traditio 5*, 1947, 59-78.
- Rebenich, Hieronymus: St. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*. *Historia: Einzelschriften 72* (Stuttgart 1992).
- Viri nobiles: St. Rebenich, *Viri nobiles, Viri disertis, Viri locupletes. Von der heidnischen zur christlichen Patronage im vierten Jahrhundert*. In: A. Döfler-Dierken / W. Kinzig / M. Vinzent (Hrsg.), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Internationales Kolloquium aus Anlaß des 65. Geburtsjags von Professor Dr. Adolf Martin Ritter. Texts and Studies in the History of Theology 6* (Mandelbachtal, Cambridge 2001) 61-80.
- Salzman, Christian Aristocracy: M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: social and religious change in the western Roman Empire* (Cambridge MA 2002).
- Wilkinson, Jerusalem Pilgrims: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 2002).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Römische Aristokratinnen als Pilgerinnen und Stifterinnen im Heiligen Land (4.-5. Jahrhundert)

Seit der Pilgerreise und der Auffindung des Kreuzes Christi durch Kaiserin Helena im 4. Jahrhundert wurde Jerusalem zum vornehmsten Pilgerziel der kaiserlichen bzw. aristokratischen Elite der Spätantike. An diesem Ort trafen sich Macht und Frömmigkeit. Helena bot mit ihrer Reise und den damit verbundenen Bauprojekten potentiell gute Voraussetzungen für die Etablierung einer Pilgertradition im Kaiserhaus. Diese Praxis wurde erfolgreich vom theodosianischen Hof durch die zwei Pilgerreisen und die Stiftungen der Kaiserin Athenais-Eudokia fortgesetzt. Neben Mitgliedern des Kaiserhauses kamen ins Heilige Land seit dem Ende des 4. und im 5. Jahrhundert auch zahlreiche prominente, reiche und zu einer asketischen Lebensweise neigende Witwen bzw. Jungfrauen, die aus stadtrömischem, adeligem Umfeld stammten. Im Zentrum der Untersuchung stehen vier Frauen aus zwei adeligen Häusern Roms: Melania die Ältere, und ihre Enkelin Melania die Jüngere, Paula und ihre Tochter Eustochium. Diese Frauen haben es geschafft, ein kleines Imperium von Klöstern, Herbergen und Armenhäusern im Heiligen Land zu gründen bzw. zu leiten. Dieser Beitrag setzt sich zum Ziel, den Einfluss, welchen Helena als Leitfigur auf die Entwicklung des frühen Pilgerwesens im Heiligen Land ausübte, zu untersuchen. Wie der Name Helenas sind auch die Namen dieser Frauen mit ihren Bauprojekten verbunden. Ihr Ruf wurde im ganzen Reich verbreitet und viele von ihnen sind wie die Kaiserin

heilig gesprochen worden. Es wird im Folgenden versucht, die Motive ihrer Aktivitäten herauszufinden. Stehen dahinter bei den adeligen Frauen nur Frömmigkeit und Sehnsucht, den Heilstaten Gottes wenigstens räumlich nahe zu sein, oder waren es Neugier und Abenteuerlust? Waren sie aufgrund ihrer Macht und kirchenpolitischen Vernetzung darauf aus, den Fußstapfen der Kaiserin Helena zu folgen und auf diese Weise bewusst etwas zu bewirken? Sind sie selbst auf diese Idee gekommen, oder wurden sie von ihren geistlichen Vätern bzw. Reisebegleitern angeregt?

Roman Noblewomen as Pilgrims and Founders in the Holy Land (4th-5th Century)

After Empress Helena's pilgrimage and discovery of the True Cross in the 4th century, Jerusalem became the most prestigious pilgrimage destination for the imperial and aristocratic elite of Late Antiquity. Here, power met piety. With her journey and the associated building projects, Helena provided potentially good conditions for the establishment of a pilgrimage tradition in the imperial family. The Theodosian court, with the two pilgrimages and the endowments made by the Empress Athenais-Eudokia, successfully continued this practice. In addition to members of the imperial family, from the end of the 4th and during the 5th centuries numerous prominent, wealthy, and ascetically inclined widows and virgins from Roman urban, aristocratic circles came to the Holy Land. At the centre of this study are four women from two noble houses in Rome: Melania the Elder and her granddaughter Melania the Younger, as well as Paula and her daughter Eustochium. These women managed to found or lead a small empire of monasteries, hostels and poorhouses in the Holy Land. This paper aims to investigate the influence that Helena, as a leading figure, exerted on the development of early pilgrimage in the Holy Land. Like Helena's name, the names of these women are linked to their building projects. Their renown spread throughout the empire and many of them, like the Empress, were canonised. In the following, we will attempt to determine the reasons for their activities. Was it piety and the longing to be at least physically close to the salvific acts of God, or did curiosity and thirst for adventure also play a role? Were they, by virtue of their power and church-political connections, seeking to follow in the footsteps of Empress Helena and thus deliberately to have an effect? Did they come up with this idea themselves, or did their spiritual fathers or their travelling companions inspire them?

Des aristocrates romaines en Terre sainte comme pèlerines et donatrices (4^e-5^e siècle)

Par son pèlerinage et sa découverte de la croix du Christ au 4^e siècle, l'impératrice Héléne a fait de Jérusalem le plus illustre lieu de pèlerinage pour l'élite impériale et aristocratique de l'Antiquité tardive. C'est ici que se rencontraient le pouvoir et la piété. En se déplaçant avec des projets de construction, Héléne contribua merveilleusement à l'établissement d'une tradition de pèlerinage dans la maison impériale. La cour théodosienne perpétua cette pratique avec succès à travers les deux pèlerinages et les donations de l'impératrice Athenais-Eudokia. Outre les membres de la maison impériale, la Terre sainte vit venir de nombreuses veuves, et vierges, illustres et riches avec un penchant pour la vie ascétique, toutes issues de la noblesse de Rome. Quatre femmes appartenant à deux familles nobles de Rome figurent au centre de cette étude: Mélanie l'Ancienne et sa petite-fille Mélanie la Jeune, Paula et sa fille Eustochium. Ces femmes ont réussi en Terre sainte à fonder et à diriger un petit empire de monastères, auberges et hospices. Cet article vise le rôle joué par la figure emblématique d'Héléne sur le développement des premiers pèlerinages en Terre sainte. Les noms de ces femmes, comme celui d'Héléne, sont liés à leurs projets de construction. Leur renommée se répandit à travers tout l'Empire et beaucoup d'entre elles furent canonisées comme l'impératrice. Nous tentons par la suite de cerner les motifs de leurs activités. Les ont-elles seulement entreprises par piété et le désir intense de se rapprocher des actes rédempteurs de Dieu, du moins dans l'espace, par curiosité et esprit d'aventure? Avaient-elles, vu leur pouvoir et leur réseau politico-ecclésiastique, l'ambition de suivre les traces de l'impératrice Héléne et de réaliser ainsi quelque chose consciemment? En ont-elles eu l'idée toutes seules ou furent-elles encouragées par leurs pères spirituels, leurs compagnons de voyage?

Who Came on Pilgrimage to Jerusalem in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison

In the Mamluk and Ottoman periods Jerusalem, as it always has, attracted Christian, Muslim and Jewish pilgrims coming in their hundreds or thousands each year. Christians of various nationalities and denominations came each year, reaching a peak at Easter. Many Muslims also came from throughout the Muslim world, as did smaller numbers of Jews.

This article attempts to determine who came on pilgrimage and from where and, when possible, in what numbers, during the Mamluk and Ottoman periods – here from 1260 to around the early 19th century, leaving out the later 19th and early 20th centuries. It cannot be my task here to summarize the history of the various religious communities in Jerusalem. Rather my short remarks focus on scattered historical accounts that reveal the sorts of people who came to Jerusalem out of religious interest, including some prominent pilgrims, and occasions when large numbers of pilgrims are attested. The study is based on scattered and incomplete documentary evidence, including anecdotal reports from hundreds of Western Christian pilgrim accounts and a smaller number of Muslim pilgrimage accounts.

The Population of Jerusalem

When pilgrims of the various religious affiliations came to Jerusalem in pre-modern times they would find support and accommodation with co-religionists. So it is worth establishing what the size of the Jerusalem's resident populations was.

Some census registers from the Ottoman period provide information about the size of Jerusalem's population. Without attempting to examine the fluctuations over the years, a general impression can be gained of the size of the various religious groups resident in Jerusalem. To cite a few figures, based on information recorded in three census registers from the 16th century¹:

In 1525-6 there were 3,699 Muslims, 714 Christians and 1,194 Jews for a total of 5,607.

In 1538-9 there were 7,287 Muslims, 884 Christians and 1,363 Jews for a total of 9,534.

In 1553-4 there were 12,079 Muslims, 1,956 Christians and 1,958 Jews for a total of 16,068.

In 1562-3 there were 11,806 Muslims, 1,830 Christians and 1,434 Jews for a total of 15,070.

According to other figures², in 1529 there were 608 Christians living in Jerusalem, including 84 Syrians; 84 Copts; 120 Armenians; and 420 Melkites, and in 1540 there were 5,640 Muslims and 780 Christians.

Five tax registers from the 16th century also provide some details about the number of Christians, separated into categories of Melkites (576, 523, 827, 594, 252); Syrians (48, 72, 136, 119); Jacobites (90, 72); Copts (162, 262, 326); Armenians (332, 189); Melkites of Bayt Rima (95), Hebron (27), Bethlehem (183, 159), Bayt Jala (114, 127); and monks (40, 110, 108)³.

The tax register for 1553-1554 also records the number of people who paid the jizyah poll-tax: Jews 85; Armenians 15; Melkite Greeks 15; Copts 10; Christians from Bayt Rima 13; Christians from Hebron 4⁴.

With the number of Christian residents ranging from the high hundreds up to nearly two thousand, the couple of full ship-loads of several hundred pilgrims from Western Europe each year would have been a large percentage of the number of Christian residents. The Ethiopians who came on pilgrimage in 1516, for example, would have swamped the numbers of any Ethiopians resident in the city.

Another assessment of the relative size of the various Christian communities is given by the Franciscan Elzear Horn⁵, long resident in Jerusalem between 1724 and 1744, who stated that in the city were about 25 monasteries,

1 Cohen/Lewis, Population 92-94.

2 Salameh, Survey.

3 Cohen/Lewis, Population 92-94.

4 Cohen/Lewis, Population 70-72. 98-99.

5 Horn, *Ichnographiae* 32.

2 Franciscan, 14 Greek, 3 Armenian, 3 Coptic, 1 Syrian and 1 Nestorian.

Christian Pilgrims

The Christians who came on pilgrimage included Catholics and Protestants from Western Europe, Orthodox from the Eastern Mediterranean and distinct groups of Georgians, Armenians, Syrians, Copts, Ethiopians and Nestorians, with local resident communities in the city and accommodations for pilgrims.

Contemporary sources provide little reliable information about total numbers of pilgrims who may have come. But the numbers seem to have ranged in the dozens to hundreds or low thousands, excluding residents of the city or region, who would have come to participate in such events as the Easter celebrations in the Church of the Holy Sepulchre.

One useful record of total numbers, before the growth of modern tourism starting in the 1830s, is by Augustin Scholz who estimates the numbers of people who came for Easter in 1820 as 1,400 Armenians; 1,200 Greeks; 30 Georgians; 300 Moskovites; 60 Copts; 15 Syrians; 1 Abyssinian; 20 Greek and Armenian Oriental Catholics; 4 Maronites; and 15 Franks⁶. He elsewhere estimated that the Greeks and Armenians average 4,000 pilgrims each year, while the Latin pilgrims numbered 10 to 20, and also identified the numbers of Armenians in Jerusalem as 100 monks in three monasteries and 200 lay people⁷.

Disruptions to Pilgrimage

The desire of Christians to come on pilgrimage to Jerusalem is irrepressible. Even in times of acute disruption, such as war and plague, pilgrims have attempted to come, if given half a chance. One especially disruptive event in Palestine was the Mongol invasion of 1260, with Mongol raiding in Palestine in the months between their capture of Damascus on 1st March and their defeat by the Mamluks at the Battle of 'Ayn Jalut on 3rd September⁸. Within days of the Mongol defeat, some Christians from Crusader territory arranged a truce and safe-conduct with the Mamluk Sultan Qutuz. But when Qutuz was murdered by Baybars on 24th October, the ruler of Jerusalem closed the city gates, leaving the pilgrims stranded in the city, and only with great suffering and loss of life were they able to return to Crusader territory⁹. The Mongols raided far into Palestine for a second time in early 1300¹⁰, but any disruption to pilgrimage would have been only short-term.

The most devastating event of the Mamluk period was the Black Death, at its peak in the eastern Mediterranean around 1347-1349. However, shipping across the eastern Mediterranean did not come to a complete halt in those years, and Western pilgrims are attested: Niccolo da Poggibonsi in 1347 and some Germans in 1346 and 1348¹¹.

The invasion of Timur into Syria in 1400 included the sack of Damascus, but Christian pilgrims are attested around the time¹², including Grethenios, from Russia¹³. The Ottoman-Venetian war of 1463-1479 plausibly would have led to fewer Christians coming from Western Europe, but there are plenty of pilgrimage accounts where the conflict plays no role, nor is any sustained drop in the numbers of pilgrims observable. The Ottoman-Mamluk conflicts of the 1480s also appear to have had little observable impact on pilgrimage.

The Ottoman conquest of the Mamluk Sultanate in the fall of 1516 disrupted pilgrimage for only a few months, as shiploads of pilgrims from Venice are attested within months of the conquest: Hessel van Martena, Tziallingh van Botnya and Juw van Bortyna, from the Netherlands were pilgrims on one shipload and Bernhard von Hirschfeld was on another, both in mid-July 1517¹⁴.

Occasional military campaigns led to armies marching back and forth between Egypt and Syria, which might lead to the city gates of Jerusalem being closed, as noted by Meshullam ben Menahem in 1481¹⁵, or would make it prudent for pilgrims and other travelers to stay out of their way, such as staying indoors in the Franciscan hospice in Ramla, but such disruptions would only last a day or two. A general lack of security in the countryside and highway robbers was a problem that everyone faced.

The Church of the Holy Sepulchre and Christian Access

The focus of Christian pilgrimage in Jerusalem is the Church of the Holy Sepulchre, and there are countless descriptions of the church by Western pilgrims, detailing the fluctuations over the centuries as to which communities were present and where they had their own spaces¹⁶. The Franciscan Francesco Suriano¹⁷, resident in Jerusalem between 1481-1484 and 1493-1515, for example identifies ten distinct groups of Christian Religious who lived in the church: Franciscans; Catholic and Orthodox Maronites; Greeks; Georgians; Abyssinians; Copts; Jacobites; Syrians; Armenians; and Nestorians. The abundant information about the various Christian communities and their presence in the church is not repeated here.

6 Scholz, *Reise* 230.

7 Scholz, *Reise* 214-215.

8 Amitai, *Raids*. – Jackson, *Crisis*.

9 Shirley, *Syria* 110-120.

10 Amitai, *Raids*.

11 Röhricht, *Bibliotheca* 86-87. – Röhricht, *Pilgerreisen* 92.

12 Röhricht, *Bibliotheca* 101-102. – Röhricht, *Pilgerreisen* 208-211.

13 De Khitrowo, *Itinéraires* 167-191. – Yerasimos, *Voyageurs* 102. – Skarlakidis, *Holy Fire* 189-191.

14 Röhricht, *Bibliotheca* 171-172. – Röhricht, *Pilgerreisen* 208-211.

15 Alder, *Travelers* 189.

16 Krüger, *Grabeskirche*. – Biddle, *Tomb*. – Biddle et al., *Church*. – Peri, *Christianity*, among many others.

17 Suriano, *Treatise* 77.

Muslims came to the church as well, as the Italian pilgrim Niccolo da Poggibonsi wrote in 1347:

»And many Saracens, men and women, have great devotion there, and many of them come from Syria and the land of Egypt, and from the city of the Sultan, which is distant six days by desert; and also they come from many provinces, some out of devotion, and some to see what the Christians adore«¹⁸.

But the Church of the Holy Sepulchre was normally closed and opened for pilgrims only upon payment of a pilgrim tax. As the German pilgrim Wilhelm Tzewers in 1477 described the scene in the courtyard in front of the entrance to the Church of the Holy Sepulchre, the names of the pilgrims were recorded by officials and each one who had not come on the galleys across the Mediterranean, but rather had come from Beirut, Damascus or Cairo had to pay eight and a half ducats, while those who had come by sea on the galleys, in spite of having paid earlier, had to pay four ducats. When the church was opened priests and laypeople from all the Christian sects went inside to the various holy places where their communities were present, while the Western pilgrims stayed together with the Guardian and Franciscans for a celebratory procession through the church¹⁹.

Some Christians – monks, nuns and the poor – were exempt from paying that pilgrim tax, at least nominally. An anonymous English pilgrim in 1345 was one of a group of eight; four paid the full fee and four only half when they were found to not have anymore, »by an extraordinary concession and one unexpected by those present«. Others who had nothing were allowed. »This had not been seen for a long time, as the Christians said«²⁰. But the Franciscan Niccolo of Poggibonsi in 1346 reports how the Franciscan friars still had to pay. Their translator was beaten, and they were taken off to prison, until they came up with the money to pay the tribute to the sultan²¹. The anti-pilgrim George Robinson (see below) was expected to pay the pilgrim tax of 25 dollars (125 shillings) in 1658, even though he was vociferously not a pilgrim²². That tax was dropped only in the time of the Egyptian ruler Ibrahim Pasha in 1832.

There are many reports about the amounts that each individual pilgrim paid, and some census records of the sum totals²³, but it is difficult to determine the total number of Christians who paid, given the different rates. But Salameh suggests calculating that over a period of nine months in 1532 they paid an amount equivalent to 3,700 people; that would average some 400 per month²⁴. The census documents for 1553-1554 and 1562-1563 also record 60 Frankish pilgrims per year paying for admission²⁵.

The Church of the Holy Sepulchre, however, was opened without payment of the tax twice a year at Easter from Good Friday to Easter Monday and at the Exultation of the Cross in September, from the day before until the day after, as reported by Ludolf von Suchem in 1350²⁶. The precise timings, however, fluctuated across the centuries; for example the English pilgrim Henry Maundrell reported in 1697 that the last day the Church was open without payment was the Saturday after Easter²⁷.

Large numbers, perhaps thousands, of local Christians, predominantly Orthodox, would come then, especially for the Miracle of the Fire on Holy Saturday, for which there are abundant descriptions²⁸. Wilhelm Tzewers in 1477 wrote that »above all during Easter a large number of Christians come from Judaea and other regions of the East, who then are said to almost be the majority«²⁹. The Franciscan Francesco Suriano wrote that Christians »assemble from Egypt, Syria, Pamphylia, Mesopotamia, Cappadocia, Greece, Armenia and Lebanon, men and women« at Eastertime for the Holy Fire³⁰.

The Ottoman traveler Evliya Çelebi described what happened in 1671³¹:

»Even now 5,000 or 10,000 hell-destined infidels gather here every year on their infamous Festival of the Red Egg (Easter). Greeks and Armenians come from the seven climes, and fractious Franks from eighteen kingdoms. On the days of their assembly here, the Pasha and the Molla and *Shaykhülislam* and the notables of the province, as well as all the Ottoman military personnel, fully armed, stand ready in front of the Church to prevent 10,000 infidels from swarming into it to perform their pilgrimage. The trustee of the Church utters a benediction upon the Sultan of Islam and a malediction upon the infidels. The Pasha and the Molla break the seal of the Church's door and open it, because for the rest of the year it is sealed shut«.

But not only pilgrims took advantage of the opportunity to go into the church for free. In Henry Maundrell's version of events in 1697:

»The Turks allow free admittance, for all people, without demanding any fee for entrance as at other times; calling it a day of Charity. By this promiscuous Licence, they let in not only the poor, but, as I was told, the lew'd and vicious also: who come hither to get convenient opportunity for prostitution, prophaning the holy places in such a manner (as it is said) that they were not worse defil'd even then when the Heathens here celebrated their Aphrodisia«³².

Once Catholics adopted the Gregorian calendar in 1582, the date of Easter for Catholics and those other Christians

18 Poggibonsi, Voyage 14.

19 Hartmann, Wilhelm Tzewers 180-183.

20 Hoade, Western Pilgrims 64.

21 Poggibonsi, Voyage 8.

22 Robinson, Account 216.

23 Cohen/Lewis, Population 95.

24 Salameh, Survey 236.

25 Cohen/Lewis, Population 96.

26 Ludolf von Suchem, Description 106.

27 Maundrell, Journey 107.

28 Skarlakidis, Holy Fire.

29 Hartmann, Wilhelm Tzewers 172-173.

30 Suriano, Treatise 48.

31 Dankoff/Kim, Ottoman 319.

32 Maundrell, Journey 107.

who still used the Julian calendar diverged most years, leading to separate weeks for Holy Week and Easter commemorations in the Church of the Holy Sepulchre. It seems that the Church of the Holy Sepulchre was opened for free for Julian calendar Easter, but not for Gregorian calendar Easter, as e.g. in 1697 recorded by Henry Maundrell³³, who being a British Protestant still celebrated Easter according to the Julian calendar³⁴.

Other Taxes

In addition to the fee for admittance into the Church of the Holy Sepulchre, pilgrims had to pay other special taxes, which varied over the centuries. One decree of the Mamluk Sultan al-Ashraf Qansuh al-Ghuri dating to March 1513 and placed near the entrance of the Church of the Holy Sepulchre is exceptionally detailed³⁵. It stated that the Melkite and Jacobite monks and nuns should not be coerced by a tax or a duty or an oppressive measure during their entry to the Church of the Holy Sepulchre. The same for Georgian and Ethiopian monks and nuns, neither during their entry or exit to the port of Jaffa, or in the cities of Gaza or al-Ramla, coming by land or by sea and every direction to visit holy Jerusalem. Greek and Coptic monks and nuns are exempted from the tax in the above mentioned districts in ordinary times and holidays according to their custom.

But there are plenty of other records of Christian pilgrims having to pay. Those who came by ship were registered and paid a tax upon landing, usually in Jaffa, while other pilgrims who came overland would pay elsewhere, e.g. Nablus for those coming from Syria. The Franciscan Francesco Suriano from the early 16th century lists the expenses that Western Christian pilgrims needed to pay, including taxes upon landing at Jaffa and at the entrance to the Church of the Holy Sepulchre³⁶. Other fees could be charged, as for example the fee that pilgrims were also required to pay for a military escort to the Jordan River. As Henry Maundrell wrote in 1697³⁷, the fee was twelve dollars for each Frank pilgrim, or six for ecclesiastics, and about two thousand pilgrims of every nation and sex took part. Every pilgrim had to pay, whether they wanted to go to the Jordan or stay in Jerusalem, as two pilgrims found out in 1666³⁸.

The amounts that Christian and Jewish pilgrims had to pay to the Ottoman authorities upon landing in Jaffa, as well as various road tolls (*ghafar*) to the Bedouin tribes along the

way have been studied for the 18th century³⁹, although total revenues are not known.

Some of the *ghafar* road tolls were levied for all travelers⁴⁰. The Muslim pilgrim 'Abd Allah al-'Ayyashi, for example, paid it on the road between 'Aqaba and Gaza in 1633⁴¹. Henry Maundrell had to pay arbitrary and unreasonable sums repeatedly on his way from Aleppo in 1697⁴². But other *ghafar* road tolls were specific for Christian and Jewish pilgrims⁴³. Meshullam ben Menahem, who came in 1481, mentioned that there are seven toll houses between Hebron and Jerusalem. He avoided paying tax by taking a roundabout route⁴⁴.

Monks, nuns and the poor were supposed to be exempt from the *ghafar*. In one case in 1540, the Ottoman official in Nablus had collected the *ghafar* from some monks, but when they petitioned the Islamic law court in Jerusalem, the judge refunded their money⁴⁵.

Christians from Western Europe

The experiences of Christians who came to Jerusalem from Western Europe, whether Catholics or Protestants, are especially well documented in hundreds of pilgrimage accounts⁴⁶, and the nature of their pilgrimages has been well studied by modern scholars⁴⁷. Uniate Catholics, such as Maronites from Lebanon, are rarely attested. I know of only one pilgrimage account by an Arabic-speaking Christian similar to the hundreds of accounts by Western pilgrims – the unedited account of Ilyas Ghadban, a Roman Catholic from Aleppo who came on pilgrimage in 1755⁴⁸.

All the people coming to Jerusalem from Western Europe were either pilgrims or monks, i.e. Franciscans, who lived there as long-term residents; no European civilians were permanent residents, until the 19th century, as noted by the Franciscans Francesco Suriano in the early 16th century and Elzear Horn in the early 18th century⁴⁹.

Catholics

Roman Catholic pilgrims and long-term resident monks came from everywhere in Western Europe. Elzear Horn noted that the Franciscans included Germans, Belgians, English, Irish, Poles, Hungarians, Bohemians, Illyricans, Italians, Spaniards, Portuguese etc.⁵⁰.

33 Maundrell, Journey 66.

34 Maundrell, Journey 96

35 Van Berchem, Matériaux 377-402.

36 Suriano, Treatise 33-36.

37 Maundrell, Journey 77.

38 Burrell, Journey 100

39 Cohen, Palestine 256-259.

40 Cohen/Lewis, Population 58.

41 al-'Ayyāshī, Al-Riḥlah 392. 406.

42 Maundrell, Journey 4.

43 Cohen/Lewis, Population 72. 151. 165-167.

44 Alder, Travellers 189.

45 Salameh, Aspects 236.

46 Röhricht, Pilgerreisen. – Röhricht, Bibliotheca.

47 Newett, Canon. – Graboīs, Pelerine. – Chareyron, Pilgrims. – Penth, Reise, among many others.

48 al-'Asalī, Bayt 119.

49 Suriano, Treatise 78. – Horn, Ichnographiae 34.

50 Horn, Ichnographiae 34.

During the final decades of the Crusader period, with Jerusalem under Mamluk control since 1260, Western pilgrims could come, such as Burchard of Mount Zion in 1283⁵¹, but once Acre and the last Crusader territories fell to the Mamluks in 1291, few Western Christians came on pilgrimage; Odoricus in 1320 was one⁵².

But after Pope John XXII in 1328 permitted two friars to be sent to Jerusalem each year and the Mamluk rulers allowed the Franciscans to establish a permanent presence in Jerusalem starting in 1336, and the Franciscan Custody of the Holy Land was entrusted with custody of the holy places in 1342⁵³, pilgrimage by Western Christians soon flourished. The Mamluk period became the golden age for Western European pilgrimage to Jerusalem, recorded in hundreds of surviving pilgrimage accounts – a rate of one or two or even more each year. One estimate calculates some 6000-7000 pilgrims in the 15th century⁵⁴. In the Jubilee years of 1400, 1450, 1475, and 1500 there was a peak in the numbers of pilgrims⁵⁵.

Most Western pilgrims would travel to Venice or some other port either as individuals or in groups and around 200-300 Roman Catholic pilgrims would book passage each year – around 100 passengers on each of one or two galleys that sailed from Venice in the spring, typically leaving just after Easter as a Spring Voyage, and perhaps on another galley in the fall. The trip typically involved five or six weeks' sea travel and then two weeks in the Holy Land, followed by the trip back to Venice. A number of pilgrims typically would die in the course of the months-long journey, often one or two would drown in the Jordan River while visiting the Baptism Site.

Some figures for the number of pilgrims on ships from Venice are available for the years from 1382 to 1388⁵⁶: over 300 in 1382; 300 in 1383; over 400 in 1384; 380 in 1385; 340 in 1386; 323 in 1387; about 390 in 1388.

The pilgrims might land in Jaffa, or else in Beirut or Akko and then take a smaller coastal ship to Jaffa, from where they could proceed in smaller groups to Jerusalem. For example in 1477 Wilhelm Tzewers' ship with a large number of pilgrims first reached Jaffa, but they had to turn back to Cyprus. He eventually landed in Beirut and continued his journey on a small ship from there to Jaffa with only 19 pilgrims and 14 Franciscans from Candia with the Guardian from Beirut⁵⁷.

The number of pilgrims on board was roughly matched by the number of crew. For an example, in 1494 Pietro Casola came with 170 pilgrims, including 24 monks and 20 women, along with a crew of 140⁵⁸. The ship captains sometimes are attested as staying in the Franciscan monastery on Mount Sion, but what the rest of the crew did while the pilgrims were

in Jerusalem is not stated in the pilgrim accounts, and they presumably stayed on board the whole time. Any galley slaves would scarcely have been let on shore where they might have an opportunity to escape. Only starting in the 19th century are sailors and ship crews attested as having received shore leave, enabling them to come to Jerusalem as well.

Many pilgrims signed up for the package tour that the Franciscans offered, while others traveled independently, including some who traveled via Alexandria and the Sinai Peninsula. Others traveled overland from Syria, such as Henry Maundrell, who came from Aleppo with 14 other Englishmen around Easter in 1697⁵⁹. The numbers who came by ship seem to have substantially outnumbered those who came independently.

While in Jerusalem monks or other VIP pilgrims like the ship captains stayed in the Coenaculum, the complex around the Tomb of David and the Upper Room of the Last Supper on Mount Sion, where the Franciscans had their center. Others stayed in the Muristan, lower quality accommodations in the increasingly run-down former compound of the Knights of St John Hospitaller, just south of the Church of the Holy Sepulchre, which some pilgrims, e.g. Wilhelm Tzewers in 1477⁶⁰, estimate could accommodate a thousand pilgrims. Other pilgrims found private accommodations on their own⁶¹.

The Ottomans expelled the Franciscans from the Coenaculum in 1523⁶², but in 1559 they were able to reestablish themselves in the St Savior Monastery to the north of the Church of the Holy Sepulchre, where Western pilgrims, both Catholic and Protestant, were accommodated for the rest of the Ottoman period until the Casa Nova hospice was built in 1847 to house the increasing numbers of pilgrims.

Some pilgrims would have travelled alone or in small groups, while rulers or nobles would have travelled with large entourages. Newett provides a few examples⁶³: in 1398 the Lord of Mantua travelled with an entourage of 35; in 1305 the son of King of Portugal traveled with an entourage of 25; and in 1414 the brother of the mayor of Bruges travelled with four friends and 13 servants. In 1464 Eberhard in Bart came on pilgrimage with an entourage of 40 people, 25 of whom were nobles, and including a chaplain, a doctor, a tailor and a cook⁶⁴.

After the standard tour of two weeks in the Holy Land, only a handful of intrepid pilgrims stayed longer and traveled to St Catherine's Monastery at Mount Sinai and on to Egypt. Other pilgrims might have wanted to go to St Catherine's, but were unable to do so due to unsafe travel conditions.

A consul from Venice was established in Jerusalem in 1415 – Genoa's was even earlier – to protect all European

51 Röhrich, Bibliotheca 55-61.

52 Röhrich, Bibliotheca 61-71. – Röhrich, Pilgerreise 85-87.

53 Amico, Plans 40-41.

54 Fouquet, Reise 21.

55 Van Schaik, Weite Reisen 213.

56 Newett, Canon 160-161.

57 Hartmann, Wilhelm Tzewers 25. 126-127.

58 Newett, Canon 160-161.

59 Maundrell, Journey.

60 Hartmann, Wilhelm Tzewers 180-183.

61 Schein, Latin Hospices.

62 Cohen, Expulsion.

63 Newett, Canon 46-47.

64 Faix/Reichert, Eberhard 142-143. 165.

Christians in the Holy Land⁶⁵. Henry Maundrell came to Jerusalem in 1697 in the company of the French consul at Sidon, who was also the Consul of Jerusalem and who in that capacity made a visit to Jerusalem each year at Easter to protect the interests of the Christians⁶⁶.

The Ottoman overthrow of the Mamluk sultanate in 1516 and especially the Ottoman capture of Rhodes in 1522 led to a drop in the number of Western European Christians who came on pilgrimage because shipping through the hostile Ottoman-controlled Eastern Mediterranean was no longer as safe as it had been earlier. The Counter-Reformation also led to a reduction in the number of Catholic pilgrims, as more emphasis was placed on pilgrimage to Rome.

Protestants

Protestants had less interest in pilgrimage than Roman Catholics and so as the numbers of Protestants grew since the 16th century, the numbers of pilgrims from Western Europe dropped. But some Protestants are known to have come.

One of the first was Henry Timberlake, a staunch anti-Catholic who came in 1601⁶⁷. He was a ship captain who had transported a ship-load of passengers from North Africa to Alexandria including Muslims on their way to the Hajj, but because he could not sell his cargo, he went first to Cairo and then decided to join a large caravan of more than 1000 people and 750 camels heading for Damascus; among the group were 22 Greeks and Armenians on their way to Jerusalem⁶⁸. When he and a travel companion reached Jerusalem, they had to identify themselves before being admitted through the city gates. His companion stated that he was Greek, so he was let in, while Henry Timberlake, who insisted on identifying himself as English, was arrested and put in prison because the Ottomans denied ever having heard of his prince or country and they thought he might be a spy.

A Moor of his acquaintance intervened and secured his release. He was brought to the Franciscan St Savior Monastery, where he explained to the Father Guardian that he had said what he did to avoid wronging his conscience by going to Mass, although he agreed to carry a candle. The Father Guardian mentioned that the Englishmen who had come previously were Catholic and told the Turks guarding the gates that they were French, because the Turks did not know who Englishmen were; Britains, however, were well-known to the Turks⁶⁹.

In the aftermath of the English Civil War in the 1640s, the radical Quaker sect appeared in England, and a new type of traveler came to Jerusalem: an 18-year-old, aggressively

anti-pilgrim Quaker from London named George Robinson, who, in what is easily the most bizarre of all recorded travels to Jerusalem, was sent by the Holy Spirit to Jerusalem in 1657-1658 to proclaim God's Kingdom to the nations and specifically to the ruler of the city⁷⁰.

In the view of the radical Quakers like George Robinson, proclaiming God's Kingdom involved denouncing the Satanic practices of the organized Church – whether the Church of England or the Roman Catholic Church – such as having an ordained priesthood instead of the »priesthood of all believers« and worshiping »holy places«. So the Franciscans in Jerusalem in charge of the orderly conduct of Western Christian pilgrimage, who had never encountered someone like him before, viewed him as a blasphemer and did everything they could to thwart his plans. George Robinson records in his testimonial, among the plot twists of his struggles with the hostile Franciscans, how he repeatedly explained that he was not a pilgrim and had no intention to sin against God by worshipping such »holy places« as the Church of the Holy Sepulchre. The Franciscans finally figured out how to deal with him by enabling him to meet privately in the Franciscan St Savior's Convent with the Islamic law court judge, who, however, was actually a Franciscan servant in disguise pretending to be a judge. The Franciscan hoax succeeded in fooling George Robinson, who went back to England thinking that he had fulfilled his mission to proclaim God's Kingdom to the ruler of Jerusalem.

The Ottoman officials who at one point had to register George Robinson had not been aware that there were Christians from the West who were not Roman Catholics⁷¹.

In 1669 14 Protestant Englishmen from the English factory in Aleppo came and stayed with the Franciscans without any such incidents⁷². The Franciscans had them sign a guestbook, which 158 other Englishman had signed since 1601⁷³. In 1697 The Protestant Henry Maundrell and his companions, from the English factory in Aleppo as well, also got along well with the Franciscans⁷⁴.

The European Enlightenment also brought a new type of visitor to Jerusalem – explorers and scientific researchers, such as Carsten Niebuhr who visited Jerusalem in August 1766 as the last surviving member of the pioneering Danish scientific expedition to explore Egypt, Arabia and Syria⁷⁵. But even earlier, pilgrims showed an interest in recording non-religious aspects of what they saw, such as Henry Maundrell in 1697, who devotes as much space in his account to antiquities and other interesting things he saw along the way as to religious matters and the various holy places he visited⁷⁶.

Tourists started coming to Jerusalem in significant numbers only in the 1830s; Buck Whaley, a British nobleman

65 Heyd, Consulates.

66 Maundrell, Journey 45.

67 Timberlake, Strange. – Taylor, Englishman.

68 Timberlake, Strange 57.

69 Timberlake, Strange 61-62.

70 Robinson, Account. – Villani, Calzolaio for the Franciscan version of events.

71 Robinson, Account 213.

72 Burrell, Journey 79-105.

73 Burrell, Journey 103.

74 Maundrell, Journey 66. 90. 109.

75 Niebuhr, Reisebeschreibung.

76 Maundrell, Journey.

who came to Jerusalem in 1789 as a result of a wager over whether he could actually get to Jerusalem and back, was one of the first to come without religion being a primary motivation⁷⁷.

Other Christians

While Catholic and Protestant pilgrims from Western Europe are extensively documented, that is not the case for other Christians. Establishing what numbers of pilgrims came with any precision or thoroughness is a frustrating task. My short remarks here are restricted to some prominent pilgrims who reveal the sorts of people who came to Jerusalem and the few occasions when large numbers, i. e. hundreds, of pilgrims are attested.

Orthodox

The Orthodox were the largest group of Christians in the city and the region of Palestine and they maintained ties with the Orthodox Christians throughout Eastern Europe and the eastern Mediterranean, continuing with little change under Ottoman rule. In addition to Arabic and Greek-speaking Orthodox, a Serbian monastery is attested in Jerusalem in the late 15th century⁷⁸. Orthodox Christians in the eastern Mediterranean could more easily travel back and forth to Jerusalem than Western Europeans could, and there was constant movement of pilgrims, monks and clerics⁷⁹.

In addition to visiting the holy places in Jerusalem, the Orthodox pilgrims, unlike Catholics, also had an interest in visiting the Orthodox monasteries to the east of Jerusalem, like the Monastery of Mar Saba⁸⁰. Among the pilgrims were monks or laymen who came with the intention of staying on long term as monks. To cite one example, St Sabas the Younger was a monk from Mount Athos who spent the years between 1310 and 1325 in Jerusalem and the monasteries to the east⁸¹. Another such example was Paul Tagaris Palaiologos, who had a most remarkable career. Born around the 1320s in Byzantium, he came to Palestine and became a monk around the 1340s. Later he returned to Constantinople and then in 1363 he travelled back to Palestine where he became a deacon. Then sometime around 1368-1375 he went to Antioch where he was ordained a priest and became exarch, then bishop of Taurezion and in 1376 the Catholic Patriarch of Constantinople, with his seat at Negroponte⁸².

Perkidas of Ephesus, the personal secretary to the metropolitan of Ephesus, was another noteworthy pilgrim who came to Jerusalem in the 14th century. He witnessed the Holy Fire ceremony and wrote a verse description of the holy sites⁸³. Other Orthodox travelers came to Jerusalem as a part of trips undertaken for other reasons: such as Andreas Libadenos (c. 1325-1328), who was part of a diplomatic mission from Constantinople to Egypt, in the course of which he made a round trip from Cairo to Jerusalem⁸⁴, and Daniel, the Metropolitan of Smyrna and later of Ephesus, who in 1480-1481 went on an inspection trip to the three Oriental patriarchates of Alexandria, Antioch and Jerusalem⁸⁵.

After the Ottoman capture of Constantinople in 1453, substantial numbers of Orthodox pilgrims continued to come, as demonstrated in the second half of the 18th century, when an agent for the Orthodox Patriarch of Jerusalem would charter one or two ships each year to bring pilgrims from Istanbul (said by Panzac to be for Christmas), averaging 150 pilgrims for the five or six week trip by sea. Armenians and Jews also chartered ships to bring pilgrims⁸⁶.

Among the Orthodox pilgrims who came in the Mamluk and early Ottoman periods were many from Russia, including monks and clerics, as well as merchants and others on diplomatic missions⁸⁷. There are also cases of monks traveling in the other direction on fund-raising trips: Clement, a monk from Mount Sinai who traveled to Moscow in 1519⁸⁸, and Gregory and Sophronius, monks from Mar Saba, in 1547⁸⁹.

But the total numbers of pilgrims who came from Russia remain to be analyzed in non-Russian publications. Certainly, by the 19th century as many if not more pilgrims came from Russia than other Orthodox territories, and a large Russian compound was built to accommodate them in the 1860s outside the Old City walls.

Georgians

The Georgians had a presence in Jerusalem since the early Byzantine centuries, and in the Mamluk period, the Georgian Kingdom replaced Byzantium as the patron of the Chalcedonian Melkites in Jerusalem. The Georgians had especially good relations with the Mamluk state, which was manifested in Georgian pilgrims being exempt from paying the pilgrim taxes that others paid. The Georgians had a major presence in the Church of the Holy Sepulchre, especially in the 14th century, as well as in the Monastery of the Cross to the west of the Old City, where there were over 300 cells. But when the

77 Whaley, *Memoirs*.

78 Mujir al-Din, *Uns* 2: 40.

79 Pahlitzsch, *Networks*.

80 Frenkel, *Mar Saba*.

81 Congourdeau, *Terre Saint*. – Talbot, *Pilgrimage* 103. – Pahlitzsch, *Networks* 136-137.

82 Nicol, *Confessions*.

83 Skarlakidis, *Holy Fire* 188-189. – Baseu-Barabas, *Perdikas*. – Külzer, *Peregrinatio* 27-28.

84 Külzer, *Peregrinatio* 21-24. 312-317. – Pahlitzsch, *Networks* 131.

85 Külzer, *Peregrinatio* 28-29. 337-351. – Kuezler, *Byzantine*. – Pahlitzsch, *Networks* 132-133.

86 Panzac, *Affruteurs* 169-170.

87 de Khitrowo, *Itinéraires*. – Seemann, *Wallfahrtsliteratur*.

88 de Khitrowo, *Itinéraires* 267-268. – Seemann, *Wallfahrtsliteratur* 302.

89 de Khitrowo, *Itinéraires* 269-275. – Seemann, *Wallfahrtsliteratur* 302.

Georgian Kingdom broke up in the 15th century, the Georgian presence in Jerusalem also sharply declined and the community was unable to maintain its position in the Church of the Holy Sepulchre and the Monastery of the Cross; which were taken over by the Greek Orthodox in the 17th century. There seem to have been no Georgian pilgrims in any significant numbers in the early Ottoman period⁹⁰.

Armenians

There was always a sizable Armenian community in Jerusalem, centered in their own compound around the Church of Saint James, and pilgrims always came, but a definitive history of the community in Jerusalem, including how many pilgrims may have come, and how their numbers may have fluctuated over the centuries, has yet to be written⁹¹. The compound had more than three hundred guest rooms⁹².

A few prominent pilgrims are recorded in historical sources. For example, in 1266 Levon, an Armenian prince, was taken prisoner by the army of the Mamluk Sultan Baybars in Cilician Armenia. He was held one year and ten months in captivity in Egypt, although he was allowed on one occasion to make a pilgrimage to Jerusalem⁹³.

The Armenian community in Jerusalem was supported by the Armenian kingdom of Cilicia up to 1375, when the kingdom was conquered by the Mamluks under al-Malik al-Ashraf Sha'ban. At that time King Levon V and other members of the royal family was imprisoned on 13 April 1375 by the Mamluks during a military campaign in Cilicia. They were ransomed on 7 October 1382, although earlier the dowager Queen Mariam had been allowed to go to Jerusalem, where she died in 1377. As soon as the others were released in 1382, they went on pilgrimage to Jerusalem. Levon later went to Europe, while his wife and daughter stayed on in Jerusalem after their pilgrimage in 1382, both died in 1405. They are buried in the Armenian compound⁹⁴.

When the sultan of Egypt al-Zahir Jaqmaq (1438-1453) forbade the Latins to rebuild their churches in Jerusalem, he also prohibited the emir of Jerusalem, Abu al-Kheir ibn al-Nahas, from harassing the Armenians with unnecessary taxation⁹⁵. An inscription of Jaqmaq to that effect is placed at the entrance to the Armenian compound.

The numbers of Armenian pilgrims would have fluctuated over the centuries. The English traveler Buck Whaley in 1789 understood that in the past one thousand pilgrims had been

lodged in the compound at times, »but that of late years, the impositions, to which they were subjected on the roads thro' Arabia, were such, that many had been obliged to relinquish their pious intentions of visiting the Holy Sepulchre, and consequently that the number of pilgrims was greatly diminished«⁹⁶.

Syrian Orthodox (Jacobites)

Non-Chalcedonian, Syrian Orthodox Christians also maintained a presence in Jerusalem over the centuries⁹⁷, but an attempt to determine numbers of pilgrims is difficult. The importance that pilgrimage held for the community is shown by a treatise on the ethics of pilgrimage to Jerusalem that Bar Hebraeus wrote in the 13th century⁹⁸. The community was centered at the Church of Saint Mark, which they acquired from the Copts in the late 15th century⁹⁹. The 15th century seems to have been one of increased pilgrimage to Jerusalem, as demonstrated by many Syriac inscriptions on the columns at the entrance to the Church of the Holy Sepulchre; most of the ones that can be dated are from the early 15th century¹⁰⁰.

One historical account of a group of pilgrims coming is in 1494, when the priest Addäi of Ba Sabrina in Tour 'Abdin came on pilgrimage with a group of 40 people from his village¹⁰¹. They put themselves under the protection of an amir with a military escort.

Copts

Copts from Egypt always had a presence in Jerusalem and Copts could always travel back and forth, as for example, the future patriarch Matthew I (1378-1408) who sojourned in Jerusalem as a young monk¹⁰². But the Mamluk period was one of decline and conversion to Islam¹⁰³, including a phase of martyrdom before 5th November 1393, when four Latin priests were martyred while on pilgrimage to Jerusalem and the soldier-priest and monk Musa and six companions, also soldiers, were martyred between Gaza and Jerusalem¹⁰⁴.

There are some indications of Coptic pilgrimages to Jerusalem on a large-scale. Yusuf ibn Abu Dhaqn (Josephus Abudacnus), a Copt who wrote a history of the Copts in Latin in the early 17th century described the Coptic pilgrims who traveled by caravan to Jerusalem, although his figure of 60,000 participants is scarcely credible¹⁰⁵.

90 Janin, Géorgiens. – Abu-Manneh, Georgians. – Rose, Native Christians. – Müller/Pahlitzsch, Sultan Baybars. – Pahlitzsch, Mediators. – Pahlitzsch, Documents.
91 Ervine, Women. – Hintlian, Travelers.
92 Terian, Writers 146.
93 Ghazarian, Kingdom 59.
94 Terian, Writers 145. – Ghazarian, Kingdom 163.
95 Ghazarian, Kingdom 182.
96 Whaley, Memoirs 210.
97 Brock, Syriac. – Meinardus, Jacobites. – Palmer, History 1. – Palmer, History 2. – Palmer/van Gelder, Syriac. – Murre-van den Berg, Center.

98 Bar Hebraeus, Ethnikon.
99 Pringle 2007, 322-326. 386-389.
100 Brock/Goldfus/Kofsky, Syriac.
101 Fiey, Pèlerinage 114.
102 Swanson, Coptic 107.
103 Swanson, Coptic 101-103. 114.
104 Swanson, Coptic 115-117. 133-134.
105 Abudacnus, History 27.

»The Jacobites are used to go on Pilgrimage upon a Religious account: for to say in a word, there are many places in Aegypt, where the Bodies of Saints, and Images of the blessed Virgin are kept, which they believe to perform many extraordinary Miracles. But about the middle of Lent for the most part, they are wonted to travel to Jerusalem, and because the Road is infested with Thieves and Arabs, they use all to gather together in the Metropolis of Aegypt, whether Jacobites, Greeks, or Europeans, Merchants or Artificers, Pilgrims, etc. and there joyn in one Body, or Caravan, as they call it, and the number of the Pilgrims is so great that it sometimes exceeds sixty thousand Men. And after in this manner they are assembled together, they ascend their Camels and begin their Journey, and in twelve or fifteen days space reach the City of Jerusalem. [...] and they live in a sort of Hospitality together, as long as they stay at Jerusalem, where all the Holy Week they visit the Holy places.

The first day of Easter being past, they visit the Holy Places which are out of Jerusalem, as Bethlehem, the River Jordan, and the rest of the Holy Places of the Passion, which they do throughout the whole Week of Easter, and after this, every one returneth into his own Country.«

Elsewhere an organized caravan of around 100 Copts is attested for some years in the early Ottoman period. That caravan, paralleling the Muslim Hajj caravan, on occasion proved to be too ostentatious and so led to Muslim riots in Cairo in 1709 and 1748¹⁰⁶.

Ethiopians

There was a small Ethiopian community in Jerusalem with a presence at the Church of the Holy Sepulchre, as mentioned by many Western pilgrims¹⁰⁷.

Some historical accounts tell of substantial numbers of pilgrims coming from Ethiopia to Jerusalem in caravans. One such example is the large group, who came for Easter in 1516¹⁰⁸. The entrance of the Church of the Holy Sepulchre was open for 16 days then¹⁰⁹. Another caravan of 336 pilgrims from Ethiopia on their way to Jerusalem in 1520 was attacked by Bedouins and almost everyone massacred¹¹⁰.

There are occasional references to Nubians in Jerusalem separate from Ethiopians¹¹¹.

Nestorians

The Nestorians maintained a presence in the Church of the Holy Sepulchre in the Mamluk period up to at least 1575, but the community disappeared in the course of the Ottoman period¹¹². The presence of Nestorian pilgrims is scarcely traceable, except for the case of Rabban Sauma and Markos, two monks from western China who attempted to come on pilgrimage in 1283, but they were ultimately unsuccessful. They got as far as Baghdad, before they were sidetracked. Markos eventually became Nestorian patriarch and Rabban Sauma a Mongol ambassador to Europe¹¹³.

Jews

Jews formed a large community in Jerusalem throughout the Mamluk and early Ottoman periods, roughly equal in size to the Christians in the city¹¹⁴. A proper study of Jewish pilgrimage to Jerusalem, however, requires command of Modern Hebrew, so I will confine myself to just a few remarks.

The question of how many Jews came to Jerusalem on pilgrimage requires a decision about how to regard pilgrims who came with the intention of staying, i.e. Jewish immigrants such as Nahmanides, who immigrated to Jerusalem from Spain in 1267-1268. There were also influxes of Jewish immigrants in the 14th and 15th centuries¹¹⁵. The Hasidic followers of Yisrael ben Eliezer in the 18th century are another example of Jews coming in groups with the intention of founding permanent communities¹¹⁶.

A few Jewish pilgrims wrote travel accounts¹¹⁷. Isaac Chelo, who came in 1334, remarked that the leading men and principal rabbis of the Jewish community came from France¹¹⁸, while Obadiah da Bertinoro, who immigrated in 1487 and stayed until his death around 1500, mentions that for a time no Jew was allowed to travel to Jerusalem through Venice, but in his day the edict to that effect had been repealed, and »every year Jews come in the Venetian galleys and even in the pilgrim ships«¹¹⁹. He also wrote that »people come hither from Egypt, Damascus, Aleppo and other places to prostrate themselves before the Lord«; there were also Jews from Aden¹²⁰. The Jewish population included many aged, forsaken widows from Germany, Spain, Portugal and other countries¹²¹.

106 Armanios, Coptic 91-115.

107 Cerulli, Etiopi.

108 Cerulli, Etiopi 379-394.

109 Cerulli, Etiopi 389-390.

110 Cerulli, Etiopi 399-405.

111 Werner, Verbindungen 297-305.

112 Baum/Winkler, Kirche.

113 Fiey, pèlerinage 114. – Budge, Monks 17-24.

114 See especially Alder, Travelers. – Carmel, Settlement. – Meri, Cult 214-250.

115 Schein, Between 33-34.

116 Barnai, Jews.

117 Alder, Travellers. – Basola, In Zion.

118 Alder, Travellers 133.

119 Alder, Travellers 243.

120 Alder, Travellers 246-247.

121 Alder, Travellers 235.

Muslims

For the case of Muslim pilgrims to Jerusalem, a discussion of how to define pilgrimage is in order.

Muslim Pilgrimage

For Muslims a pilgrimage to any holy place other than to Mecca is called a »*ziyārah*« or »visitation«. The motivation for a *ziyārah* is commonly identified as »seeking the pleasure of God« or to gain blessings.

A *ziyārah* is typically performed at a tomb shrine¹²². A *ziyārah* does not need to be elaborate and could be little more than briefly reciting what comes easily from the Quran or other prayers and performing a ritual prostration. As an example, the diplomat al-Miknāsi (see below), who took advantage of an unexpected opportunity in 1788 to »visit (*ziyārah*) Jerusalem and gain blessings by seeing it, the Masjid al-Aqsa and the prophets who are there«, had limited time at his disposal, so as he passed the Shrine of the Prophet Samuel (Nebi Samwil) just north of Jerusalem on a hill off the main road, he merely stopped on the road and faced the direction of the shrine as he recited the *Fatihah* (the opening verses of the Quran) and prayed; he did the same thing as he passed by Bethlehem¹²³.

In addition to an individual activity, a *ziyārah* could be a group activity at a specific time of year, such as a major festival like the Nebi Musa festival in the spring when Muslims from around Palestine gathered in Jerusalem and then went in a grand procession for around four hours to the tomb shrine of Moses near Jericho, where they could stay for a week, before processing back to Jerusalem¹²⁴.

But of particular importance for the question of who to count as a pilgrim is that a *ziyārah* can be performed as an incidental part of a journey undertaken for another purpose, and so need not be the primary motivation for the trip. Depending on how broadly to define pilgrims, any Muslim government official, merchant or other traveler who came to Jerusalem could be considered a pilgrim if they stopped to perform a *ziyārah* at some wayside shrine or at the al-Aqsa Mosque compound once in the city. Identifying as a pilgrim every non-resident Muslim visitor who went to the al-Aqsa Mosque compound during his stay because he performed a *ziyārah* there would lead to the conclusion that the number of Muslim pilgrims vastly exceeded the number of non-Muslim pilgrims.

But one may prefer to restrict the numbers of Muslim pilgrims to those for whom a religious motivation was the pri-

mary reason for the trip to Jerusalem. But there are plenty of borderline cases. For example, the *amir* Amin al-Din 'Abd Allah, a high-ranking Mamluk official in Damascus, who sponsored the construction of a theological institute, al-Madrasah al-Amīniyah¹²⁵, along the north perimeter of the al-Aqsa Mosque compound in 1329-1330 and traveled to Jerusalem in 733/1332 to inspect the madrasah and its endowments.

An account of Amin al-Din's trip was written by Ibn Nubatah, one of the staff who accompanied him¹²⁶. Ibn Nubatah was the superintendent of the Church of the Holy Sepulchre and Christian pilgrimage in the 1330s. He was normally resident in Damascus for much of the year, but would come to Jerusalem periodically, especially around Easter. Unfortunately, his travel account says nothing about Christians or the Church of the Holy Sepulchre.

As another borderline example, in 1571 after a report had reached the Ottoman sultan in Istanbul that the Christians in Jerusalem had illegally renewed their church and demolished a nearby mosque, the chief judge of the Islamic Law Court in Damascus was charged with looking into the matter, and so he arranged to stop over in Jerusalem during a previously scheduled trip to Egypt. Along the way, the judge and his entourage visited the shrine (*mashhad*) of Zakariah and John the Baptist in Sebastiya and the *mashhad* of Ma'adh ibn Jabal, a Companion of the Prophet Muhammad, and »the other famous places of enlightenment«. After a few days in Jerusalem, the chief judge investigated the matter of the church, the Monastery of the Cross to the west of the Old City, where the chief judge noted the recent renovations and the nearby mosque whose walls the infidels had demolished. He ordered the renovations to be demolished and the mosque walls rebuilt, which was carried out on the spot. After thus putting the infidels in their place, the group went to the Nebi Musa shrine near Jericho for two days and after spending a total of ten days in Jerusalem, performing the Friday noon prayers one week in the Dome of the Rock and on the second Friday in the al-Aqsa Mosque, they went to Hebron, where they spent two days, before proceeding on their way to Gaza and Egypt¹²⁷.

A third example of a borderline case is Rajab Pasha, an Ottoman wazir who was the governor of Jerusalem between December 1714 and March 1716. His time as governor was the subject of a lengthy panegyric from which one gets the impression that the governor did little else besides visit Islamic shrines during his year and a half as governor¹²⁸. Among other visitations, when Rajab Pasha arrived in Jerusalem, the first thing he did was to visit (*ziyārah*) the prophets (*anbiyā'*) and the messengers (*rusul*) and to visit the saints (*awliyā'*) and the righteous ones (*ṣāliḥīn*), done to seek the pleasure

122 For Ottoman Palestine see Grehan, *Twilight*.

123 al-Miknāsi, *Riḥlat*.

124 For the Nebi Musa festival see Kahle, *Gebräuche*. – Spoer, *Nēbi*. – Hartmann, *Nebi*. – All translated in Schick, *Palestinian*.

125 Burgoyne, *Mamluk* 249-257.

126 Ibn Nubātah, *Riḥlat*.

127 Al-Ḥamawī, *Hādī*. See Yerasimon, *Voyageurs* 290-291. – al-'Asalī, *Bayt* 82-83.

128 Al-Khalīlī, *Tārīkh*.

of God¹²⁹. »He did not know of any place where there was a prophet or a saint (*wali*) or that was famous for prayers being answered, without going there and having the Quran recited and saying prayers and proclamations of God's unity, beyond description«¹³⁰.

One Friday after the noon prayers, Rajab Pasha held a large session in the Dome of the Rock, filled beyond capacity without parallel for the recitation of the Quran and the 99 divine names, prayers and praise¹³¹. He did the same thing in Hebron for Abraham, his wife Sarah, Isaac, Jacob and Joseph. He went to Hebron at the time of the arrival of the Hajj pilgrimage caravan back from Mecca »for no other purpose than for prayer and supplication ...and stayed there for 15 days, doing nothing except praying day and night«¹³². Rajab Pasha went on a second trip to Hebron for ten days for visitation.

When he went to the Nebi Musa shrine near Jericho,

»he stayed there for three days with an unmentionable amount of petitionary prayers, submission, humility, and slaughtering of sacrifices and supplication to the Lord of the Worlds in the presence of the scholars and the righteous and the sufis and the possessed, with everyone praying for the victory of the Sultan of Islam and the Muslims and that the word of the ones proclaiming the unity of God would be raised and then the infidels and polytheists would be humbled and that 'Ali Pasha, the one who was the greatest of the administrating ministers, would undertake the organization of religion. He repeated his visit a number of times and each time he did what was mentioned and more«¹³³.

Muslim Pilgrims

But to turn to cases where pilgrimage was the primary reason for a Muslim's trip to Jerusalem, there are a substantial number of travel accounts of Muslim pilgrims to Jerusalem, even though the desire to write travel accounts was not nearly as prevalent among Muslims as was the case with Western Christians. Many of those travel accounts, however, remain unedited and only a few have been translated into a European language¹³⁴. Most of the many travel accounts of Muslim pilgrims from Morocco, for example, remain unedited¹³⁵. Some of the accounts, especially starting in the Ottoman period, include details of the pilgrim's personal experiences.

Those Muslim pilgrims who wrote accounts were elite Muslims, usually prominent religious figures, who were members of the same Islamic culture as Jerusalem's majority population, and so they fit in easily. While in the city, they wanted to meet their peers, and so their accounts often contain much

biographical information about the religious scholars they met. That is a feature of pre-modern Muslim historical writing in general, where biographies of religious scholars take a prominent place. That makes the Muslim travel accounts different from the accounts of Western Christian pilgrims, who came to visit the Christian holy places, but not to meet Christian clergymen; Orthodox pilgrims, however, commonly wanted to visit the Orthodox monasteries to the east of Jerusalem.

Every Muslim who came to Jerusalem from a far distance undertook the journey primarily to perform the Hajj to Mecca, to which they added a visit to Jerusalem. Jerusalem is out of the way of the most direct travel routes between Egypt and Syria or to Mecca for the Hajj, so that Muslim pilgrims would need to actively choose to come to Jerusalem, rather than merely pass through it on their way to somewhere else. Only a small portion of the Muslims who went on the Hajj to Mecca with the Egyptian or Syrian Hajj caravans also chose to come to Jerusalem as well.

One such example is Ibn 'Uthman al-Miknasi, a career diplomat for one of the rulers of Morocco in the second half of the 18th century¹³⁶. He went on a diplomatic mission to Istanbul in 1787, after which he went on the Hajj and travelled with the Syrian Hajj caravan on his way back in 1788. He had not originally intended to go to Jerusalem, but he decided to do so as an afterthought once he had reached the port of Acre on his way back to Morocco and learned that it would be a couple of weeks until the next ship sailed, so he had just enough time to make a rushed trip to Jerusalem and Hebron.

Every Muslim pilgrim who came to Jerusalem also visited the tomb of Abraham in Hebron. Nabi, who was in Jerusalem in early September 1678, is an exception¹³⁷. He travelled from Istanbul to Damascus and then on to Cairo in a small caravan of himself and a friend on horses or camels accompanied by people on foot (slaves?). He reached Ramla, where he stored his baggage and then went to Jerusalem, where he spent three days before returning to Ramla and continuing onward to Cairo. He did not visit Hebron, because »Unfortunately due to our fear of Arab highwaymen we could not visit the shrines of the prophets Abraham, Moses, and those buried at the cemetery of Abraham, namely Isaac, Jacob and Joseph«¹³⁸. Muslim pilgrims also commonly made a trip to the Nebi Musa shrine near Jericho, where Muslim tradition locates the tomb of Moses, but sometimes they chose not to go due to time constraints or fear for their safety on the insecure road there, both reasons applied in the case of al-Miknasi's hurried trip in 1788¹³⁹.

All travelers faced dangers on the road, but Muslim travelers were safer than non-Muslims, as shown by the case

129 Al-Khalili, *Tarikh* 139.

130 Al-Khalili, *Tarikh* 141.

131 Al-Khalili, *Tarikh* 142.

132 Al-Khalili, *Tarikh* 143.

133 Al-Khalili, *Tarikh* 144.

134 Al-'Asali, *Bayt*. – Rafeq, Ottoman.

135 al-Tāzī, *Al-Quds*.

136 al-Miknāsi, *Rihlat*.

137 Coşkun, *Narratives* 160-165.

138 Coşkun, *Narratives* 165.

139 al-Miknāsi, *Rihlat*.

of al-'Ayyashi in 1633¹⁴⁰. He was with a group of Muslims on their way from Gaza to Jerusalem on a hot summer day, when they decided to make some shade, by cutting off some palm branches to hold over their heads. But once they had done so, al-'Ayyashi noticed some men on the road ahead of them who began to shout curses at them. When he asked his donkey-driver what was going on, the donkey-driver replied that those men were highway robbers getting ready to attack them, because they thought that al-'Ayyashi's group were Christians because holding palm branches in their hands as they approach Jerusalem was something that Christians do. It seems that al-'Ayyashi's group then avoided being robbed by showing that they were Muslims.

The travel accounts of Western pilgrims occasionally mention Muslim pilgrims as well. Niccolo of Poggibonsi in 1347-1350 wrote how Saracens who were unable to undertake the pilgrimage to Mecca came to Hebron instead¹⁴¹. Wilhelm Tzewers in 1477 recorded that the ship from Venice he was on was unable to land at Jaffa because three large Turkish ships were already there. The Turks had come from Plataea in Greece to visit St Abraham¹⁴². Seemingly they were Turkish Muslim pilgrims to Hebron – and surely Jerusalem as well. In his description of Hebron, Wilhelm Tzewers wrote that each year a great number of Saracens and Turks stream to the graves of the Patriarchs and their wives, often in larger numbers than to Mecca¹⁴³. Such organized shiploads of Muslim pilgrims coming to Jerusalem from Ottoman territory during the Mamluk period and seemingly independent of the annual Hajj caravans are, to my knowledge, otherwise unattested.

In 1494 a group of Christian pilgrims on donkeys passed a caravan of around 400 horses and 100 camels near Ramla that was taking a Turkish woman pilgrim on her way to Mecca¹⁴⁴. That meeting was on 2nd August 1494 (29 Shawwal 899) or just over a month before the start of the Islamic month of Dhu al-Hijjah, so she would have had just enough time to get to Mecca for the start of the annual Hajj pilgrimage – the travel time from Damascus to Mecca was 34 days.

Another pilgrim worth mentioning here who came by a circuitous route was the sultan of Yemen¹⁴⁵. While in Mecca on the hajj in 1351, the Sultan of Yemen al-Malik al-Mujahid was arrested because he did not acknowledge himself as subject to the ruler of Mecca. He was taken to Cairo, but soon released. On his way back to Yemen, he was arrested again near Yanbu' and taken to al-Karak in Jordan. He was eventually released and then went on pilgrimage to Jeru-

salem and Hebron before returning to Yemen via Egypt in 1352.

Housing for Muslim Pilgrims

The Mamluk sultans, governors and other high officials built numerous pilgrim hospices, commonly named a *ribat* in Arabic on the north and west sides of the al-Aqsa Mosque Compound and elsewhere. The most splendid of the Mamluk buildings was the Madrasah al-Ashrafyah, constructed in 1482¹⁴⁶, where VIP guests could be housed in the Ottoman period, but other also ornately constructed buildings included the Ribat al-Basiri, constructed in 1267-1268 for the poor coming to visit noble Jerusalem¹⁴⁷; the Ribat al-Mansuri, constructed in 1282-1283 for the use of the poor and visitors¹⁴⁸; the Ribat Kurt al-Mansuri, constructed in 1293-1294¹⁴⁹; the Khanqah al-Dawadariyah, constructed in 1297, which among other functions provided hospitality for Sufis and disciples for up to ten days¹⁵⁰; the Zawiyah al-Aminiyah, mentioned above, built in 1329-1330¹⁵¹; the Ribat al-Nisa, constructed in 1330 for women¹⁵²; the Ribat al-Maridini, constructed in 1363 for pilgrims from Mardin¹⁵³; the Zawiyah al-Naqshabiyah, first constructed in the 14th century to house strangers and feed the poor Muslims from Bukhara, Jawa and Turk-estan and rebuilt in 1616¹⁵⁴; the Madrasah al-Jawhariyah, constructed in 1440¹⁵⁵; the Ribat al-Zamani, constructed in 1476-1477 for Shafi'is¹⁵⁶, to name only the most prominent ones, in addition to other caravanserais, theological schools and sufi lodges.

In the Ottoman period, small buildings were also built within the al-Aqsa Mosque compound itself on the upper Dome of the Rock platform, where VIP pilgrims could stay¹⁵⁷, and the largest charitable foundation in Palestine, the Tekkiyeh of Haseki Sultan, the wife of the Sultan Sulayman the Magnificent, was constructed in the mid-16th century in the middle of the Old City¹⁵⁸.

Since Salah al-Din's capture of the city from the Crusaders in 1187, Muslims of North African origin, who were adherents to the Maliki legal tradition, had their own residential neighborhood with a pilgrims' hospice just west of the al-Aqsa Mosque compound, in the area of the current Western Wall Plaza.

Muslim pilgrims also came from India¹⁵⁹. An old Indian zawiyah (Zawiyat al-Hunud) identified by Mujir al-Din¹⁶⁰ was

140 al-'Ayyāshī, al-Riḥlah.

141 Poggibonsi, Voyage 58-59.

142 Hartmann, Wilhelm Tzewers 120-121.

143 Hartmann, Wilhelm Tzewers 274-275.

144 Fricke, Itinerarien 36.

145 Wüstenfeld, Geschichte 4:253-254 §254.

146 Burgoyne, Mamluk 589-605.

147 Burgoyne, Mamluk 117-126.

148 Burgoyne, Mamluk 129-140.

149 Burgoyne, Mamluk 144-153.

150 Burgoyne, Mamluk 154-166.

151 Burgoyne, Mamluk 249-257.

152 Burgoyne Mamluk, 240-243.

153 Burgoyne, Mamluk 412-414.

154 Auld/Hillenbrand 2000: 2:904-912.

155 Burgoyne, Mamluk 555-567.

156 Burgoyne, Mamluk 572-578.

157 Auld/Hillenbrand, Ottoman 2:742-746; 791-796; 797-801; 2:846-850; 948-952.

158 Auld/Hillenbrand, Ottoman 539-581 / 2:747-790.

159 Jabbāra, al-Muslimūn 57-61.

160 Mujir al-Dīn, Uns 2:48.

renovated by Shaykh Baba Farid Kanj, the shaykh of the Indian community in 963/1555. The Indian hospice, just south of Herod's Gate, was largely replaced by a new building in 1869-1870.

No attempt has been made to estimate the total housing capacity of all these Muslim facilities, but it would have easily been in the thousands. This elaborate infrastructure, built

by sultans and governors over centuries serves to highlight the conclusion that Muslims made up the solid majority of pilgrims in the Mamluk and Ottoman periods. The historical visibility of Western pilgrims derived from the hundreds of pilgrim travel accounts greatly exceeds their actual importance based on numbers in comparison to the other Christian communities, Jews and Muslims.

Bibliography

Sources

- Abudacnus, History: Y. Abudacnus, *The True History of the Jacobites, of Aegypt, Lybia, Nubia, etc. their Origine, Religion, Ceremonies, Laws, and Customs. Whereby you may see how they differ from the Jacobites of Great Britain* (London 1692).
- Alder, Travellers: E. N. Alder, *Jewish Travellers* (Abingdon 2005).
- Amico, Plans: B. Amico, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land* (Jerusalem 1953).
- Al-'Ayyāshī, Al-Riḥlah: Al-'Ayyāshī, *Al-Riḥlah al-'Ayyāshī lil-Biqā al-Hijāziyah al-Musammā Mā' al-Mawā'id*. Ed. by A. al-Mizyādī (Beirut 2011).
- Bar Hebraeus, Ethicon: Gregory Barhebraeus *Ethicon* (Mēmra I). Ed. and transl. by H. Teule. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 534/535 (Louvain 1993).
- Basola, In Zion: In Zion and Jerusalem. The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521-1523). Ed. by A. David, transl. by D. Ordan (Jerusalem 1999).
- Baseu-Barabas, Perdikas: T. Baseu-Barabas, *Perdikas von Ephesos und seine Beschreibung Jerusalems: die heiligen Stätten gesehen von einem Byzantiner des 14. Jh.s*. *Byzantina Symmeikta* 11, 1997, 151-188.
- Budge, Monks: E. A. W. Budge, *The Monks of Kublai Khan Emperor of China* (London 1928).
- Burrell, Journey: T. Burrell, *A Journey to Jerusalem: or The Travels of Fourteen Englishmen to Jerusalem, in the Year 1669*. In: *Two Journeys to Jerusalem* (London 1719) 79-105.
- Coşkun, Narratives: M. Coşkun, *Ottoman Pilgrimage Narratives and Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn*. Durham Theses (Durham 1999). <http://etheses.dur.ac.uk/1141/> (28.12.2016).
- Dankoff/Kim, Ottoman: R. Dankoff / S. Kim, *An Ottoman Traveller. Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi* (London 2010).
- de Khitrowo, Itinéraires: B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Geneva 1889).
- Faix/Reichert, Eberhard: G. Faix / F. Reichert, *Eberhard im Bart und die Wallfahrt nach Jerusalem im späten Mittelalter* (Stuttgart 1998).
- Fricke, Itinerarien: W. Fricke, *Die Itinerarien des Konrad von Parsberg, des Reinhard von Bemelberg und ihrer Mitreisenden über eine Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1494* (Bochum 2000).
- Al-Ḥamawī, Ḥādī: Ḥādī al-Aẓān al-Najdiyyah ilā al-Diyār al-Miṣriyah. Ed. by M. al-Bakhīt (Mu'ta 1993).
- Hartmann, Wilhelm Tzewers: G. Hartmann, *Wilhelm Tzewers: Itinerarius terre sancta* (Wiesbaden 2004).
- Hoade, Western Pilgrims: E. Hoade, *Western Pilgrims* (Jerusalem 1952).
- Horn, Ichnographiae: E. Horn, *Ichnographiae Monumentorum Terrae Sanctae* (1724-1744) (Jerusalem 1962).
- Ibn Nubātah, Riḥlat: Riḥlat Ḥaẓīrat al-Uns ilā Ḥaḍrat al-Quds li-Ibn Nubātah 733 h/1332 m. Ed. by Ḥ. Yūsuf (Jerusalem 1994).
- Al-Khalīlī, Tarikh: M. al-Khalīlī, *Tarikh al-Quds wa-al-Khalīl*. Ed. by M. Bakhīt (London 2004).
- Ludolf von Suchem, Description: Ludolf von Suchem's *Description of the Holy Land and of the Way Thither* (London 1895).
- Maundrell, Journey: H. Maundrell, *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter A. D. 1697* (Oxford 1703).
- al-Miknāsī, Riḥlat: Riḥlat al-Miknāsī. *Iḥrāz al-Ma'ālī wa-al-Raqīb fi Ḥajj Bayt Allāh al-Ḥarām wa-Ziyārat al-Quds al-Sharīf wa-al-Khalīl wa-al-Tabarrak bi-Qabr al-Ḥabīb*. 1785. Ed. by M. Būkbūt (Abu Dhabi 2003).
- Mujīr al-Dīn, Uns: Mujīr al-Dīn, *al-Uns al-Jalīl bi-Tarikh al-Quds wa-al-Khalīl* (Amman 1973).
- Newett, Canon: M. M. Newett, *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the Year 1494* Manchester (Manchester, London 1907).
- Niebuhr, Reisebeschreibung: C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern. Reise durch Syrien und Palästina* 3 (Hamburg 1837).
- Poggibonsi, Voyage: N. da Poggibonsi, *A Voyage Beyond the Seas* (Jerusalem 1945).
- Robinson, Account: G. Robinson, *An Additional Account of George Robinson's: Shewing his Call to go to Jerusalem, etc*. In: *A Brief History of the Voyage of Katharine Evans and Sarah Cheevers to the Island of Malta* (London 1715) 207-216.
- Scholz, Reise: A. Scholz, *Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Paraetonium, die libysche Wüste, Siwa, Aegypten, Palaestina und Syrien in den Jahren 1820 und 1821* (Leipzig 1822).
- Suriano, Treatise: F. Suriano, *Treatise on the Holy Land* (Jerusalem 1949).
- Timberlake, Strange: H. Timberlake, *A Strange and True Account of the Late Travels of Two English Pilgrims and what Admirable Accidents befel them in their Journey to Jerusalem, Gr. Cairo, Alexandria, &c*. In: *Two Journeys to Jerusalem* (London 1719) 56-78.
- Whaley, Memoirs: B. Whaley, *Buck Whaley's Memoirs, Including his Journey to Jerusalem* (London 1906).
- Wüstenfeld, Geschichte: F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka nach den arabischen Chroniken* (Leipzig 1861).

References

- Abu-Manneh, Georgians: B. Abu-Manneh: The Georgians in Jerusalem in the Mamluk Period. In: A. Cohen / G. Baer (eds), *Egypt and Palestine, a Millennium of Association* (Jerusalem 1984) 102-112.
- Amitai, Raids: R. Amitai, Mongol Raids into Palestine (AD 1260 and 1300). *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1987, 236-255.
- al-'Asālī, Bayt: K. al-'Asālī: Bayt al-Maqdis fi Kutub al-Rahālāt 'and al-'Arab wa-al-Muslimīn (Amman 1992).
- Armanios, Coptic: F. Armanios, *Coptic Christianity in Ottoman Egypt* (Oxford 2011).
- Auld/Hillenbrand, Ottoman: S. Auld / R. Hillenbrand, *Ottoman Jerusalem* (London 2001).
- Barnai, Jews: J. Barnai, *The Jews in Palestine in the Eighteenth Century* (Tuscaloosa 1992).
- Baum and Winkler, Kirche: W. Baum and D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer* (Klagenfurt 2000).
- Biddle, Tomb: M. Biddle, *The Tomb of Christ* (Thrupp 1999).
- Biddle et al., Church: M. Biddle / J. Seligman / T. Winter / G. Avni, *The Church of the Holy Sepulchre* (New York 2000).
- Brock, Syriac: S. P. Brock, *Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman Period*. *ARAM* 18, 2006, 189-201.
- Brock/Goldfus/Kofsky, Syriac: S. Brock / H. Goldfus / A. Kofsky, *The Syriac Inscriptions at the Entrance to the Holy Sepulchre, Jerusalem*. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 415-438.
- Burgoyne, Mamluk: M. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem. An Architectural Study* (London 1987).
- Carmel, Settlement: A. Carmel, *The Jewish Settlement in Palestine 634-1881* (Wiesbaden 1990).
- Cerulli, Etiopi: E. Cerulli, *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme* (Rome 1947).
- Chareyron, Pilgrims: N. Chareyron, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages* (New York 2005).
- Cohen, Palestine: A. Cohen, *Palestine in the 18th Century* (Jerusalem 1973).
Expulsion: A. Cohen, *The Expulsion of the Franciscans from Mount Zion*. *Turcica* 18, 1986, 147-157.
- Cohen/Lewis, Population: A. Cohen / B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton 1978).
- Congourdeau, Terre Saint: M.-H. Congourdeau, *La Terre Saint au XIV^e Siècle: La Vie de Sabas de Vatopédi par Philothée Kokkinos*. Ed. by B. Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval* (Paris 2006) 121-131.
- Ervine, Women: R. Ervine, *Women Who Left the World: The Armenian Nuns of Jerusalem*. In: T. Hummel / K. Hintlian / U. Carmesund (eds), *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land* (London 1999) 124-134.
- Fiey, Pèlerinage: J. M. Fiey, *Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jérusalem*. *Cahiers de civilisation médiévale X^e-XI^e siècles* 12, 1969, 113-126.
- Fouquet, Reise: G. Fouquet, *Die Reise eines niederadeligen Anonymous ins Heilige Land im Jahre 1494* (Frankfurt 2007).
- Frenkel, Mar Saba: Y. Frenkel, *Mar Saba During the Mamluk and Ottoman Periods*. In: J. Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Leuven 2001) 111-116.
- Ghazarian, Kingdom: J. Ghazarian, *The Armenian Kingdom in Cilicia During the Crusades. The integration of Cilician Armenians with the Latins 1080-1393* (London 2000).
- Grabois, Pèlerin: A. Grabois, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge* (Paris 1998).
- Grehan, Twilight: J. Grehan, *Twilight of the Saints: Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine* (Oxford 2014).
- Hartmann, Nebi: R. Hartmann, *Nebi Mūsa. Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins* 16, 1910, 65-75.
- Heyd, Consulates: W. Heyd, *Les consulates établis en Terre Sainte au Moyen Age pour la protection des pèlerins*. *Archives de l'Orient latin* 2, 1884, 355-363.
- Hintlian, Travelers: K. Hintlian, *Travelers and Pilgrims in the Holy Land: The Armenian Patriarchate of Jerusalem in the 17th and 18th Centuries*. In: A. O'Mahony / G. Gunner / K. Hintlian (eds), *The Christian Heritage* (London 1995) 149-159.
- Jabbārah, al-Muslimūn: T. Jabbārah, *al-Muslimūn al-Hunūd wa-Qadiyat Filasṭīn* (Amman 1998).
- Jackson, Crisis: P. Jackson, *The Crisis in the Holy Land in 1260*. *English Historical Review* 95, 1980, 481-513.
- Janin, Géorgiens: R. Janin, *Les Géorgiens à Jérusalem*. *EO* 16, 1913, 32-38 and 211-219.
- Kahle, Gebräuche: P. Kahle, *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern in Palästina*. *Palästinajahrbuch* 8, 1912, 139-182.
- Krüger, Grabeskirche: J. Krüger, *Die Grabeskirche zu Jerusalem* (Regensburg 2000).
- Külzer, Peregrinatio: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in terram sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit* (Frankfurt a. M. 1994).
Byzantine: A. Kuelzer, *Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai*. In: R. Macrides (ed.), *Travel in the Byzantine World. Papers from the Thirty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, April 2000* (Aldershot 2002) 149-161.
- Meinardus, Jacobites: O. Meinardus, *The Syrian Jacobites in the Holy City*. *Orientalia Suecana* 12, 1963, 60-82.
- Meri, Cult: J. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford 2002).
- Müller/Pahlitzsch, Sultan Baybars: C. Müller / J. Pahlitzsch, *Sultan Baybars I and the Georgians – In the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem*. *Arabica* 51, 2004, 258-290.
- Murre-van den Berg, Center: H. Murre-van den Berg, *A Center of Transnational Syriac Orthodoxy: St. Mark's Convent in Jerusalem*. *Journal of Levantine Studies* 3, 2013, 60-81.

- Nicol, Confessions: D. Nicol, The Confessions of a Bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the fourteenth century. *Journal of Ecclesiastical History* 21, 1970, 289-299.
- Pahlitzsch, Mediators: J. Pahlitzsch, Mediators Between East and West: Christians Under Mamluk Rule. *Mamlük Studies Review* 9/2, 2005, 31-47.
- Documents: J. Pahlitzsch, Documents on Intercultural Communication in Mamlük Jerusalem: The Georgians Under Sultan An-Nāṣir Ḥasan in 759 (1358). In: A. Cohen / G. Baer (Hrsg.), *Egypt and Palestine, a Millennium of Association* (Jerusalem 2008) 372-394.
- Networks: J. Pahlitzsch, Networks of Greek Orthodox Monks and Clerics between Byzantium and Mamluk Syria and Egypt. In: S. Conermann (ed.), *Everything on the Move. The Mamluk Empire as a Node in (Trans-)Regional Networks* (Bonn 2014) 127-144.
- Palmer, History 1: A. Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem. *Oriens Christianus* 75, 1991, 16-43.
- History 2: A. Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part two: Queen Melisende and the Jacobite Estates. *OC* 76, 1992, 74-94.
- Palmer/van Gelder, Syriac: A. Palmer / G. J. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St Mark's in Jerusalem. *OC* 78, 1994, 33-63.
- Panzac, Affréteurs: D. Panzac, Les affréteurs de navires à Istanbul dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. In: S. Faroqhi / G. Veinstein (eds), *Merchants in the Ottoman Empire. Collection Turcica 15* (Louvain 2008) 165-177.
- Penth, Reise: S. Penth, Die Reise nach Jerusalem. Pilgerfahrten ins Heilige Land (Darmstadt 2010).
- Peri, Christianity: O. Peri, Christianity Under Islam: The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times (Leiden 2001).
- Pringle, Churches: D. Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. 3: The City of Jerusalem (Cambridge 2007).
- Rafeq, Ottoman: A. Rafeq, Ottoman Jerusalem in the Writings of Arab Travellers. In: S. Auld / R. Hillenbrand (eds), *Ottoman Jerusalem 1* (London 2000) 63-72.
- Röhricht, Pilgerreisen: R. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande (Innsbruck 1900).
- Bibliotheca: R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das Heilige Land mit dem Versuch einer Kartographie. Verbesserte und vermehrte Neuausgabe und mit einem Vorwort von D. H. K. Amiran (Jerusalem 1963).
- Rose, Native Christians: R. Rose, The Native Christians of Jerusalem, 1187-1260. In: B. Kedar (ed.), *The Horns of Ḥaṭṭīn* (Jerusalem 1992) 239-249.
- Salameh, Survey: K. Salameh, A General Survey of the Christians in Jerusalem in the 16th Century through the Shari'ah Court Registers in Jerusalem. In: T. Hummel / K. Hintlian / U. Carmesund (eds), *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land* (London 1999) 231-237.
- Schein, Latin Hospices: S. Schein, Latin Hospices in Jerusalem in the Late Middle Ages. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 101, 1985: 82-92.
- Between: S. Schein, Between East and West. The Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291. In: K. Ciggaar / A. Davids / H. Teule (eds), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations* (Leuven 1996) 30-37.
- Schick, Palestinian Life: R. Schick, Palestinian Life, Customs and Practices: German Articles from the Late 19th and Early 20th Centuries by Frederick Klein, Paul Kahle, Hans Spoer, Richard Hartmann and Julius Boehmer (Amman 2010).
- Seemann, Wallfahrtsliteratur: K.-D. Seemann, Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres (München 1976).
- Shirley, Syria: J. Shirley, Crusader Syria in the Thirteenth Century. The Rothelin Continuation of the History of William of Tyre with Part of the Eracles or Acre Text (Farnham 1999).
- Skarlakidis, Holy Fire: H. Skarlakidis, Holy Fire. The Miracle of Holy Saturday at the Tomb of Christ (Athens 2011).
- Spoer, Nēbi: H. Spoer, Das Nēbi-Musa-Fest. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 32, 1909, 207-221.
- Swanson, Coptic: M. Swanson, The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517) (Cairo 2010).
- Talbot, Pilgrimage: A.-M. Talbot, Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century. In: J. Patrich (ed.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Leuven 2001) 97-110.
- Taylor, Englishman: J. Taylor, The Englishman, the Moor and the Holy City: The True Adventures of an Elizabethan Traveller (Stroud 2006).
- al-Tāzī, Al-Quds: 'A. al-Tāzī, Al-Quds wa-al-Khalīl fī al-Riḥlāt al-Maghribiyah. Riḥlat Ibn 'Uthmān Numūdhajan (Rabat 1997).
- Terian, Writers: A. Terian, Armenian Writers in Medieval Jerusalem. In: T. Hummel / K. Hintlian / U. Carmesund (eds), *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land* (London 1999) 135-156.
- van Berchem, Matériaux: M. van Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum 2: Syrie du Sud, 1: Jérusalem »ville« (Cairo 1922).
- Van Schaik, weite Reisen: R. W. M. Van Schaik, »Wer weite Reisen macht ...«. Niederländische Palästinafahrten und Palästinafahrtenberichte aus dem fünfzehnten Jahrhundert. In: M. Gosman / J. van Os (eds), *Non Nova, Sed Nove. Mélanges de civilization médiévale dédiés à Willem Noomen* (Groningen 1984) 211-224.
- Villani, calzolaio: S. Villani, Il calzolaio quacchero e il finto cadì (Palermo 2001).
- Werner, Verbindungen: R. Werner, Verbindungen zwischen der nubischen Kirche und dem syro-palästinischen Raum im Mittelalter. In: M. Tamcke / W. Schwaigert / E. Schlarb (eds), *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte Festschrift Prof. Hage* (Münster 1995) 278-306.
- Yerasimos, Voyageurs: S. Yerasimos, Les voyageurs dans l'empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles) (Ankara 1991).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Wer ging in der Zeit der Mamluken und Osmanen auf Pilgerfahrt nach Jerusalem? Ein interreligiöser Vergleich

Dieser Artikel geht der Frage nach, wer unter der Herrschaft der Mamluken und Osmanen nach Jerusalem pilgerte. Anekdotische Berichte, insbesondere aus westlichen christlichen Pilgerberichten und in geringerer Anzahl auch verfasst von muslimischen und jüdischen Pilgern, zeigen uns zusammen mit gelegentlichen historischen Belegen und dokumentarischer Evidenz, welche Art von Menschen sich zur Pilgerfahrt nach Jerusalem aufmachten, woher und manchmal auch in welchen Mengen sie kamen. Unter den Christen waren Katholiken und Protestanten aus Westeuropa, Orthodoxe aus Byzanz und aus dem östlichen Europa sowie verschiedene Gruppen von Georgiern, Armeniern, Syrern, Kopten, Äthiopiern und Nestorianern sowie örtlich ansässige Gruppen. Jüdische Pilger lassen sich schwerer dokumentieren. Muslime bildeten den Großteil der Bevölkerung der Stadt und Umgebung. Und so kamen viele muslimische Pilger, zu denen auch muslimische Reisende gehörten, die die Heiligtümer besuchten, während sie eigentlich aus ganz anderen Gründen auf Reise waren. Muslimische Pilger wurden durch eine umfassende Infrastruktur von Pilgerherbergen unterstützt, die von den Herrschern errichtet worden waren.

Who Came on Pilgrimage to Jerusalem in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison

This article examines who came on pilgrimage to Jerusalem during the Mamluk and Ottoman periods. Anecdotal reports, especially from Western Christian pilgrim accounts and a smaller number of Muslim or Jewish pilgrimage accounts, along with occasional historical references and documentary evidence reveal the sorts of people who came to Jerusalem on pilgrimage, where they came from and on occasion in what numbers. Christians included Catholics and Protestants from Western Europe, Orthodox from Byzantium and elsewhere in Eastern Europe and distinct groups of Georgians, Armenians, Syrians, Copts, Ethiopians and Nestorians, with local resident communities. Jewish pilgrims are harder to document. Muslims formed the bulk of the population of the city and region and so many Muslim pilgrims came, including Muslim travelers who would perform visitations of shrines during travels undertaken for other reasons. Muslim pilgrims were supported by an extensive infrastructure of hospices built by the rulers.

Qui vint en pèlerinage à Jérusalem au bas Moyen Age? Une comparaison interreligieuse

Cet article se penche sur l'identité des pèlerins de Jérusalem sous les Mamelouks et les Ottomans. Des récits anecdotiques, spécialement de pèlerins occidentaux chrétiens et d'un petit nombre de pèlerins musulmans et juifs, parallèlement à des références historiques occasionnelles et des sources documentaires, nous révèlent le type de pèlerins qui venaient à Jérusalem, d'où ils venaient et parfois en quel nombre. Les chrétiens comptaient des catholiques et des protestants de l'Europe occidentale, des orthodoxes de Byzance et d'autres régions d'Europe orientale, différents groupes de Géorgiens, Arméniens, Syriens, Coptes, Éthiopiens et Nestoriens, ainsi que les communautés locales. Il est plus difficile de documenter les pèlerins juifs. Les musulmans formaient le gros de la population de la ville et de la région, favorisant ainsi l'afflux de pèlerins musulmans, parmi eux des voyageurs partis pour d'autres raisons qui profitaient de visiter des sanctuaires en cours de route. Les pèlerins musulmans jouissaient d'un important réseau d'hospices construits par les dirigeants.

Pilgerschaft zu lebenden Heiligen

Pilgrimage to Living Saints

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.

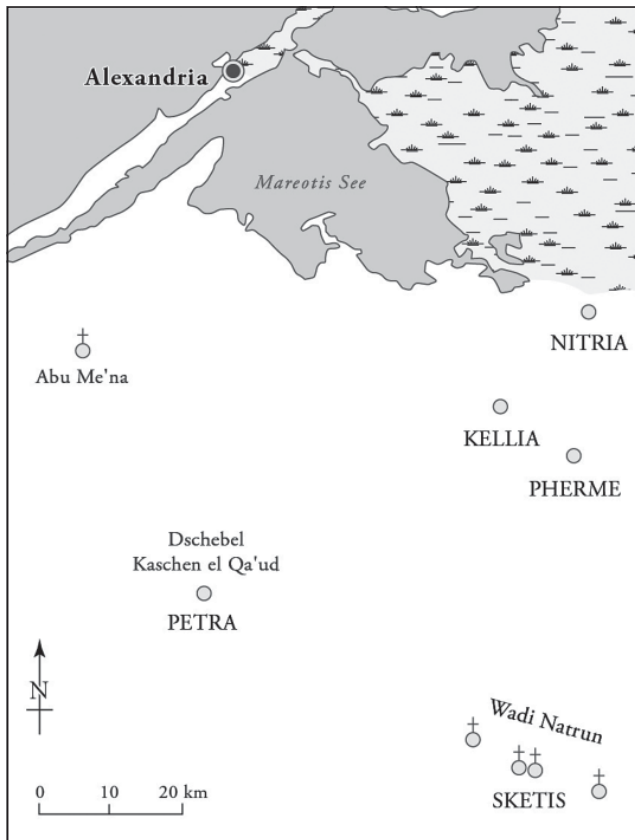


Abb. 1 Mönchssiedlungen im Hinterland von Alexandrien. – (Zeichnung O. Aloisi).

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 Eucharistiefeier 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*.

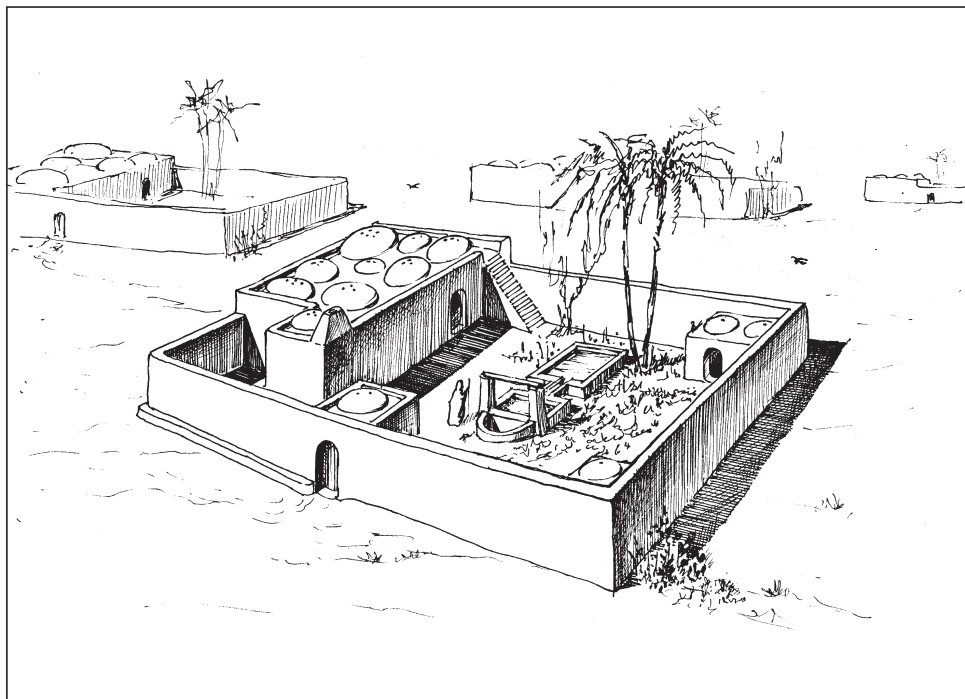
21 Rousseau, Pachomius 37-55; Emmel, *Shenoute's Corpus*.

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.

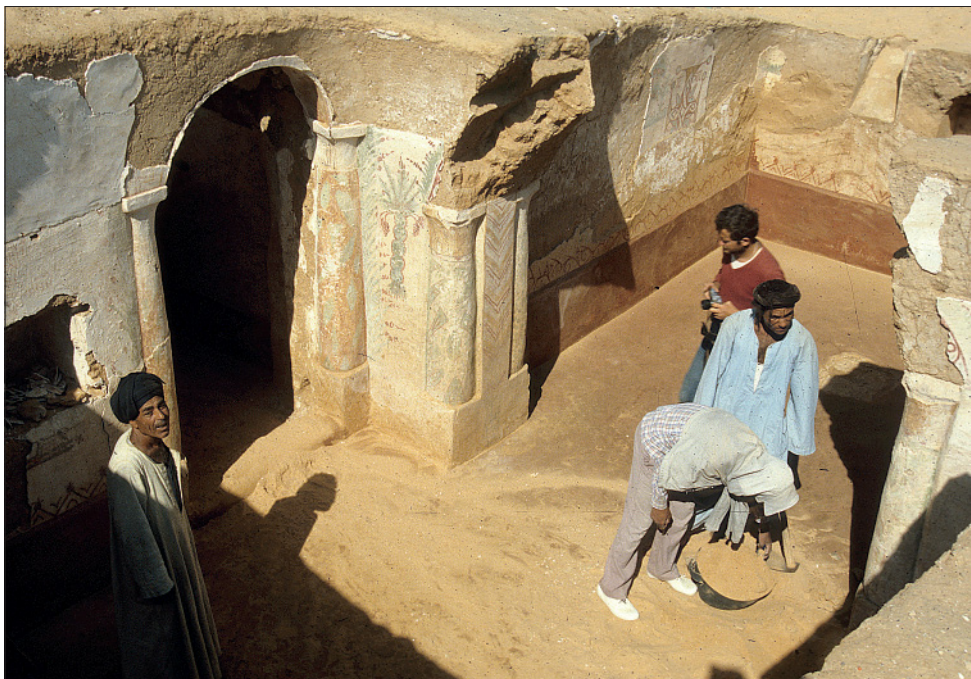


Abb. 3 Empfangsraum in den monastischen Behausungen des 6./7. Jahrhunderts, Beispiel Kellia Qlz 19-20/2-3. – (Foto G. Descœudres).



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)

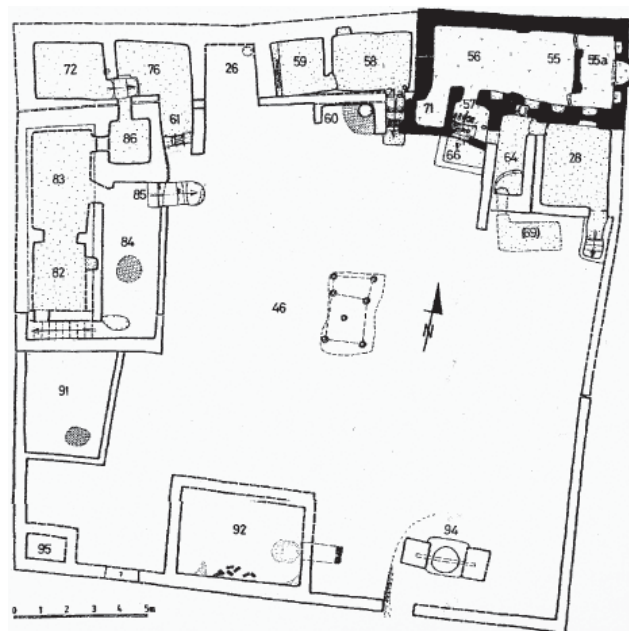


Abb. 5 Grundriss der klösterlichen Anlage QH 39-40 mit Memoria I (schwarz hervorgehoben), Situation um 500. – (Zeichnung G. Nogara).

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 +ΠPOKOPIOS, 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.

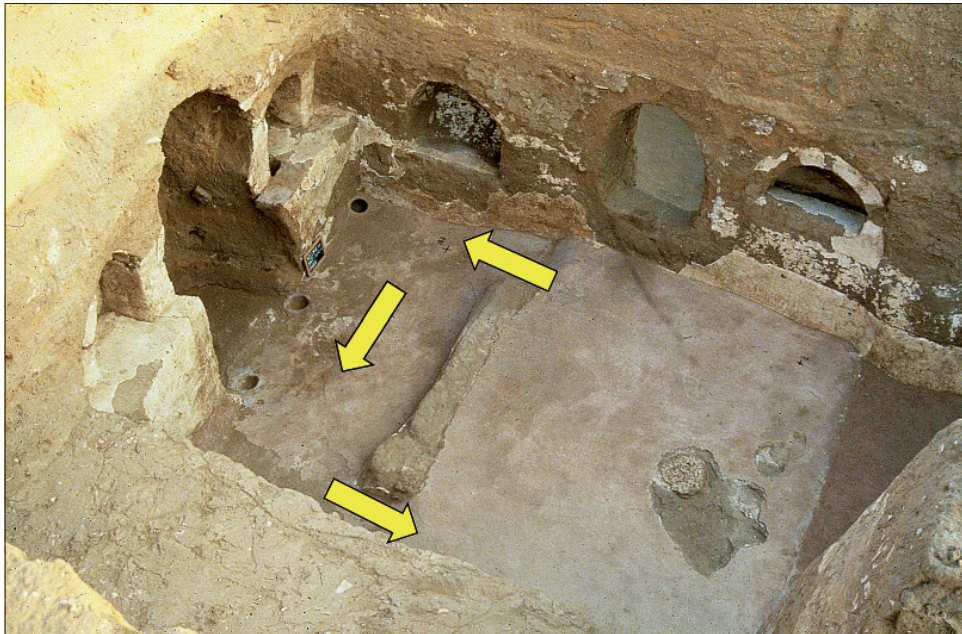


Abb. 6 QH 39-40, Memoria I, Blickrichtung Südost: rechts Saal (55-56), links: Apsisraum (55a). Die Pfeile markieren den mutmasslichen prozessionalen Ablauf bei der Verehrung der Reliquien. – (Foto G. Descœudres).

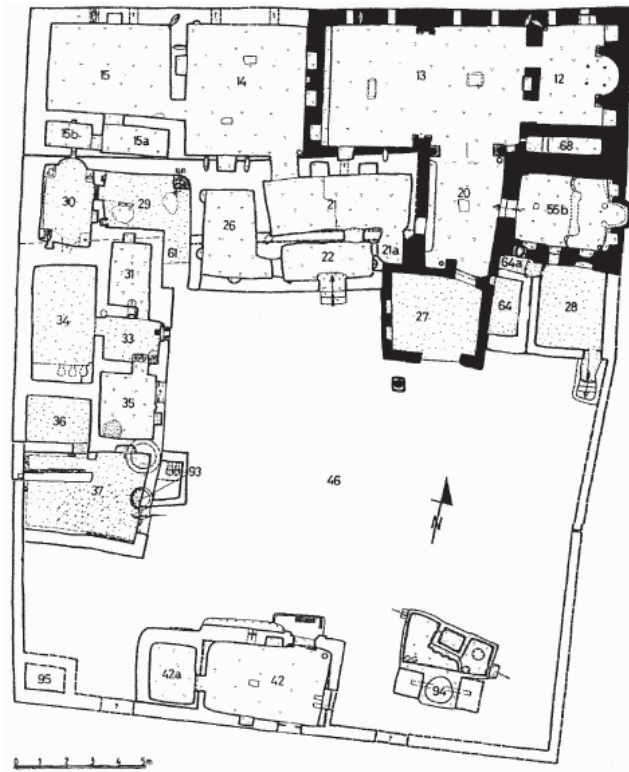


Abb. 7 Grundriss der klösterlichen Anlage QH 39-40 mit Memoria II (schwarz hervorgehoben), Situation um 550. – (Zeichnung G. Nogara).

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*.

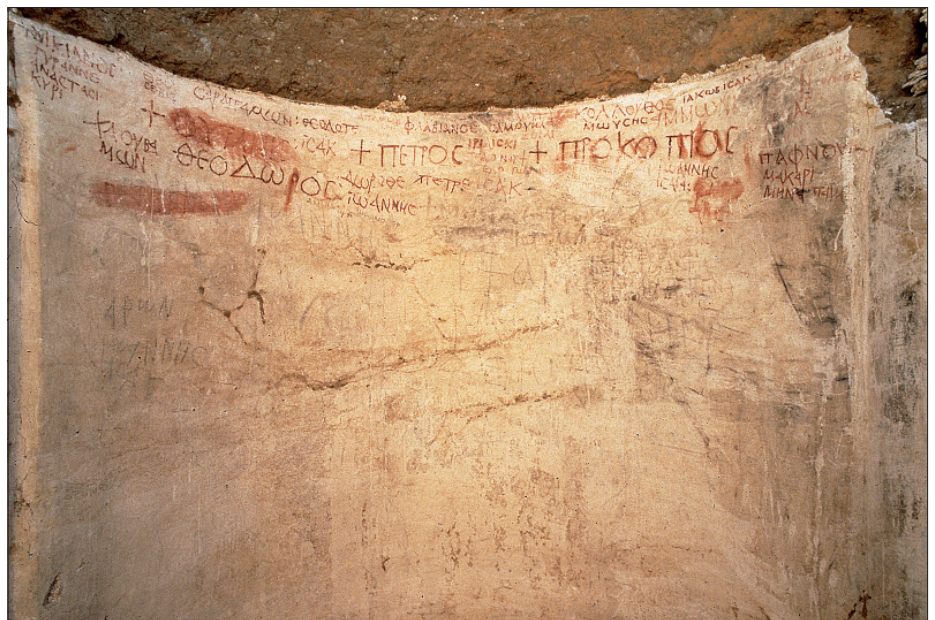
Abb. 8 QH 39-40, Memoria II: Apsisraum (12), Blickrichtung Nordost. – (Foto G. Descœudres).



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).



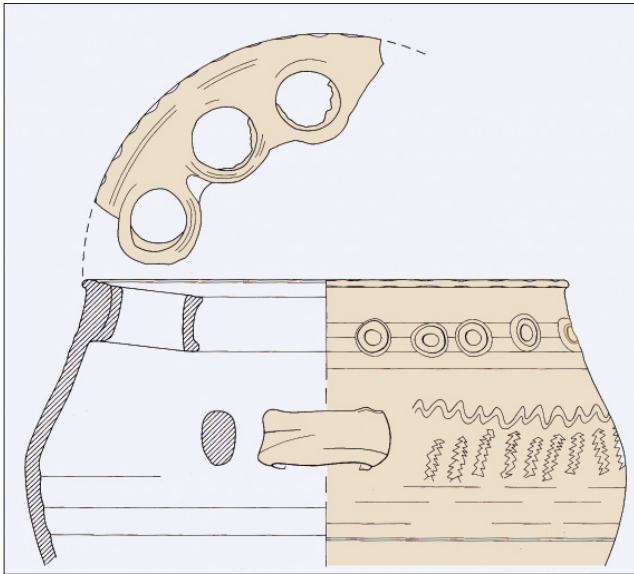


Abb. 11 Fragment eines Polycandelons aus Keramik; Randedurchmesser 34 cm; um 600 oder erstes Viertel 7. Jahrhundert. – (Zeichnung F. Burri).

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.

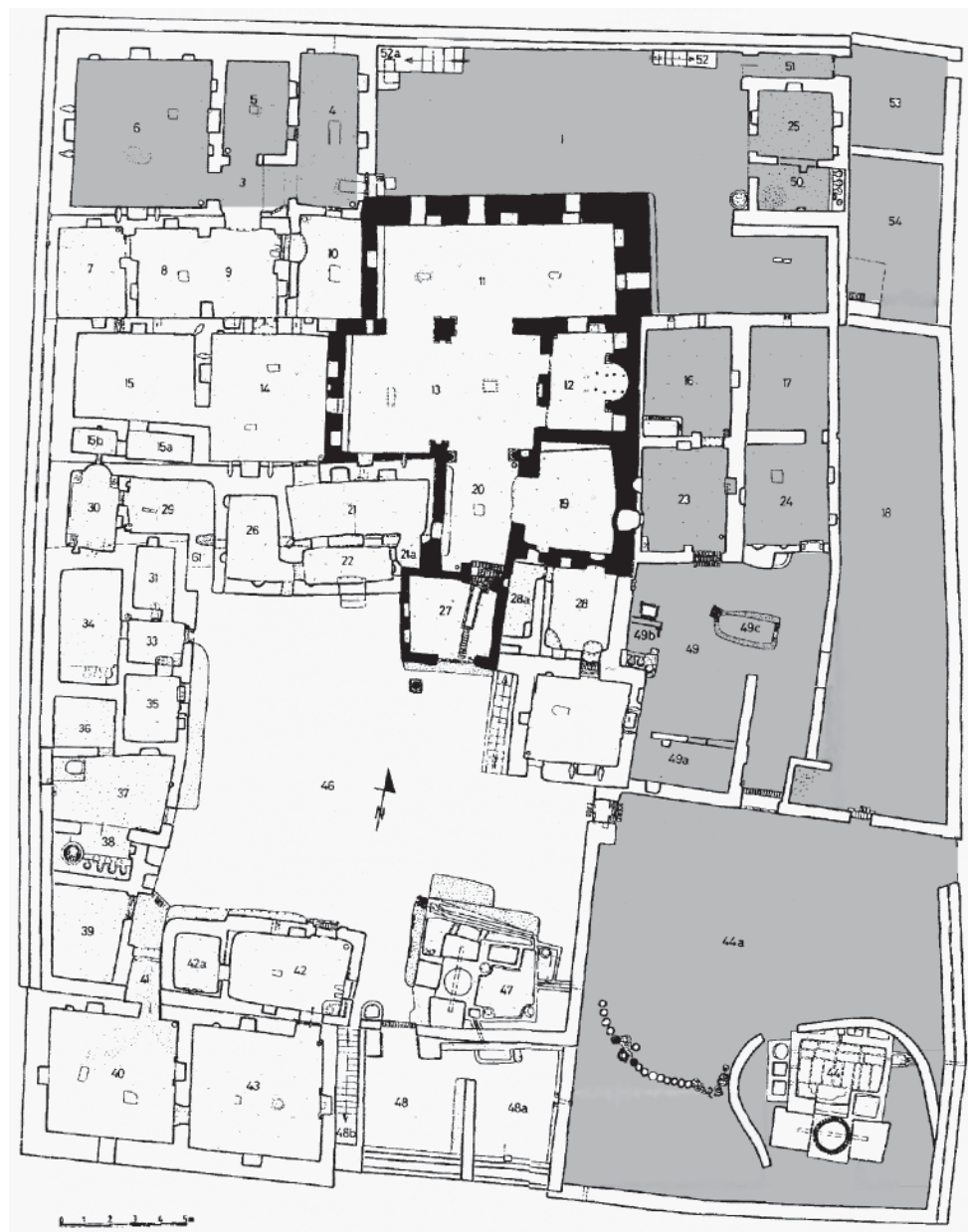
52 Descœudres, Memorialkomplex 164-165.

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.

Syrische Eremiten und ihre Eremitagen als Pilgerziele

Auf der Suche nach Seelenheil und Lebensglück wurden die Menschen in frühchristlicher Zeit, zwischen dem 4.-7. Jahrhundert, auch von den syrischen Eremiten angezogen. Man glaubte, dass die Fürsprache dieser Gottesmänner in ihren zurückgezogenen Aufenthaltsorten in der Wüste oder in den Bergen Hilfe im alltäglichen Lebenskampf und bei der Suche nach Seelenheil erwirken könnte, auch wenn sie den Kontakt mit Laien und weltlichen Personen an sich verneinten.

Im Rahmen der bisherigen Forschungen zum syrischen Mönchtum wurden auch die Eremiten bereits untersucht. Die bedeutenden literarischen Forschungen in der ersten Hälfte und in der Mitte des 20. Jahrhunderts befassten sich mit dem Beginn des syrischen Asketentums im Gebiet der Osrhoene und mit den ersten antiochenischen Mönchen¹. Die syrischen Eremitagen faszinierten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders die Franziskaner, die einige Einsiedeleien Nordsyriens als lokale Pilgerorte untersucht und vorgestellt haben². In den späten Neunzigerjahren des 20. Jahrhunderts beschäftigte sich die Forschung schließlich mit dem Charisma der syrischen Eremiten und ihrem Einfluss auf die Gläubigen und die Kirche³.

Was die syrischen Eremitagen als Pilgerziele betrifft, so stellte Pascal Castellana vier Felsereimitagen als kleine Pilgerstätten vor⁴. Um die Eremitagen als Pilgerorte untersuchen zu können, ist es zunächst notwendig, auch die syrischen Eremiten selbst als Pilgerziele zu erforschen. Als allgemeines Phänomen standen die syrischen Eremiten und ihre zurückgezogenen Orte als Pilgerziele in spätantik-frühbyzantinischer Zeit bisher noch nicht im Mittelpunkt der Forschung. Aus diesem Grund bilden sie hier erstmals das Thema einer umfassenden Untersuchung⁵ (Abb. 1).

Sie befasst sich mit folgenden Fragen: Auf welche Weise haben die Eremitagen als Orte der Isolation, der Einkehr und

des Gebets gedient und inwieweit erwiesen sie sich als regionale und überregionale Pilgerzentren, bzw. woran konnte man sie als solche erkennen? Wie lässt sich also eine Eremitage als Pilgerort charakterisieren? Kann sie überhaupt als Pilgerziel angesehen werden, obwohl die entsprechenden literarischen Quellen, die zu einer Identifizierung notwendig wären, nicht immer zur Verfügung stehen?

Besuchszeit und Ablauf des Besuchs

Nach Palladios⁶ spiegelte die Aufnahme einer anderen Person durch einen Eremiten dessen Barmherzigkeit und Wohltätigkeit wider. Die Gastfreundschaft eines Einsiedlers galt für alle Fremden, gleichgültig, ob es sich um einen Laien oder eine Person aus demselben spirituellen Bereich, d. h. einen Mönch, einen Asketen oder einen Kleriker handelte. Diese Aufnahme von Fremden unterscheidet sich von einem gewöhnlichen Besuch, den Kleriker oder Bischöfe routinemäßig vollzogen⁷, aber auch von dem gezielten Besuch, den Pilger aus einem spirituellen Bedürfnis oder deswegen unternahm, um Beistand in einer Notlage zu erbitten: In dem Fall handelt es sich um eine Pilgerreise. Dank seiner Weisheit konnte ein Einsiedler unterscheiden, ob der Besucher aus bloßer Neugier kam, um ihn zu sehen, oder ob er in der Hoffnung auf leibliche oder seelische Heilung kam. Nur im letzten Fall war der Gottesmann bereit, ihn aufzunehmen und ihm zu helfen. Beispielsweise erfüllte Jakobus von Cyrrhus sehr gern die Anflehen aller, die zu ihm kamen, solange sie Rücksicht nahmen und ihn nicht dauernd mitten im Gebet unterbrechen⁸. Auch Zebinas begrenzte die Aufnahme eines Besuchers nicht⁹.

Manche Einsiedler, die ihr ganzes eremitisches Leben in Einsamkeit verbracht und die Begegnung mit Laien vermieden

1 Zum syrischen Mönchtum siehe Schiwietz, *Morgenländisches Mönchtum*. – Vööbus, *History*. – Festugiére, *Antioche*. – Canivet, *Monachisme syrien*.

2 Von ihren zahlreichen Werken sind zwei Bücher bezüglich unseres Themas interessant: Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus syriens*. – Peña/Castellana/Fernández, *Les cénobites*.

3 Insbesondere siehe Escolan, *Monachisme*.

4 Castellana, *Luoghi* 152-165.

5 Der vorliegende Artikel ist ein komprimierter Auszug aus meiner Dissertation mit dem Arbeitstitel »Kleine christliche Pilgerzentren in Syrien: die syrischen Eremitagen als Orte spiritueller Einkehr und Gastfreundschaft«, die im Fach Christliche Archäologie und Byzantinische Kunstgeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität von Frau Prof. V. Tsamakda betreut und im Rahmen des von der Leibnizgemeinschaft geförderten Projektes »Für Seelenheil und Lebensglück. Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln« im Leibniz-Wissenschafts-

Campus Mainz: Byzanz zwischen Orient und Okzident angefertigt wird. Für die Aufnahme meiner Untersuchung ins Pilgerprojekt bin ich dem RGZM sehr dankbar. Besonders bedanke ich mich bei Frau Prof. V. Tsamakda für die Betreuung meiner Dissertation. Die Arbeit wurde durch Diskussionen und Ratschläge von Frau Dr. I. Eichner entwickelt. Ihr möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen.

6 Palladius, *Histoire Lousiaque* 68. – Gorce, *Gastfreundlichkeit* 71.

7 Theodoret, *Mönchsgeschichte* 21, 11.

8 Theodoret, *Mönchsgeschichte* 3, 54.

9 Gorce, *Gastfreundlichkeit* 69 erwähnt, dass Zebinas Besucher nur abends aufnehmen konnte, weil er seine Tagesgebete vollziehen musste. Auf die Begrenzung der Besuchszeit durch Zebinas wurde jedoch von Theodoret nicht hingewiesen. Vgl. Theodoret, *Mönchsgeschichte* 24, 151.

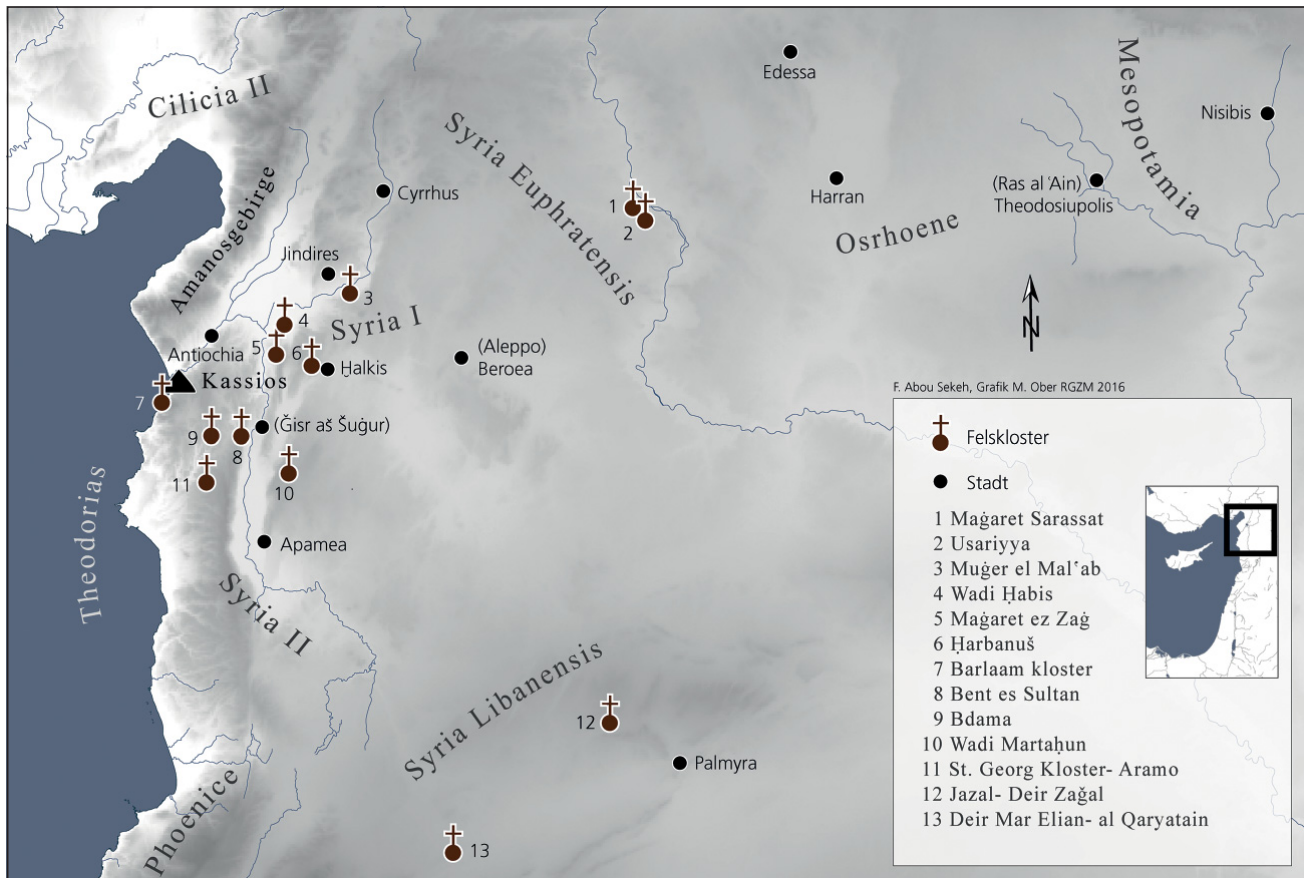


Abb. 1 Karte der Lage der syrischen Eremitagen. – (Karte M. Ober / F. Abou Sekeh, RGZM).

und sich auch gegen jeden menschlichen Kontakt zur Wehr gesetzt hatten, erlaubten für kurze Zeit oder am Ende ihres irdischen Lebens, dass andere Menschen sich ihnen näherten. So ließ es z. B. der Eremit Markianus, der sich zuvor jedem Besuch verweigert hatte, erst im hohen Alter zu, dass zu ihm kommen könne, wer zu ihm kommen wolle – allerdings ausschließlich in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten¹⁰.

Überwiegend erbat man von den Gottesmännern die übermenschliche Hilfe durch Interzession in Notfällen, z. B. bei einer Krankheit, oder im Verlauf eines persönlichen Gesprächs. Die meisten Besucher waren Laien. Dazu gehörten beispielsweise der Vater eines gestorbenen Kindes bei Jakobus von Cyrrhus¹¹ sowie der Vater eines Mädchens aus Beroea bei Markianus¹². Aber auch Kleriker gingen zu heiligen Männern, wenn sie in einer Notsituation waren. Bevor Theodoret von Cyrrhus in den Glaubenskampf gegen einen Häretiker zog, hatte er Jakobus von Cyrrhus besucht, um eine Voraussage über den Ausgang dieses Kampfes zu erlangen¹³.

Ein organisiertes Pilgern fand am Namenstag eines heiligen Eremiten statt. Am Festtag des Maron fand z. B. alljährlich ein Fest in der Kirche statt, in der seine Leiche beigesetzt

wurde¹⁴. Einmal im Jahr kamen auch zahlreiche Menschen zum Martyrium des Zebinas an seinem Namenstag¹⁵. Ähnlich viele Besucher strebten in die Dometios-Kirche in Parthen in der Nähe von Cyrrhus¹⁶.

Aus den literarischen Texten lässt sich erkennen, wie ein Pilger dagegen einem lebenden Eremiten begegnete und wie diese Begegnung ablief. Der Pilgerbesuch folgte einem Schema, das von dem Pilger und seinem Ziel abhing. Allgemein sind zwei Schemata zu erkennen:

1) Das Pilgern eines Mönchs bzw. eines Anachoreten, oder eines Klerikers zu einem lebenden Eremiten folgte meist einem bestimmten Ablauf:

Es gab einen Empfang der Ankömmlinge durch den Eremiten selbst, dann erfolgte ein Austausch der geistlichen Erfahrungen, gefolgt von einem gemeinsamen Gebet und im Anschluss daran fand eine gemeinsame Mahlzeit statt¹⁷.

2) Der Pilgerbesuch eines Laien wurde von einer Mittelperson zwischen dem Besucher und dem heiligen Mann begleitet. Der Ablauf gestaltete sich folgendermaßen: Der Pilger wurde durch den Schüler des Einsiedlers empfangen. Dieser erkundigte sich nach dem Wunsch des Besuchers und

10 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 53.
 11 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 137.
 12 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 53.
 13 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 137.

14 Theodoret, Mönchsgeschichte 16, 121.
 15 Theodoret, Mönchsgeschichte 24, 151.
 16 Sévère d'Antioche, Hom. 51, 379.
 17 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 56. – Donner, Pilgerfahrt 129.

kündigte ihn beim Eremiten an. Schließlich folgte die Erfüllung des erstrebten Wunsches durch den heiligen Mann¹⁸.

Dieser Ablauf wurde allerdings nicht immer streng berücksichtigt, insbesondere bei den unter freiem Himmel lebenden Eremiten. Hier benötigte man keine Vermittlungsperson, solange man direkt zum Einsiedler gehen konnte.

Beweggründe der Pilger

In erster Linie war die körperliche und geistliche Heilung der wichtigste Beweggrund der Laien, im Verlauf einer Pilgerreise einen lebenden Eremiten aufzusuchen. Die Behandlung der Leidenden durch die Eremiten bestand hauptsächlich aus dem Gebet. Zuweilen gaben die Eremiten ein »Arzneimittel« mit. Beispielweise weihte Barlaam von Kassios Wasser und gab es den Kranken¹⁹. Darüber hinaus waren manche Eremiten Spezialisten für eine bestimmte Krankheit. Dometios der Märtyrer behandelte besonders die Gelähmten und die Kranken, die Schmerzen in den Hüften hatten²⁰. Maron kümmerte sich um die psychisch Kranken²¹.

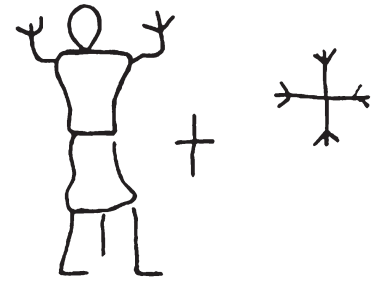
Mönche und Kleriker besuchten die Eremiten vorwiegend, um sich mit ihnen über asketische Praktiken auszutauschen und über innerkirchliche Streitfragen zu beraten. Bischöfe mehrerer Städte suchten z. B. Rat bei Markianus in der Wüste Halkis²². Diese Motivation ist auch im Hinblick auf andere Asketen des Orients zu beobachten²³. In Bezug auf den Besuch eines Mönchs oder eines Asketen bei einem Eremiten unterschieden sich die syrischen Eremiten von ihren Zeitgenossen in Ägypten dadurch, dass Letztere die Füße ihrer Besucher wuschen²⁴. Im Gegensatz dazu besitzen wir keine Hinweise darauf bei den syrischen Eremiten.

Auffallend ist bei den syrischen Einsiedlern die Reise eines Mönchs oder eines Nachwuchsasketen zu einem als Lehrer angesehenen, besonders kultivierten Eremiten. Der Antrieb dieser Reise war ausschließlich, intellektuelle und christliche Erkenntnisse zu erhalten²⁵. So reiste z. B. Thomasios ca. 20 Tage von Palästina, um den verehrten Johannes von Apamea zu treffen und seine Lehre und Theologie kennenzulernen²⁶.

Graffiti zur Erinnerung des Besuchs

Die Besucher hinterließen eine Erinnerung an den Wänden der besuchten Eremitage als Beweise für ihre Anwesenheit

Abb. 2 Graffiti von Muġer el-Mal'ab. – (Nach Castellana 1990).



an diesem Ort, aber auch, um eine kontinuierliche Fürsprache des Gottesmannes zu erhalten. Ein Graffiti von Muġer el-Mal'ab²⁷ (**Abb. 1**) veranschaulicht die Begegnung zwischen einem heiligen Mann und einem Gläubigen²⁸ (**Abb. 2**). Es zeigt einen Menschen, der vor zwei Kreuzen steht. Das rechte Kreuz ist größer als das linke und wurde mit gegabelten Enden dargestellt. Die Person vor den Kreuzen hat die Hände erhoben. Es handelt sich dabei vermutlich um den Gebetsgestus eines Gläubigen. Die Abbildung des »Betenden« ist mit der Darstellung des Oranten in der frühchristlichen Kunst zu vergleichen²⁹.

Ein Graffiti ähnlichen Inhalts begegnet uns in der Eremitage von Bašakuḥ in Nordsyrien³⁰ (**Abb. 3**). Dargestellt sind hier: ein an den Enden gegabeltes Kreuz unter einem Bogen, zwei auf jeder Seite des Bogens stehende Kreuze, eine sich niederbeugende Person auf der linken Seite der Abbildung.

Man würde gern wissen: Wie kann ein Kreuz als Darstellung eines Asketen an einem zurückgezogenen Ort verstanden und interpretiert werden? Welche literarischen oder theologischen Argumente für eine solche Interpretation stehen zu Verfügung?

Eine Antwort findet sich sowohl in den schriftlichen Quellen als auch in den archäologischen Überresten. Das Kreuz wurde in der spätantik-frühbyzantinischen Literatur als Schrecken der Bösen und auch als das schützende Siegel des himmlischen Königs sowie als Siegeszeichen über die Dämonen angesehen. Diese Auffassung findet sich überall in der frühchristlichen Literatur über Mönche, Einsiedler und Asketen, weil sie mit dem Kreuz die Dämonen bekämpften³¹.

Zugleich verkörperten die Eremiten das Kreuz selbst mit ihrem irdischen Körper. Als Julianus Sabas gestorben war, beschrieb Ephräm der Syrer ihn und sein asketisches Leben in einem Gedicht: Julianus habe seinen Körper fünfzig Jahre gekreuzigt, indem er die Gebete auf einer Schulter und auf der anderen das Fasten getragen habe. Infolgedessen habe

18 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 53.

19 Peeters, Barlaam 812.

20 Sévère d'Antioche, Hom 51, 371. – Grégoire de Tours, Martyrs 100. 164.

21 Theodoret, Mönchsgeschichte 16, 120.

22 Theodoret, Mönchsgeschichte 3, 54.

23 Apophthegmata 486 (Mac 33, 172, Rom 1, 263). – Mossakowska-Gaubert, L'anachorète 166-170.

24 Apophthegmata 878 (Serap 4, 287). – Mossakowska-Gaubert, L'anachorète 167.

25 Unter dem intellektuellen Pilgeraspekt standen bereits Reisen der griechischen und römischen Philosophen. Wie beispielsweise Solons Reise nach Ägypten.

Dazu gehörten auch Reisen der jüdischen Schüler zu Rabbinern. Der Apostel Paulus selbst reiste von Tarsus nach Jerusalem zum Rabbiner Gamaliel I, um die Tora zu lernen. Vgl. Herodot, Historien 1, 23. – Apg 22, 3. – Elsner/Rutherford, Seeing the Gods 25-26. – Hezer, Travel 366-367.

26 Strothmann, Johannes 129-137.

27 Muġer el-Mal'ab liegt im Gabel Seman Nordsyriens, ca. eineinviertel Stunden zu Fuß von Deir Seman vom Dorf Telanissos entfernt. Vgl. Castellana, Luoghi 165.

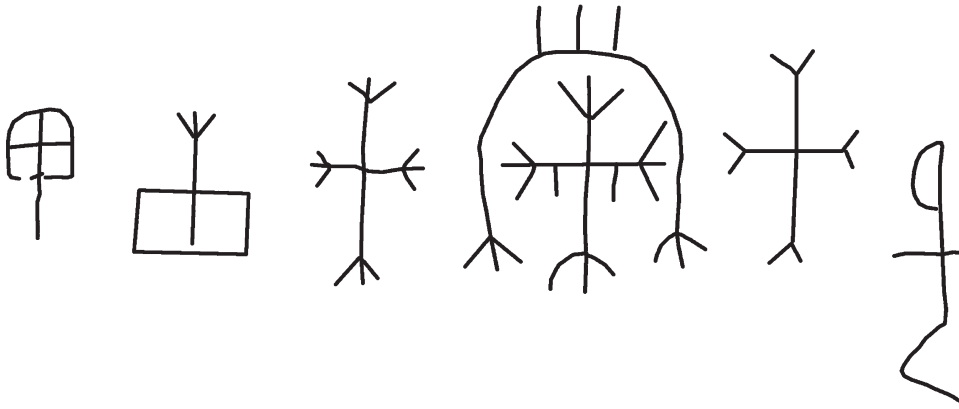
28 Castellana, Moghor el-Mal'ab 343.

29 Seib, Orans, Orante. – Demisch, Erhobene Hände 134-136.

30 Fernández, Símbolos 344 Abb. 15.

31 Dölger, Kreuzzeichen 6, 15-17.

Abb. 3 Graffiti von Bašakuḥ. – (Nach Fernández 2004).



eine Gloriole der Heiligkeit seine Stirn umgeben. Der Teufel fürchtete sich, als er dieses Kreuz gesehen habe³².

Weiterhin weist ein Graffito im Kloster von Refade in Nordsyrien ein Kreuz und eine syrische Inschrift auf. Das Kreuz ist mit gegabelten Enden im Innern eines Rahmens dargestellt. Die Inschrift lautet »mein Märtyrer/Heiliger«³³.

Es ist daher davon auszugehen, dass die Darstellung eines Eremiten als Kreuz eine theologische Basis hat. Infolgedessen sind die Graffiti so zu interpretieren, dass das große Kreuz unter einem Bogen in der Darstellung von Bašakuḥ einen Asketen symbolisiert, während die kleinen Kreuze die Schüler des Heiligen Mannes, die den Besucherverkehr organisierten und die Gäste bedienten, darstellen.

Daher symbolisiert auch das große Kreuz in der Darstellung von Muḡer el-Maʿab einen lebenden Eremiten, der von einem Gast besucht wird (man sieht ihn links des Kreuzgrafitos), während das kleine Kreuz als Sinnbild für den Schüler des Eremiten gilt. Die beiden Abbildungen unterscheiden sich jedoch voneinander in der Gebetshaltung der Gläubigen sowie in der Gestaltung des Eremiten. Im Graffito von Muḡer el-Maʿab handelt es sich um einen Orantengestus eines Gläubigen und einen Eremiten mit seinem Schüler, in der Szene von Bašakuḥ hingegen um einen knienden Gläubigen mit einem Eremiten in seiner Zelle und zwei Schülern³⁴.

Berühmte Eremiten

Die von den Pilgern verehrten Einsiedler hatten als Gemeinsamkeit, dass ihr Kult auch außerhalb ihrer Region bekannt war und dass ihr Namenstag in den Synaxarien aufgeführt wurde. Julianus Sabas wurde als Arzt-Heiliger bezeichnet. Dometios war zu seinen Lebzeiten ein verehrter Eremit, wurde später als Märtyrer geweiht und anschließend als Heiliger im syrischen Synaxarion aufgeführt³⁵. Darüber hinaus war sein Kult nicht nur in der Region, sondern im gesamten

Orient verbreitet. So wurde seine Ikone z. B. in Deir Abu Hinnis in Ägypten neben Kosmas und Damian dargestellt³⁶. Auch Barlaam von Kassios wurde in der Region verehrt und als Heiliger bezeichnet. Sein Kult war ebenfalls überregional verbreitet, daher wurde er als Heiliger im georgischen und arabischen Synaxarion aufgeführt³⁷. Im Folgenden werden einige syrische Eremiten vorgestellt, die damit erstmals im Mittelpunkt der Forschung stehen und als Pilgerziele bezeichnet sind.

Julianus Saba

Julianus Saba soll in einer Höhle in der unbewohnten Wüste in der Provinz Osrhoene zwischen 317-367 gelebt und 50 Jahre ein strenges asketisches Leben geführt haben³⁸. Zu ihm kamen von nahe und fern junge Leute, um von seiner Weisheit zu schöpfen und an seinem geistigen Kampf teilzunehmen. Infolgedessen soll ein erstes Kloster um seine Höhle, aber auch an anderen Orten Syriens entstanden sein³⁹.

Julianus zog von nah und fern viele Menschen an, die nicht nur seine asketischen Lehren hören, sondern auch von ihm Hilfe erbitten und Fürsprache erhalten wollten. Hinweise darauf finden sich bei Theodoret. Er berichtet z. B. von Schülern des Julianus Sabas, die wild wachsenden Kräuter sammelten, die sie anschließend in Töpfe füllten und mit Salz mischten. Diese getrockneten Kräuter dienten jedoch nicht nur den Mönchen des Julianus-Klosters, sondern auch den besonders pflegebedürftigen Personen⁴⁰. Entsprechend äußert sich Ephraem der Syrer, der deutlich diese Pflegebedürftigen in einem Julianus Sabas gewidmeten Gedicht erwähnt. Die Kranken wurden durch Julianus' Gebet geheilt und ihr Fieber wurde gelindert. Sein Kloster sei ein Anziehungsort für die verschiedensten Menschen: sowohl für Könige als auch für arme Leute, sowohl für Händler als auch für Kranke. Bei

32 Ephraem, Hymni 7-9.

33 Fernández, Símbolos 330.

34 Red., Gebetshaltung.

35 Vies des saints 111. – Fiey, saints syriaques 70.

36 Van Loon/Delattre, Deir Abou Hennis 94, 97-100 fig. 11.

37 Peeteres, Barlaam 813.

38 Theodoret, Mönchsgeschichte 2, 36. – Ephraem, Hymni 9, 4. – Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum 3, 59.

39 Theodoret, Mönchsgeschichte 2, 42-43.

40 Theodoret, Mönchsgeschichte 2, 37.

Abb. 4 Reliquiar von Julianus Sabas im Mar Elian Koster in el-Qaryatain. – (Nach Emmerzeel 2010).



ihm seien alle Gäste herzlich willkommen gewesen⁴¹. Seine Gnade hatte er allen, die sie brauchten, zuteilwerden lassen. Dank ihm habe ein gelähmter Mann wieder laufen können und ein in einen tiefen Brunnen gefallenes Kind sei gerettet worden⁴².

Nicht nur zu seinen Lebzeiten, sondern auch nach seinem weltlichen Leben faszinierte sein Wirkungsort, die Höhle, noch immer Pilger: so z. B. den syrischen Mönch Daniel († 439), der den Ort mit einem Begleiter in einem harten Winter aufgesucht hatte, ohne durch starke Schneefälle behindert worden zu sein. Er betete mit den Mönchen des Klosters und dankte Jesus. Anschließend blieb er einige Tage dort, und führte täglich Gespräche und vollzog Gebete mit den Mönchen in der Höhle des Julianus⁴³.

Der Kult des Julianus Sabas war nicht nur in Osrhoene bekannt, sondern war auch an mehreren Orten Syriens verbreitet. Theodoret erwähnt an verschiedenen Stellen, dass seine Reliquien mit anderen Märtyrern und Heiligen beigesetzt wurden⁴⁴. Einer der Aufbewahrungsorte seiner Reliquien soll das Mar Elian Kloster in el-Qaryatain Zentral-syriens gewesen sein⁴⁵ (Abb. 1, 13; 4). Er ist als Arzt-Heiliger im syrischen Synaxarion aufgeführt. Sein Namenstag wird jährlich am 15. Juli gefeiert und findet auch am syrischen Ärztefeiertag am fünfzehnten Freitag nach der Erscheinung des Herrn statt⁴⁶.

Jakobus von Cyrrhus

Jakobus soll im Jahr 444 ein Eremit in der Diözese Cyrrhus gewesen sein, dessen Vita der Bischof Theodoret noch zu seinen Lebzeiten schrieb⁴⁷. Nachdem sich Jakobus zuerst in einer Hütte eingeschlossen hatte, um sich vom Lärm der Welt zu befreien, stieg er später auf einen Berg, ca. 30 Stadien von der Stadt Cyrrhus entfernt (Abb. 1). Dort besaß er kein anderes Dach über sich als den freien Himmel. So war er von allen vorbeigehenden Menschen zu sehen. Durch seine strengen asketischen Übungen erhielt er die Gabe göttlicher Gnade und der Berg wurde berühmt und gesegnet. Von Nah und Fern kamen Menschen mit großen Hoffnungen zu ihm, um Erde vom Boden des Berges als Schutzmittel und Segensandenken (Eulogie) nach Hause mitzunehmen⁴⁸. Sogar Theodoret selbst habe sich zur Nachtruhe unter seinen Kopf den alten Mantel des großen Jakobus' gelegt, der für ihn eine festere Schutzwehr als ein stählerner Panzer gewesen sei⁴⁹. Die Menschen nahmen viele Tagesreisen auf sich, um seine Gnade und seinen Segen zu erhalten. So soll z. B. ein totes Kind von ihm wiederbelebt und Kranke geheilt worden sein; ein kinderloses Paar habe ein Kind bekommen⁵⁰.

Der Leichnam des verehrten Jakobus soll in einem von Bischof Theodoret gebauten Grab auf dem gleichen Berg seines Aufenthaltsorts beigesetzt worden sein⁵¹. Die Lage dieses

41 Ephraem, Hymni 5, 3-11.

42 Theodoret, Mönchsgeschichte 2, 46.

43 Nau, Hagiographie 3, 61.

44 Theodoret, Mönchsgeschichte 10, 101.

45 Loosley/Finneran, Dayr Mar Elian 44. – Ibrahim, Saint Ilian 121. – Immerzeel, Julian Saba 35-37.

46 Fiey, Saints syriaques 126.

47 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 130.

48 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 132. – Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum 248.

49 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 138.

50 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 137, 145.

51 Theodoret, Mönchsgeschichte 21, 144. – Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum 250.

Grabes ist noch nicht bekannt. Canivet nahm an, dass šaiḥ Cyrrhus, das moderne Nabi Huri, das Jakobusgrab gewesen sein könnte. Er stellte fest, dass die Distanz zwischen Cyrrhus und dem Mausoleum genau derjenigen entspricht, die Theodoret angab und dass die Architekturelemente außerdem in die römische und frühbyzantinische Zeit zurückgehen⁵².

In Bezug auf das Aussehen des Jakobus Grabs besitzen wir nur von Theodoret einige Hinweise.

»[...] Ich ließ den ihm zgedachten Steinsarg ablösen und auf den Berg verbringen. Und da ich beobachtete, daß der Stein durch den Frost Schaden leide, ließ ich ein kleines Gehäuse für den Sarg errichten«⁵³.

Bei dem heute erhaltenen Mausoleum des Nabi Huri handelt es sich um ein Gebäude mit zwei Geschossen. Im Erdgeschoss befindet sich ein tonnengewölbter Grabraum, von diesem führt eine Treppe ins Obergeschoss. Der Obergeschossraum wird durch sechs Arkaden gegliedert, die eine Kuppel tragen. Den oberen Abschluss des Monuments bildet ein sechseckiger pyramidenförmiger Dachaufbau⁵⁴. Tchalenko zeigt den Plan des Mausoleums und datierte das Gebäude in das 2.-3. Jahrhundert. F. R. Scheck und J. Odenthal ordneten ihm dem sogenannten Baldachintypus zu⁵⁵. Darüber hinaus besitzt der Bau keine Merkmale oder christliche Dekoration, wie sie sonst im 5. Jahrhundert in Nordsyrien verbreitet war. Angesichts dieser Angaben und aufgrund fehlender archäologischer Untersuchungen ist der Vorschlag Canivets in Bezug auf die Identifizierung des Mausoleums als das Jakobus-Grab nicht zu belegen.

Dometios der Märtyrer

Dometios begann sein Leben als Mönch im Kloster des hl. Sergios neben Theodosiopolis, dem modernen Ras al-‘Ain (Abb. 1). Später floh er aber unerkannt aus dem Kloster. Anschließend gelangte er in die Stadt Cyrrhus, wo er die Kirche der hll. Kosmas und Damian besuchte und einen Kranken heilte⁵⁶. Schließlich zog er sich auf einen Berg ins Dorf Parthen zurück. Dort blieb er drei Jahre und trotzte Wind und Wetter, indem er ein strenges asketisches Leben führte. Als er alt war, hat man ihm eine Höhle gemeißelt. Darin heilte er einen Mann mit verdorrten Händen, einen anderen, der von seinem Reittier gefallen war, und einen Gelähmten, den er mit Öl salbte⁵⁷. Da viele Menschen zu ihm in seine Höhle

kamen, um geheilt zu werden, befahl Kaiser Julian Apostata, dass er für sich allein leben und keine Besucher empfangen solle. Dometios ließ ihm daraufhin folgendes ausrichten:

»Die Leute aber, die in großer Zahl gläubig zu mir kommen, kann ich nicht abweisen«⁵⁸.

Daher ordnete der Kaiser an, dass die Höhle des Dometios mit großen Steinen zugemauert werden und der Einsiedler mit zwei Schülern darin bleiben solle. So wurde seine Höhle sein Grab. Zwei Jahr später wurden Reliquien des Dometios entdeckt und mit Psalmengesang in die Kirche des Landgutes von Parthen gebracht und fünf Tage lang wurde dieses Ereignis gefeiert⁵⁹. Seine Wunderkraft endete allerdings nach seinem Tod nicht. In der Hoffnung auf Heilung oder auf einen Segen kamen zahllose Menschen zur Kirche, in der seine Gebeine beigesetzt waren⁶⁰. Unter den Gläubigen waren nicht nur Christen, sondern auch Kranke anderer Religionen. Ein Jude, der an einer Hüfterkrankung litt, wollte beim Heiligen Dometios schlafen und von ihm die Heilung erbitten. Er betete und verbrachte die ganze Nacht vor der Pforte der Basilika. Der Märtyrer soll ihm noch in der gleichen Nacht erschienen sein und ihn geheilt haben, so dass er gesund und wohlbehalten nach Hause zurückgehen konnte⁶¹.

Die Einsiedlerkolonie von Harran

Etwa 40 km südlich von Edessa liegt der aus der Bibel bekannte Ort Harran⁶². In der Nähe befand sich das Dorf Phadana, ca. 9,75 km entfernt⁶³ (Abb. 1). Es wurde von E. Sachau mit zwei Ruinenhügeln, die den modernen Namen Tell Phadana tragen, etwa zwei Kamelstunden westlich von Harran, identifiziert⁶⁴. Die Pilgerin Egeria besuchte mit Protogenes, dem Bischof von Harran, im Jahr 386 die neben dem Jakobsbrunnen liegende Einsiedlerkolonie von Phadana. Über ihren Besuch schilderte sie Folgendes:

»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 ruhten, mich in ihren Einsiedeleien, wo immer ich eintrat, mit gastfreundlichem Sinn aufzunehmen und anzusprechen mit jenen Gesprächen, die würdig sind, aus ihrem Mund strömen. Doch auch Eulogien mir und allen, die mit mir waren, zu geben ruhten sie, wie es Gewohnheit der Mönche ist,

52 Honigmann nannte drei mögliche, heute noch gegenwärtige Stätten Zwei davon befinden sich am östlichen Rand des ‘Afrin Flusses und Cyrrhus: entweder šaiḥ Cyrrhus oder Keres Dağ. Der dritte von Honigmann genannte Ort ist Qirik Bayir Dağ südlich von Cyrrhus am anderen Ufer des ‘Afrin Flusses. Vgl. Honigmann, *Patristic* 92-100. – Canivet, *Contribution* 453-454.

53 Theodoret, *Mönchsgeschichte* 21, 144.

54 Cumont ging fälschlicherweise davon aus, dass das Obergeschoss einen achtseitigen pyramidenförmigen Dachaufbau mit acht Fenstern besaß. Vgl. Cumont, *Études* 213. Dies steht im Widerspruch sowohl zu eigenen Beobachtungen anlässlich eines Besuchs des Ortes im Jahr 2007 als auch zu den Beobachtungen Tchalenkos, vgl. Tchalenko, *Villages* 2, Pl. 86.

55 Tchalenko, *Villages* 2, Pl. 86. – Scheck/Odenhal, *Syrien* 277-278. – Fartacek, *Pilgerstätte* 134.

56 Peeters, *S. Dometii* 15, 310. Die Dometios-Vita nach der *Acta graeca* wurde von unserem Kollegen Dr. Stefan Albrecht im Pilgerprojekt übersetzt. Dafür bin ich ihm sehr dankbar.

57 Malalas, *Weltchronik* 13, 20. – Sévère d’Antioche, *Hom* 51, 373.

58 Malalas, *Weltchronik* 13, 20.

59 Malalas, *Weltchronik* 13, 20. – Peeters, *S. Dometii* 21, 314.

60 Sévère d’Antioche, *Hom*. 51, 373.

61 Grégoire de Tours, *Martyrs* C, 164.

62 Genesis 11, 31-32; 12, 5.

63 Schiwietz, *Morgenländisches Mönchtum* 46.

64 Sachau, *Reise* 222.

denen zu geben, die sie gastfreundlichen Herzens in ihren Einsiedeleien aufnehmen«⁶⁵.

Die archäologischen Überreste bedeutender Eremitagen

Einige Eremitagen besaßen Infrastrukturen und Räume, die offenbar nicht nur Mönchen dienten. Vergleicht man sie mit anderen asketischen Stätten Syriens, lässt sich in der Regel erkennen, welche Funktion sie hatten und wem sie dienten, obwohl die betreffenden literarischen Texte nicht zur Verfügung stehen. Diese Räume kommen in den kleinen und großen Pilgerorten vor.

Erstens war eine erreichbare Kirche eines der wichtigsten Elemente eines Pilgerortes, damit die Besucher ihre Rituale ausüben konnten, ohne die zurückgezogenen Eremiten in ihren Zellen zu stören. Das Oratorium der Eremitage von Ġazal (**Abb. 1**) mit zwei Eingängen ermöglichte die freie Bewegung der Besucher ins Oratorium sowie ins Baptisterium. Das Oratorium der Eremitage Bent es-Sultan (**Abb. 1**) befand sich hingegen weit entfernt von den Klausen der Einsiedler⁶⁶.

Zweitens waren Taufbecken in den bekannten Pilgerzentren und großen Städten sehr verbreitet; in den asketischen Felsenklöstern Syriens finden wir sie hingegen kaum. In drei Oratorien der untersuchten Felsenereimitagen standen allerdings diese liturgischen Einrichtungen zur Verfügung und sind anhand archäologischer Überreste belegt: im Kloster des hl. Georg in Aramo, in Maġaret ez-Zaġ und in Ġazal. Schriftquellen bestätigen, dass eine Taufe in den asketischen Pilgerzentren Syriens und Palästina möglich war⁶⁷. Weiterhin ist es keine Ausnahme, dass sich ein Taufbecken in einem Martyrium befand oder dass ein solches mit einem Martyrium verknüpft wurde. Es kam häufig in der frühchristlichen Zeit des 4.-7. Jahrhunderts in solchen asketischen Pilgerstätten vor⁶⁸. Überdies wird es in den christlichen Schriftquellen wie z. B. bei Johannes Chrysostomos erwähnt⁶⁹.

Drittens fand ein Inkubations-Ritual in solchen Eremitagen Syriens statt. Dafür liegen schriftliche Belege und archäologische Überreste wie z. B. in der Dometios-Kirche und Maġaret ez-Zaġ vor. Die Schriftquellen betonten jedoch, dass Nicht-Christen nicht in der Kirche übernachtet haben, sondern vor der Pforte der Kirche⁷⁰.

Viertens besaßen manche Eremitagen Räume oder Ställe, die zweifellos sowohl von Mönchen als auch von Besuchern benutzt wurden, z. B. in Ġazal. Im Folgenden werden drei syrische Eremitagen, die als Pilgerorte anzusehen sind, vorgestellt.

Maġaret ez-Zaġ

Der Ort wurde 1994 von den Franziskanern I. Peña, P. Castellana und E. Fernández entdeckt und untersucht. Er liegt auf dem Jebel Taġarim, der sich nördlich der Hügelkette des Jebel Dueili in Nordsyrien befindet⁷¹ (**Abb. 1**). Es handelt sich um ein Felsenkloster mit umgebenden Bauten. Das Felsenkloster besteht aus drei Eremitagen:

Die Haupteremitage umfasst ein Erdgeschoss und zwei Stockwerke, die miteinander verbunden sind. Das Erdgeschoss mit einer Länge von etwa 15,30 m und einer Breite von 4,80 m, schließt ein Oratorium, ein Martyrium und einen kleinen angrenzenden Raum ein (**Abb. 5**). Zwischen dem Oratorium und dem Martyrium standen hölzerne Trennwände, deren Spuren noch zu erkennen sind.

Das einschiffige Oratorium besaß in der Ostwand eine Apsis, die mit einem Bogen gestaltet ist. Der Zugang liegt gegenüber der Apsis.

Das Martyrium erhielt in seiner Ostwand zwei Apsiden. In einer Apsis befindet sich ein auf einer Stufe erhöhter Sarkophag mit einer Länge von 1,85 m, einer Breite von 0,52 m und einer Höhe von 0,70 m. Diese Apsis wird durch zwei hintereinanderliegende doppelte Bögen gebildet und enthält in einer ihrer Wände eine kleine eingehauene Lampennische. Die andere Apsis weist ein Becken mit einem Durchmesser von 0,75 m und einer Tiefe von 1,00 m auf. Vermutlich handelt es sich dabei um ein Taufbecken⁷².

Der angrenzende Raum befindet sich südöstlich des Martyriums. Es handelt sich um eine große Felskammer mit einer Länge von 4,28 m, einer Breite von 2 m und einer Höhe von 2,60 m. Durch ein kleines Fenster in ihrer Nordwestecke erhielt sie Licht. Ihre Nordwand besitzt eine Apsis, in der sich ein Becken befindet⁷³. Der Raum wurde von Peña u. a. als Inkubationsraum interpretiert, in dem die Besucher übernachtet haben könnten⁷⁴.

Von dieser Kammer führt eine aus acht Stufen bestehende ansteigende Passage mit einer Breite von 50-60 cm in den ersten Stock. Hier befindet sich eine Kammer, die Licht durch ein Fenster in der Außenwand erhielt.

Durch eine viereckige Öffnung in der Decke des Raums gelangte man in den zweiten Stock, in dem sich sechs kleine Klausen befinden, von denen jede durch ein kleines Fenster beleuchtet wird.

Die nördliche Felshöhle besteht aus einem 6,10 m × 4,10 m großen Raum, der durch zwei Fenster beleuchtet wurde⁷⁵.

Eine zweite Eremitage liegt ca. 150 m nördlich der Haupteremitage. Sie ist mit der nördlichen Felshöhle durch

65 Donner, Pilgerfahrt 129.

66 Peña, *Collonias* 428-429.

67 Moschus, *Le pré spirituel* 3. – Cyrille, *Vie Euthyme* 10.

68 Lassus, *Sanctuaires* 221.

69 Lassus, *Sanctuaires* 158-160. – Chrysostome, *Catéchèses baptismal* 8, 1. – Donceel-Voûte, *Pavements* 539.

70 Grégoire de Tours, *Martyrs* C, 164.

71 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 94.

72 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 94. – Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162.

73 Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162. – Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire* JD 94.

74 Peña u. a. geben keine Erklärung, warum sie den Raum als Inkubationsraum bezeichnen. vgl. Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162. – Maraval, *Lieux saints* 224-229.

75 Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162.

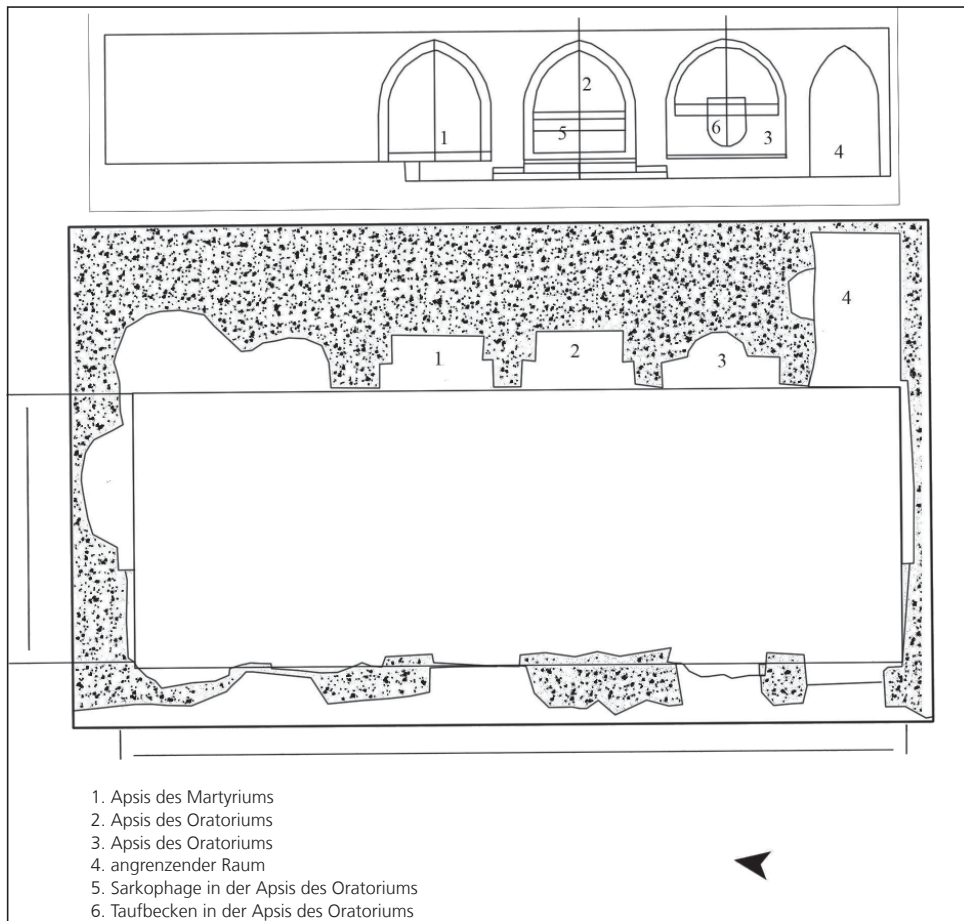


Abb. 5 Grundriss des Erdgeschosses der Eremitage von Mağaret ez-Zağ. – (Nach Peña/Castellana/Fernández 2003).

eine Treppe aus sechs in den Felsen gehauenen Stufen verbunden und weist ein Erdgeschoss und ein Obergeschoss auf. Das Erdgeschoss enthält eine Kammer mit einem Eingang, der 1,20 m × 0,60 m misst. Durch eine aus sieben Stufen bestehende Treppe kann man ins Obergeschoss steigen, wo sich eine kleine Kammer befindet, die als Rückzugsort zur Isolation und inneren Einkehr des dort lebenden Eremiten angesehen wird⁷⁶.

Daneben besitzt Mağaret ez-Zağ sechs Pressen für Öl oder Wein, außerdem haben sich ein Mahlstein und ein Brunnen mit einer Tiefe von 2,50 m erhalten, wodurch die Versorgung der hier lebenden Asketen und auch ihrer Besucher gesichert war⁷⁷.

Bent es-Sultan

Die Einsiedelei Bent es-Sultan (**Abb. 1**) liegt nördlich der Stadt Ġsir aš-Šuğur in Nordwest-Syrien⁷⁸. Sie wurde von I. Peña entdeckt und untersucht⁷⁹. Die Einsiedelei schließt im aktuellen Zustand drei Bezirke ein⁸⁰:

Der erste Bezirk weist ein Erdgeschoss und ein Obergeschoss auf. Im Erdgeschoss befindet sich ein Oratorium mit einem Vorraum. Das einschiffige Oratorium mit einer Länge von 8 m und einer Breite von 7 m besitzt eine viereckige Apsis in der östlichen Wand. In der Nordwand der Apsis befindet sich ein Reliquiar mit einem Abflussloch für Öl und einer Lampennische darüber. In der Südwand der Apsis befindet sich ein kleines Becken, das einen Durchmesser von 0,60 m besitzt und 0,50 m tief ist. Ein ähnliches Beispiel für ein solches befindet sich in Burğ el-Mu'alq und Kusya in Nord-Syrien⁸¹.

Zwischen der Apsis und dem Naos ist eine Schranke mit einer Höhe von 1,10 m gemeißelt. Überreste von Vorhangstangen sind noch erhalten. Diese waren in vielen syrischen Kirchen der spätantik-frühbyzantinischen Zeit verbreitet und wurden während des Gottesdienstes benutzt⁸².

Über dem Vorraum des Oratoriums liegt ein Felsenraum, der nur erreichbar war, indem man über versetzte Löcher, die in die Wände eingehauen waren, mit Händen und Füßen hinaufkletterte, weil es keine Treppe gab. Laut Peña war es hier offenbar nicht möglich gewesen, eine Leiter aufzustellen⁸³.

76 Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162.

77 Peña, *Lieux de Pèlerinage* 162.

78 Castellana, *Luoghi* 164. – Peña, *Colonias* 427.

79 Peña, *Colonias* 429. – Castellana, *Luoghi* 164.

80 Der einzige sehr schematische und wenig aussagekräftige Plan des Ortes findet sich in Castellana, *Luoghi* 164 Abb. 5a-b.

81 Peña, *Colonias* 429. – Castellana, *Luoghi* 164.

82 Peña, *Colonias* 428. – Sodini, *Archéologie* 231.

Der Raum besaß ein Fenster und ein kleines Felsbecken, das über einen Kanal mit einem weiteren Felsenbecken verbunden war, in dem das vom Berg abgeleitete Wasser gesammelt wurde⁸⁴. In der Felsdecke befinden sich vier kreuzförmige Löcher, die wahrscheinlich zum Aufhängen von Körben oder Lampen dienten⁸⁵. Diese Kammer entspricht der oben beschriebenen, ganz ähnlichen Kammer eines Einsiedlers in Mağaret ez-Zağ⁸⁶.

Der Hof vor dem Oratorium enthielt auf der Nordseite ein in den Felsen gehauenes Arkosolium mit einer Länge von 1,80m und einer Breite von 0,62m. Da Kreuze in das Arkosolium eingeritzt wurden, ging Peña davon aus, dass hier der verehrte Gründer dieser Eremitage bestattet gewesen sein könnte.

Der zweite Bezirk befindet sich östlich des Oratoriums und ist über eine in den Felsen gehauene Treppe mit 11 Stufen zu erreichen. Er umfasst sechs Felshöhlen auf verschiedenen Niveaus, die miteinander verbunden sind. Man kann nur mit Händen und Füßen, mit Hilfe von Löchern, die in die Felswand gehauen wurden, von einem Niveau zum anderen gelangen. Das treppenlose Verbindungssystem zwischen den Höhlen sowie zwischen dem Vorraum des Oratoriums und der darüber liegenden Kammer, ermöglichte wahrscheinlich als bewusste Maßnahme den Rückzug in die Einsamkeit und die Einkehr des Einsiedlers.

Die wichtigste Höhle liegt in einer Höhe von 10m über dem Boden. Sie weist eine Treppe und zwei Felsräume auf. Einer davon ist 12m x 6m groß und 3m hoch und besitzt ein zur Talseite gerichtetes Fenster. Der Asket, der sich in diesem Raum aufhielt, bekam Wasser über einen Kanal, der bis zu einem Wasserbecken neben der Wand führt⁸⁷.

Der dritte Bezirk befindet sich am gegenüberliegenden Flussufer, ca. 200m von den beiden anderen entfernt. Er besteht aus 15 Felshöhlen. Eine davon ist noch in gutem Zustand und enthält zwei Stockwerke, die durch eine Treppe verbunden sind. Sie ließ sich saisonal nutzen oder sie war ein Ort des dauerhaften Rückzugs. Der oder die Anachoreten der Eremitagen von Bent es-Sultan konnten auf diese Weise isoliert von den anderen Mönchen bzw. Anachoreten leben⁸⁸.

Ğazal

Der Ort befindet sich am Fuß des Ğabel el-Abiađ, ca. 45km nordwestlich von Palmyra entfernt und ca. 8km nördlich des

aus römischer Zeit stammenden Brunnens »Bir Ğazal«⁸⁹ (**Abb. 1**). Der Ort wurde 2007 entdeckt, und anhand einer photogrammetrischen Aufnahme dokumentiert. 2011 führte ich selbst dort mittels Grundrisszeichnungen und Fotografien eine Untersuchung durch⁹⁰. Die Anlage dehnt sich über eine Länge von 200m aus und besteht aus fünf Teilen: einem lokalen römischen Tempel, mehreren Höhlenräumen, einem freistehend errichteten Gebäude, einer Wasserquelle und einem Felsmassiv.

Das Felsmassiv ist für unsere Fragestellung am wichtigsten (**Abb. 6**). Es handelt sich um eine Steilwand mit einer Länge von 50m, in der sich 15 Felsräume befinden. Um sie zu untersuchen, wurde das Massiv in drei Abschnitte eingeteilt. Jeder von ihnen umfasst mehrere Felsräume, die entweder miteinander verbunden sind, oder eine ähnliche Funktion haben. Im Folgenden werden nur zwei Abschnitte, die besonders für unseren Zweck geeignet sind, vorgestellt:

Beim westlichen Abschnitt des Felsmassivs handelt es sich um drei herausgehauene Felsräume, die keine direkte Verknüpfung untereinander aufweisen, obwohl sie nebeneinander gereiht sind. Jeder Raum besitzt seinen eigenen Zugang von außen. Innerhalb dieser Kammern befinden sich Tröge, die in insgesamt 17 unterschiedlichen Formen vorkommen (**Abb. 7**). Ein eingeritztes Kreuz, dessen Form an verschiedenen Stätten der spätantik-frühbyzantinischen Zeit in Syrien verbreitet war, befindet sich an einer Wand des zweiten Raums⁹¹. Die Formen der Tröge erlauben es, diese Räume als Ställe anzusehen, wie man sie auch in anderen kleinen und großen Pilgerzentren Syriens, z. B. im Turm von Banasatur, in dem ein Anachoret lebte, und in Qal'at Sim'an findet⁹².

Der mittige Abschnitt weist zehn Felskammern mit unterschiedlichen Formen und Größen auf. Sie sind miteinander verbunden und auf drei Geschosse angeordnet. Zwei dieser Räume sind besonders wichtig:

Der eine ist ein dreigeteilter Raum im Osten des ersten Geschosses, bei dem es sich um ein Oratorium mit einem Vorraum und einem Baptisterium handelt (**Abb. 8**).

Das einschiffige überwölbte Oratorium ist durch einen Eingang in der Westwand erreichbar. Es besitzt einen nahezu viereckigen Grundriss, mit einer Länge von 5,12m und einer Breite von 4,10m. Seine Höhe beträgt 2,91m. Die Ostwand ist mit einer rechteckigen Apsis ausgestattet. Interessant ist die große Anzahl von in den Wänden des Oratoriums befindlichen Nischen. Der südliche Teil der Ostwand enthält eine kleine Wandnische. Sie ist in zwei übereinanderliegende

83 Leider gibt Peña keine Erklärung, wie er zu dieser Vermutung kam. Allerdings lassen sich ähnliche Löcher in den Felsen als Verbindungen zwischen den Stockwerken von Eremitagen beobachten. Diese Löcher sind jeweils versetzt, wie man sie auch beim Klettern findet.

84 Castellana, Luoghi 164.

85 Parallelen für das Aufhängen von Körben und Lampen an der Decke finden sich auch in Mağaret el-Ruhban im Hermon Gebirge. vgl. Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon 256.

86 Peña, Lieux de Pèlerinage 162.

87 Peña, Colonias 430.

88 Peña, Colonias 430.

89 Um den Brunnen entwickelte sich in der Neuzeit ein kleines von Beduinen bewohntes Dorf.

90 Die Kampagne, an der ich mit einem kleinen Team teilnahm, fand vom 9.-30.7.2011 im Rahmen der syrischen archäologischen Mission in Palmyra unter der Leitung von Dr. Prof. Michel el Maqđissi und Walid el Asaad statt. Für ihre Unterstützung danke ich ihnen sehr herzlich.

Ğazal konnte aber im Rahmen des Pilgerprojekts weiter erforscht werden und steht als eine der wichtigsten Eremitagen im Zentrum meines Teilprojekts »Kleine christliche Pilgerzentren in Syrien: die syrischen Eremitagen als Orte spiritueller Einkehr und Gastfreundschaft«.

91 Fernández, Símbolos 74.

92 Peña/Castellana/Fernández, Les reclus 199-202.



Abb. 6 Überblick über das Felsmassiv von Ġazal. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



Abb. 7 Tröge innerhalb der Kammer. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

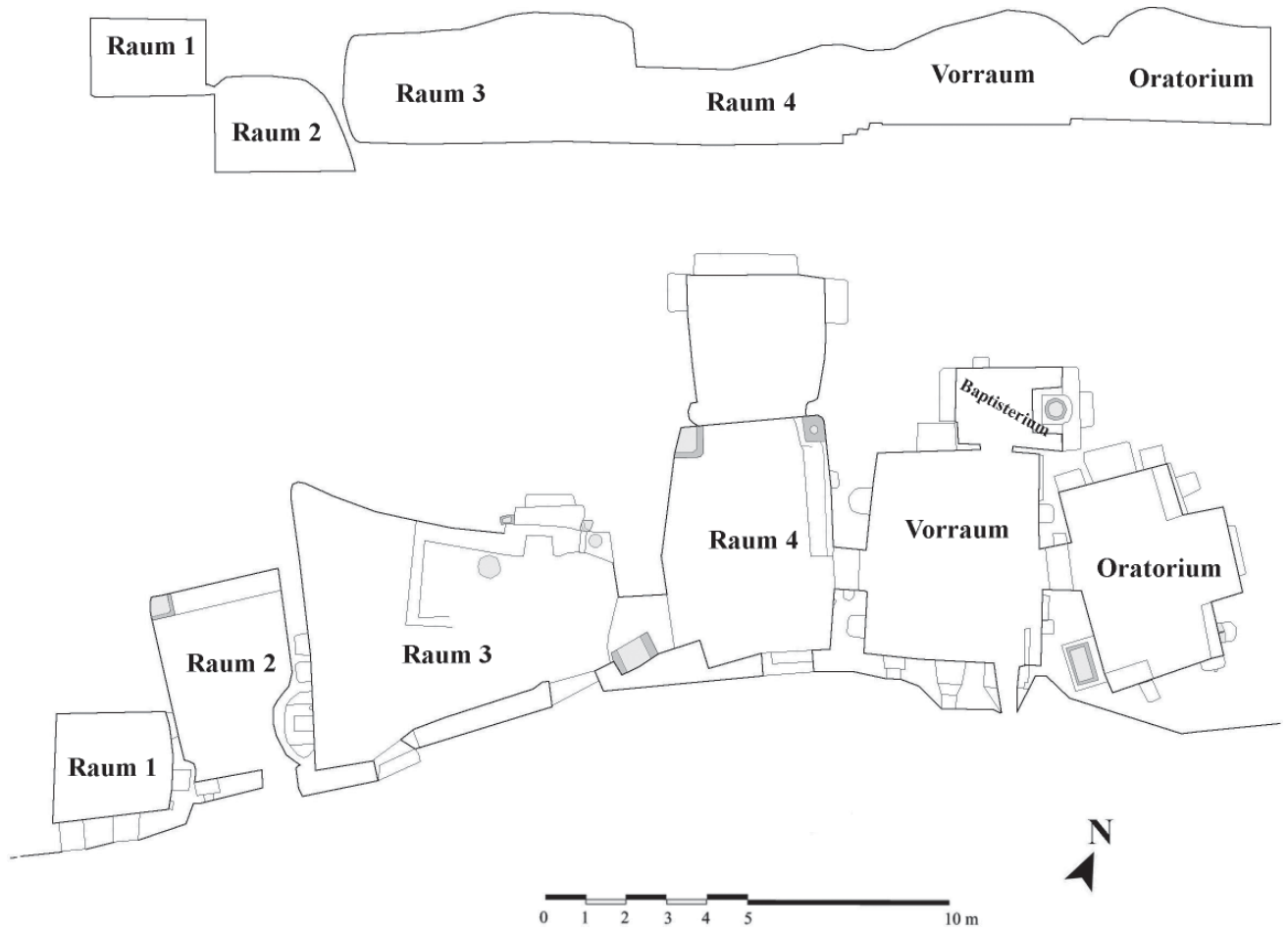


Abb. 8 Grundriss des ersten Stockwerks im Felsmassiv von Ġazal. – (Zeichnung F. Abou Sekeh 2011).



Abb. 9 Apsis und Wandnische in der Ostwand des Oratoriums von Ġazal. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



Abb. 10 Sarkophag in der Westwand des Oratoriums von Ġazal. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).



Abb. 11 Das monolithische Taufbecken im Baptisterium von Ġazal. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

Fächer unterteilt, von denen das obere gewölbt ist und tiefer in den Felsen hineinreicht (60 cm) als das untere (20 cm), das die Form des griechischen Buchstabens ω hat. Die beiden Fächer sind durch eine Öffnung miteinander verbunden (**Abb. 9**). Möglicherweise enthielt diese Wandnische geheiligtes Wasser oder eine andere geheiligte Flüssigkeit. Diese Form der Wandnische, von der anzunehmen ist, dass sie mit geheiligter Flüssigkeit gefüllt war, findet sich auch in anderen christlichen Gebetsräumen Syriens, z. B. in der Eremitage Bent es-Sultan und in der Kirche des Mu'alaq-Kloster Nordsyriens⁹³.

In der Westwand befindet sich südlich des Eingangs eine weitere auffällige Wandnische (**Abb. 10**). Es handelt sich um ein rechteckiges Becken mit einer Länge von 83 cm, einer Breite von 38 cm und einer Tiefe von 18 cm. Ein auf der Oberseite umlaufender Rand zeigt an, dass das Becken mit einem Deckel aus Holz oder Lehm verschlossen war. An den Seitenwänden dieser Wandnische, bzw. über dem Becken sind kleine Vorsprünge sichtbar, auf denen hölzerne Bretter

gelegen haben könnten, die als Regal dienten. Diese Wandnische dürfte als Sarkophag gedient haben. Möglicherweise waren oben auf den Regalen geweihte Gegenstände untergebracht⁹⁴.

Das Baptisterium ist durch eine Tür in der Nordwand des Vorraums erreichbar. Es handelt sich um einen rechteckigen Raum, der ein monolithisches, viereckiges Taufbecken mit einem Durchmesser von 75 cm und einer Tiefe von 1 m enthält (**Abb. 11**). In der Wand über dem Becken befindet sich eine viereckige Nische. Diese liturgische Ausstattung ist mit dem Taufbecken von Qarq Biza⁹⁵ in Nord-Syrien, aber auch mit dem Taufbecken des Oratoriums in der Eremitage Mağaret ez-Zağ zu vergleichen. Die Maße der beiden Becken von Ġazal und Mağaret ez-Zağ sind ähnlich: beide haben Durchmesser von 75 bzw. 78 cm und eine Tiefe von 1 m. Der Unterschied zwischen beiden besteht jedoch darin, wo sie angelegt wurde. In Mağaret ez-Zağ ist das Becken in einer Apsis des Martyriums untergebracht, während es sich in Ġazalin

93 Peña, Colonias 429.

94 Die Funktion und Interpretation der Wandnischen in den monastischen Felsenkirchen wird ausführlich in meiner momentan in Arbeit befindlichen Dissertation untersucht. – Vgl. auch Lassus, Sanctuaire 195-197.

95 Peña/Castellana/Fernández, Inventaire JA 182 Abb. 107.



Abb. 12 Ostwand der Klausur von Ġazal. – (Foto F. Abou Sekeh 2011).

einem eigenen Raum befindet. Die Anlage des Baptisteriums in Ġazal erinnert uns an die zahlreichen Baptisterien in Nordsyrien, insbesondere an solche, die zu asketischen Zentren gehören, wie z. B. dem Baptisterium der östlichen Kirche von Daḥis⁹⁶, oder zu den Pilgerzentren wie in Qal'at Sim'an in Nordsyrien⁹⁷.

Im dritten Geschoss des Felsmassivs, am höchsten Punkt der Anlage von Ġazal, befindet sich ein viereckiger Raum mit einer Länge von 2,83 m, einer Breite von 3,40 m und einer Höhe von 2,21 m. Von hier aus war die gesamte Anlage einzusehen. Er bekam Licht durch ein kleines Fenster, dessen Form ähnlich der Fenster im ersten Stock ist. Neben dem Fenster enthält die Südwand eine große Öffnung (**Abb. 12**). An den Wänden des Raums sind mehrere Felsbilder sichtbar. Die meisten von ihnen befinden sich an der Ostwand. Es handelt sich um zahlreiche nebeneinander eingeritzte Darstellungen mit unterschiedlicher Thematik, nämlich mehrere Tiere einzeln oder in einer Herde. Eines von ihnen trägt ein Kreuz. Der Stil der Felsbilder ähnelt denen in Quzuq im Euphrat-

Gebiet⁹⁸. Dort wurde ein Lamm einzeln oder in der Herde mit Hirten abgebildet. Da das Tier in Ġazal große Ohren besitzt, kann es sich nicht um ein Lamm handeln. Hingegen besteht eine Ähnlichkeit zu den als Antilopen interpretierten Tierdarstellungen bei ähnlichen nabatäischen Felsbildern in der Wüste Negev⁹⁹. Die Bedeutung dieser Szene, eine ein Kreuz tragende Antilope, ist noch fraglich, denn das einzige mit einem Kreuz dargestellte Tier in der christlichen syrischen Kunst ist das Lamm. Es mag sein, dass das Lamm durch eine Antilope, bzw. Gazelle ersetzt wurde, weil sie ein zahmes und sehr beliebtes Tier bei den Wüstenvölkern war, und weil auch das Lamm in der Wüste nicht leben konnte. Darüber hinaus kommt eine Gazelle in den populären Legenden des Gebietes der Phoenice Libanensis und auch in der syrischen mönchischen Literatur häufig vor¹⁰⁰.

Die Anlage dieses isolierten Raumes im obersten Stock des Felsmassivs würde sich gut eignen als Rückzugsort eines Einsiedlers. Die Existenz eines kleinen Fensters in der Klausur eines Anachoreten wird außerdem sowohl durch die archäologischen Befunde in den Eremitagen als auch in den

96 Peña/Castellana/Fernández, *Les reclus* 180-181.

97 Tchalenko, *Villages* 1, 229. – Tchalenko, *Villages* 2, Pl. 75.

98 Egea Vivanco, *Eufратense* 499.

99 Anati, *Gravures rupestres* 722-729.

100 Ein Beispiel dafür ist die Entstehungslegende des Klosters von Seidnaya durch die Erscheinung einer Gazelle an Kaiser Justinian. J. Moschus erzählt darüber hinaus, wie Mönche das Grab eines Einsiedlers durch eine Gazelle, die das Grab bewacht hatte, entdeckten. Vgl. Peña, *Lieux de Pèlerinage* 107. – Moschus, *Le pré spirituel* 84.

überlieferten Schriftquellen bestätigt. In vielen Viten der Eremiten spielte es eine wichtige Rolle. Durch das Fenster bekam der Asket Licht aber er konnte hier am Fenster auch Besucher empfangen¹⁰¹. Der Charakter dieses Raums erinnert uns an andere Stätten Syriens, die ähnliche Funktion hatten. Dazu gehören beispielweise die asketischen Orte wie die Eremitage von 'Ain ez-Zarqa, von Mağaret el-Ḥamra und von Mağaret 'Id in Syrien oder die Eremitage des Johannes des Hesychast in Palästina¹⁰².

Dank einer syrischen Handschrift, die mit der Signatur Add. 14,561 im British Museum aufbewahrt wird¹⁰³, könnten wir den heutigen Ort Ġazal mit dem in diesem Manuskript genannten damaligen Deir Zağal bzw. Kloster von Zağal identifizieren, das auf das 6. Jahrhundert zurückgeht¹⁰⁴. Deir Zağal besaß eine wichtige Infrastruktur, die nicht nur seinen Mönchen gedient haben dürfte, sondern auch anderen Menschen. Erstens stand ein erreichbares Oratorium im Kloster zu Verfügung. Wenn das Oratorium nur den Mönchen des Klosters gedient hätte, gäbe es wahrscheinlich keine Zugänge von außen, wie das bei vielen anderen Eremitagen und Klöstern Syriens der Fall ist, nämlich Mağaret el-Ruhban im Hermon Gebirge, und Rif el-'Alieh Eremitage in der Region von Apamea¹⁰⁵. Die Eingänge einer Klosterkirche gelten als ein wichtigstes Merkmal, das Auskunft gibt, über das Verhältnis zwischen dem Inneren und der Außenwelt eines Klosters, zwischen seinen Mönchen und den weltlichen Menschen von außen. Manche antiochenischen Klosterkirchen besaßen eine oder mehrfache Zugänge von außen. Dazu gehören beispielsweise das Südost-Kloster von Deir Sim'an und das Kloster von Turmanin¹⁰⁶. Dank ihrer Zugänge sind diese auch für Laien zugänglich. Im Gegensatz dazu waren die Oratorien der Klöster von Apamea von der profanen Außenwelt ganz abgeschlossen und wiesen keine Pforte nach draußen auf. Beispiele dafür sind Deir Šubat von el-Bara, die Kirche des Klosters von Qašr al-Banāt von Dana-Süd¹⁰⁷.

Zweitens diente das Baptisterium natürlich nicht den Mönchen des Klosters. Da um das Kloster keine Besiedelung, also auch keine Gemeinde, existierte und da es in der großen Kirche der Stadt Palmyra ein bedeutendes Baptisterium gab, das der Gemeinde dieser Kirche gedient hat¹⁰⁸, muss die Taufe im Baptisterium des Klosters Zağal für diejenigen Menschen gedient haben, die explizit dieses Kloster als Ziel in der Wüste angesteuert haben.

Drittens ist die Anwesenheit von Besuchern im Deir Zağal durch die Graffiti an seinen Wänden belegt. Wegen des Unterschiedes bei den Formen der Kreuze, speziell zwischen dem Kreuz an der Ostwand des zweiten Stalles und den

Kreuzen am Fenster des Oratoriums, aber auch den Kreuzen an der Wand des Vorraums des Oratoriums, ist anzunehmen, dass wahrscheinlich ein Pilger an der Wand des Stalles das Kreuz eingraviert hat.

Was die Graffiti an den Wänden der Klausen betrifft, so scheinen sie offensichtlich ohne gezielte Anordnung entstanden zu sein. Wären sie vom Einsiedler dieser Klausen oder von den Mönchen dieses Klosters angefertigt worden, hätte man wahrscheinlich doch davon auszugehen, dass sie einer klaren Anordnung unterliegen. Da dies nicht der Fall ist, steht zu vermuten, dass sie von mehreren Personen, die unabhängig voneinander von außerhalb des Klosters kamen, realisiert wurden. Weiterhin liefert das Thema dieser Graffiti einen wichtigen Hinweis auf die Personen, die sie gemacht haben, denn ähnliche Darstellungen waren als Graffiti in der Wüste Negev von den dort lebenden Beduinen angebracht worden. Die Erwähnung des Phylarchen Abūkarib in der genannten Handschrift ist darüber hinaus auch ein Hinweis sowohl auf die Herrschaft in diese Region der Wüste, als auch auf die christlichen Araber in der Region – die Ġassaniden. Irfan Shahīd stellte fest, dass die Ġassaniden sich an besonderen Tagen als Pilger versammelten und feierten, und dass sie lokale und große Pilgerorte in der syrischen Wüste besuchten¹⁰⁹. Da wir den Namen des Einsiedlers oder des Heiligen des Klosters Zağal nicht kennen, können wir den genauen Festtag der Pilger nicht nachweisen. Aber zumindest lässt sich annehmen, dass die christlichen Araber an einem bestimmten Tag ins Kloster Zağal gingen, um dort zusammen zu feiern und ihren Glauben und die entsprechenden Riten auszuüben.

Aus diesen drei oben vorgestellten Überlegungen lässt sich schließen, dass das Kloster Deir Zağal ein lokaler Pilgerort der christlichen Araber in der Wüste gewesen sein könnte. Die Identifizierung von Ġazal mit dem damaligen Deir Zağal ist eines der wichtigsten Ergebnisse meiner Untersuchung. Die Entdeckung des Klosters ergänzt nämlich die allgemeinen Überblicksdarstellungen über die miaphysitischen Klöster in der syrischen Wüste, bzw. am östlichen Limes und auf der anderen Seite erweitert sich damit zugleich unsere Kenntnis über die lokalen Pilgerorte der christlichen Araber Syriens in spätantik-frühbyzantinischer Zeit.

Abschließend lässt sich als Ergebnis der Untersuchung festhalten, dass auch die syrischen Eremiten als lebende Heilige sowie ihre Eremitagen das Ziel von Pilgern waren, auch wenn sie bisher als Pilgerziele noch nicht im Mittelpunkt der Forschung standen. Die archäologischen Befunde und die

101 Moschus, *Le pré spirituel* 137. 161.

102 Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JW 37*. – Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JD 35*. – Peña/Castellana/Fernández, *Inventaire JA 217*. – Patrich, *Saint John 330-334*.

103 Wright, *Catalogue Nr. 585, 469*.

104 Über die Entdeckung und Identifizierung des Deir Zağal siehe demnächst Abou Sekeh, *Deir Zağal-Ġazal*.

105 Peña, *Colonias 430*. – Abou Sekeh, *Eremitage de l'Hermon 256*.

106 Tchalenko, *Villages 1*, 162. – Tchalenko, *Villages 2 Taf. 53, 1-4*. – Lassus, *Sanctuaires 272*.

107 Tchalenko, *Villages 1*, 178-179. – Tchalenko, *Villages 2 Taf. 53, 7*. – Sodin, *Les églises 371*.

108 Gawlikowski, *Excavations 1998, 195-196*.

109 Malalas, *Weltchronik 18, 16, S. 450-451*. – Shahid, *Byzantium 2, 68-72*.

literarischen Quellen deuten darauf hin, dass ihre Anzahl sehr hoch war und dass sie großes Ansehen genossen. Die syrischen Eremiten und ihre Eremitagen als Pilgerziele zeigen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu anderen Asketen des Orients. Der intellektuelle Beweggrund der Pil-

ger trat zum ersten Mal bei den syrischen Eremiten deutlich hervor, was bei anderen Einsiedlern nicht beobachtet wurde. Was die Eremitage betrifft, so stellt vor allem das Taufbecken das wichtigste Architekturelement dar, anhand dessen sich eine syrische Eremitage auch als Pilgerort nachweisen lässt.

Bibliographie

Quellen

- Apophthegmata: Weisung der Väter, Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Hrsg. von B. Miller. Sophia, Quellen östlicher Theologie 6 (Trier 2012).
- Chrysostome, Catéchèses baptismal: Jean Chrysostome: Huit Catéchèses baptismal, inédites. SC 50 (Paris 1970).
- Cyrille, Vie Euthyme: Cyrille de Scythopolice. Vie de St. Euthyme. In: A. J. Festugière (Hrsg.): Les moines d'Orient 3 (Paris 1962).
- Donner, Pilgerfahrt: Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert). Hrsg. von H. Donner (Stuttgart 2002).
- Ephraem, Hymni: Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones 3. Hrsg. von T. J. Lamy (Mechliniae 1889).
- Grégoire de Tours, Martyrs: Grégoire de Tours, Le livre des martyrs. Œuvres complètes 4. Hrsg. und übers. von H. L. Bordier. Les Sources de l'histoire de France (Clermont-Ferrand 2003).

- Herodot, Historien: Herodot, Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Horneffer, neu hrsg. und erl. von H. W. Haussig. Mit einer Einleitung von W. F. Otto (Stuttgart 1971).
- Malalas, Weltchronik: Johannes Malalas, Weltchronik. Übers. von J. Thurn / M. Meier. Bibliothek der griechischen Literatur 69 (Stuttgart 2009).
- Nau, Hagiographie: F. Nau, Hagiographie syriaque. ROC 15, 1910, 53-197.
- Peeters, Barlaam: P. Peeters, S. Barlaam du Mont Casius. Mélanges de la faculté orientale 3, Fasc. 2, 1909, 808-812.
- Peeters, S. Dometii: P. Peeters, Acta graeca S. Dometii martyri. AnBoll 19, 1900, 285-320.
- Sévère d'Antioche, Hom 51: Sévère d'Antioche, Homlie 51, sur le martyr saint Domèce. PO 35 (Tubnout 1969) 88-99.
- Theodoret, Mönchsgeschichte: Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte. Hrsg. von K. Gutberlet (München 1926).

Literatur

- Abou Sekeh, Ermitages de l'Hermon: F. Abou Sekeh, Rapport sommaire sur les ermitages dans la région de l'Hermon »Hiné-Derbol«. Chronique archéologique en Syrie 5 (Syrie 2011) 249-261.
- Deir Zağal-Ğazal: F. Abou Sekeh, Deir Zağal-Ğazal, Ein eremitisches Felskloster in der nordwestlichen palmyrenischen Wüste. In: »Life in Palmyra, Life for Palmyra«. Conference Dedicated to the Memory of Khaled al As'ad (1934-2015) Warschau, April 2016 (in Vorbereitung).
- Anati, Gravures rupestres: E. Anati, Les gravures rupestres du Neguev Central. Bulletin de la Société Préhistorique française 52, 1955, 722-729.
- Canivet, Contributions: 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 altchristlichen Literatur, 116 (Berlin 1975).
- Monachisme syrien: J. Canivet, Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr. Théologie Historique 42 (Paris 1976).
- Castellana, Luoghi: P. Castellana, Luoghi di soggiorno die santi. In: Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991, 1. JbAC 201, 1 (Münster 1995) 152-165.
- Moghor el-Mal'ab: P. Castellana, Moghor el-Mal'ab Alto iuogo pagano e monastero rupestre siriano. Studia Orientalia Christiana, Collectanea 23 (Cairo 1990) 337-345.
- Cumont, Études: F. Cumont, Études syriennes (Paris 1917).

- Demisch, Erhobene Hände: H. Demisch, Erhobene Hände, Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst (Stuttgart 1984).
- Dölger, Kreuzzeichen: F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens 6. JbAC 6 (Münster, Westfalen 1963) 7-34
- Donceel-Voûte, 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).
- Egea Vivanco, Eufратense: A. Egea Vivanco, Eufратense et Osrhoene poblamiento romano en el Alto Éufrates Sirio. Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la antigüedad tardía 22 (Murcia 2005).
- Elsner/Rutherford, Seeing the Gods: J. Elsner / I. Rutherford, Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods, Introduction (Oxford 2005).
- Escolan, Monachisme: Ph. Escolan, Monachisme et église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un Monachisme charismatique. Théologie Historique 109 (Paris 1999).
- Fartacek, Pilgerstätte: G. Fartacek, Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 700, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 5 (Wien 2003).

- Fernández, Símbolos: R. Fernández, Símbolos Cristianos en la Antigua Siria. Patrimoine Syriaque 4 (Kaslik 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), Studies in late antiquity and early islam 6 (New Jersey 2004).
- Gawlikowski, Excavations 1998: M. Gawlikowski, Palmyra Excavations, 1998. Polish Archaeology in the Mediterranean 10, 1999, 189-196.
- Gorce, Gastfreundlichkeit: D. Gorce, Die Gastfreundlichkeit der altchristlichen Eisdler und Mönche. JbAC 15 (Mainz 1972).
- Hezer, Travel: C. Hezer, Jewish Travel in antiquity. Text and Studies in Ancient Judaism (Tübingen 2011).
- Honigmann, Patristic: E. Honigmann, Patristic studies. Biblioteca Apostolica Vaticana 173 (Vatican 1953).
- Ibrahim, Saint Ilian: W. Ibrahim, the Exavations at Saint Ilian Al-Sheikh's Monastery 2000-2007. Mağalet el'adyat (Aleppo 2009) 120-135.
- Immerzeel, Julian Saba: M. Immerzeel, A Representation of St Julian Saba in Deir Mar Musa. Eastern Christian Art in its Antique and Islamic Contexts 7, 2010, 35-37.
- Lassus, 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. Bibliothèque Archéologique et Historique 42 (Paris 1947).
- Loosley/Finneran, Dayr Mar Elian: E. Loosley / N. Finneran, Monastic Archaeology in Syria, Exavations Dayr Mar Elian al-Sharqi, Qaryatayn: a Preliminary Report on the 2001, 2002 and 2003 Field Seasons. Levant 37, 2005, 43-56.
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient, Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 2011).
- Moschus, Le pré spirituel: J. Moschus, Le pré spirituel. Einl. und übers. von M.-J. Rouët de Journal. SC 12 (Paris 2006).
- Mossakowska-Gaubert, L'anachorète: M. Mossakowska-Gaubert, L'anachorète et ses visiteurs. The Journal of Juristic Papyrology 42, 2012, 165-194.
- Palladius, Histoire Lousiaque: Palladius d'Hélénopolis, Histoire Lousiaque, vies d'ascetes et de pères du désert. Hrsg. und Übers. von A. Lucot. Textes et documents pour l'étude historique du christianisme (Paris 1912)
- Patrích, Saint John: J. Patrích, The Hermitage of Saint John the Hesychast in the Great Laura of sabas. Liber Annuus 43, 1993, 315-337.
- Peña, Colonias: I. Peña, Colonias de Eremitas en el curso meio del Orontes. In: Historiam pictura refert, Miscellanea in onore padre Alejandro Recio Veganzones O. F. M. Studi di antichità cristiana 51 (Roma 1994) 425-437.
- Lieux de Pèlerinage: I. Peña: Lieux de Pèlerinage en Syrie. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 38 (Milano 2000).
- 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. Studium Biblicum Franciscanum, 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. Studium Biblicum Franciscanum, 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. Studium Biblicum Franciscanum, 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. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 36 (Milano 1989).
- Les cénobites: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les cénobites syriens. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 28 (Milano 1983).
- Les reclus: I. Peña / P. Castellana / R. Fernández, Les reclus syrien, recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor 23 (Milano 1980).
- Red., Gebetshaltung: LCI 2 (1990) 85-86 s. v. Gebetshaltung (Red.).
- Sachau, Reise: E. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien (Leipzig 1883).
- Scheck/Odenhal, Syrien: F. R. Scheck / J. Odenhal, Syrien, Hochkulturen zwischen Mittelmeer und Arabischer Wüste (Köln 1998).
- Schiwietz, Morgenländisches Mönchtum: S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien 3 (Wien 1938).
- Seib, Orans, Orante: LCI 3 (1990) 352-354 s. v. Orans, Orante (G. Seib).
- Shahíd, Byzantium: I. Shahíd, Byzantium and the arabs in the sixth century 2, 2: Economic, Social, and Cultural History (Washington 2009).
- Sodini, Archéologie: J. P. Sodini, Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie. In: F. Cassingena-Trévedy / I. Jurasz (Hrsg), Les liturgies syriaques. Études syriaques 3 (Paris 2006) 229-266.
- Les églises: J. P. Sodini, Les églises de Syrie du Nord. In: J. M. Dentzer / W. Orthmann (Hrsg), Archéologie et histoire de la Syrie 2: La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam (Saarbrücken 1989) 347-372.
- Strothmann, Johannes: W. Strothmann, Johannes von Apamea. Patristische Texte und Studien 11 (Berlin, New York 1972).
- Tchalenko, Villages 1-3: G. Tchalenko, Villages antique de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine. Bibliothèque Archéologique et Historique 50 (Paris 1953-1958).
- 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. Eastern Christian Art in its Antique and Islamic Contexts 1 (Leiden 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).
- Vööbus, History: A. Vööbus, History of Asceticism in the Syrian orient. A Contribution the History of Culture in the Near East 2. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. CSCO 184 (Louvain 1956).
- Wright, Catalogue: W. Wright (Hrsg.), Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the year 1838 (Berlin 1871).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Syrische Eremiten und ihre Eremitagen als Pilgerziele

Zu den wenig bekannten Pilgerstätten gehören einige syrische Fels-Einsiedeleien der spätantik-frühbyzantinischen Zeit, die von Gläubigen aufgesucht wurden, um die Fürsprache eines lebenden Eremiten zu erbitten. Sein abgelegener Aufenthaltort faszinierte auch dann noch seine Anhänger, als er dem irdischen Leben bereits entsagt hatte.

Erstmals werden im vorliegenden Beitrag archäologische, bislang noch unpublizierte Befunde mit den überlieferten Textquellen in einen Zusammenhang gebracht, wodurch die Pilgerreise zu einem verehrten Eremiten von verschiedenen Seiten beleuchtet wird.

Die Untersuchung dieser Art des Pilgerns wie auch die archäologische Untersuchung der Felseremitagen bzw. Felsklöster erweitert nicht nur unsere Kenntnisse über Pilgerreisen, sondern auch die Kenntnis über derartige kleine christliche Pilgerorte in Syrien. Es zeigt sich, dass früher die lokalen- und regionalen Pilgerstätten Syriens neben den großen Pilgerzentren eine wichtige Rolle in der Frömmigkeit und auch im spirituellen Leben der Christen Syriens spielten.

Syrian Hermits and their Hermitages as Pilgrimage Destinations

Among the less well-known pilgrimage sites are some Syrian rock hermitages of the Late Antique-Early Christian period, which were visited by believers wishing to solicit the intercession of a living hermit. His remote place of abode continued to fascinate his followers, even after he had passed away.

In this paper, archaeological findings – unpublished until now – are linked for the first time with the traditional textual sources, illuminating various aspects of the pilgrim's journey to a revered hermit.

The investigation of this type of pilgrimage as well as the archaeological examination of the rock hermitages or rock monasteries not only extends our cognisance of pilgrimages but also our knowledge of such minor Christian places of pilgrimage in Syria. It turns out that, in former times, the local and regional pilgrimage sites of Syria, in addition to the large pilgrim centres, played an important role in the piety and also the spiritual life of Syria's Christians.

Les ermites syriens et leurs ermitages comme lieux de pèlerinage

Parmi les lieux de pèlerinage peu connus, on compte quelques ermitages rupestres de l'Antiquité tardive et des premiers siècles chrétiens, visités par les croyants venant demander l'intercession de l'ermitte qui y vivait. L'isolement du lieu fascinait encore ses adeptes après qu'il eût quitté le monde terrestre.

A travers cet article sont mis en relation pour la première fois des contextes archéologiques encore jamais publiés et des écrits transmis jusqu'à nos jours, permettant ainsi d'aborder sous différents angles le pèlerinage chez un ermite vénéré.

L'étude de ce type de pèlerinage, ainsi que celle des ermitages et monastères rupestres, élargit nos connaissances non seulement des pèlerinages, mais aussi de ces modestes lieux de pèlerinage chrétiens en Syrie. Il en ressort qu'en Syrie les lieux de pèlerinage locaux et régionaux jouaient un rôle important dans la piété et la vie spirituelle des chrétiens parallèlement aux grands centres de pèlerinage.

Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l'hagiographie byzantine jusqu'au XI^e siècle

Si l'on accepte la définition du pèlerinage de Maribel Dietz¹, « un voyage religieux, focalisé sur un but, en vue d'obtenir effectivement quelque chose » – guérison, exorcisme, simple bénédiction, etc. –, et bien que nos éminents collègues Josef Rist et Ina Eichner nous aient brillamment dispensé des premiers stylites, une vue d'ensemble nécessiterait de relire la totalité de la production hagiographique byzantine jusqu'au XI^e siècle. Cela demanderait soit le travail d'une équipe, soit qu'une thèse lui soit consacrée. Nous limiterons notre propos à un nombre plus restreint d'exemples, pris à différentes époques.

Lors du colloque organisé à Washington en 2000 par Dumbarton Oaks, « Pilgrimage in the Byzantine Empire, 7th-15th centuries », Richard Greenfield a présenté une communication intitulée « Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesios »². Comme il était alors en train de publier sa magnifique traduction commentée de la Vie de Lazare³, il s'est surtout appuyé sur celle-ci et les comparaisons qu'il établit ne sont qu'une esquisse sur laquelle nous voudrions revenir, sans négliger pour autant la Vie de Lazare, rédigée peu après la mort du saint en 1054 par le cellérier du monastère, Grégoire. En effet, ce dernier, tout comme Luc le Stylite⁴, mort en 979, dont la vie fut écrite avant 986⁵ par un de ses disciples, permet de relier notre communication avec celles concernant les premiers stylites. Une étude plus exhaustive du sujet aurait voulu que nous complétions le tableau qui va suivre en reprenant les Vies de ceux-ci, mais aurait conduit notre texte à une longueur excessive.

Pour traiter notre sujet, nous allons utiliser exclusivement des Vies de saints. Or celles-ci exposent d'abord le point de vue de l'hagiographe, qui cherche à démontrer la sainteté de son héros; le point de vue du saint lui-même ne peut que très rarement être distingué de celui de l'auteur de sa Vie, auteur qui n'est pas toujours connu⁶. Quant à celui des pèlerins, il ne nous est évidemment connu que par l'hagiographe. Pourtant, la première question à se poser est bien la

s suivante: à une époque où il existe de nombreux lieux saints où se rendre en pèlerinage⁷, de nombreuses reliques qui sont susceptibles d'apporter un soulagement aux maux des fidèles, quels bénéfices peut-on attendre de la visite à un saint vivant? Certains sont les mêmes, notamment les guérisons, d'autres tiennent précisément à ce que le saint est vivant et peut s'exprimer. Pour autant nous ne reviendrons pas sur la place du saint homme dans la société, sujet abondamment traité par Peter Brown et son école, ainsi que par d'éventuels contradicteurs.

Certains hagiographes prennent le soin de résumer leur propos en une quasi théorie de la réponse du saint aux demandes des fidèles. La Vie la plus aboutie sur ce plan est celle de Lazare le Galésiot. « Comme le père vivait de cette façon supérieure et, en conséquence, amenait à lui tout le monde comme un phare par la brillante lumière de son mode de vie, et parce que le monastère était proche de la route, tous les gens qui passaient par là avaient coutume de monter à lui, les uns pour un secours spirituel, d'autres pour une nécessité liée au corps, d'autres encore à cause d'une circonstance qu'ils connaissaient dans leur vie; mais aucun de ceux qui étaient montés vers lui ne s'en est retourné sans avoir reçu le bon remède pour sa maladie »⁸. L'auteur n'hésite pas à revenir sur un point particulier, le rôle d'arbitre du saint: « Il ne se contentait pas de faire cela [répondre aux questions] sur ces sujets [spirituels ou interprétation des Écritures], mais aussi sur ceux touchant à la vie quotidienne. Un tas de gens montaient ainsi à lui, spécialement à l'occasion des fêtes, avec des désaccords entre eux sur des propriétés (ζητήματα μεθ'ἑαυτῶν ἔχοντες περὶ χωρίων) et autres sujets variés. Souvent, quand il voyait les gens se quereller, il restait silencieux en attendant qu'ils cessent; alors, quand il avait réduit leur différend en quelques mots, il les renvoyait, contents d'eux et remerciant Dieu. Voici quelques exemples que l'on m'a racontés parmi les nombreux qui touchaient à ces sujets »⁹. Dans un langage plus fleuri, la Vie de Luc le Stylite ne dit pas

1 Dietz, Wandering monks.

2 Greenfield, Drawn to the Blazing Beacon.

3 Greenfield, The life of Lazaros.

4 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174). – Luc, PmbZ 24758.

5 Date de la destruction de la colonne lors d'un tremblement de terre; la colonne ne fut pas reconstruite: cf. Vanderstuyf, Vie de saint Luc le Stylite 162.

6 Kaplan, Le saint et son hagiographe.

7 L'ouvrage fondamental sur le sujet reste à ce jour pour la haute époque celui de Maraval, Lieux saints et pèlerinages. Il n'existe pas de publication de même

ampleur pour l'époque mésobyzantine. Pour celle-ci, voir Kaplan, Les saints en pèlerinage, et, pour l'Asie Mineure, Foss, Pilgrimage et Chatzetryphonos, Routes of faith, qui présente bon nombre de cas et de sites, mais très majoritairement à l'époque protobyzantine. Pour celle-ci, voir Frank, Pilgrims to living saints et Malamut, Sur la route 195-229.

8 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 36, 520. – Lazare, PmbZ 24285. – Pour la situation, voir fig. 1. Il s'agit de la route d'Éphèse à Smyrne, qui longe le mont Galésion, à une petite dizaine de km d'Éphèse (fig. 1).

9 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 122, 544.

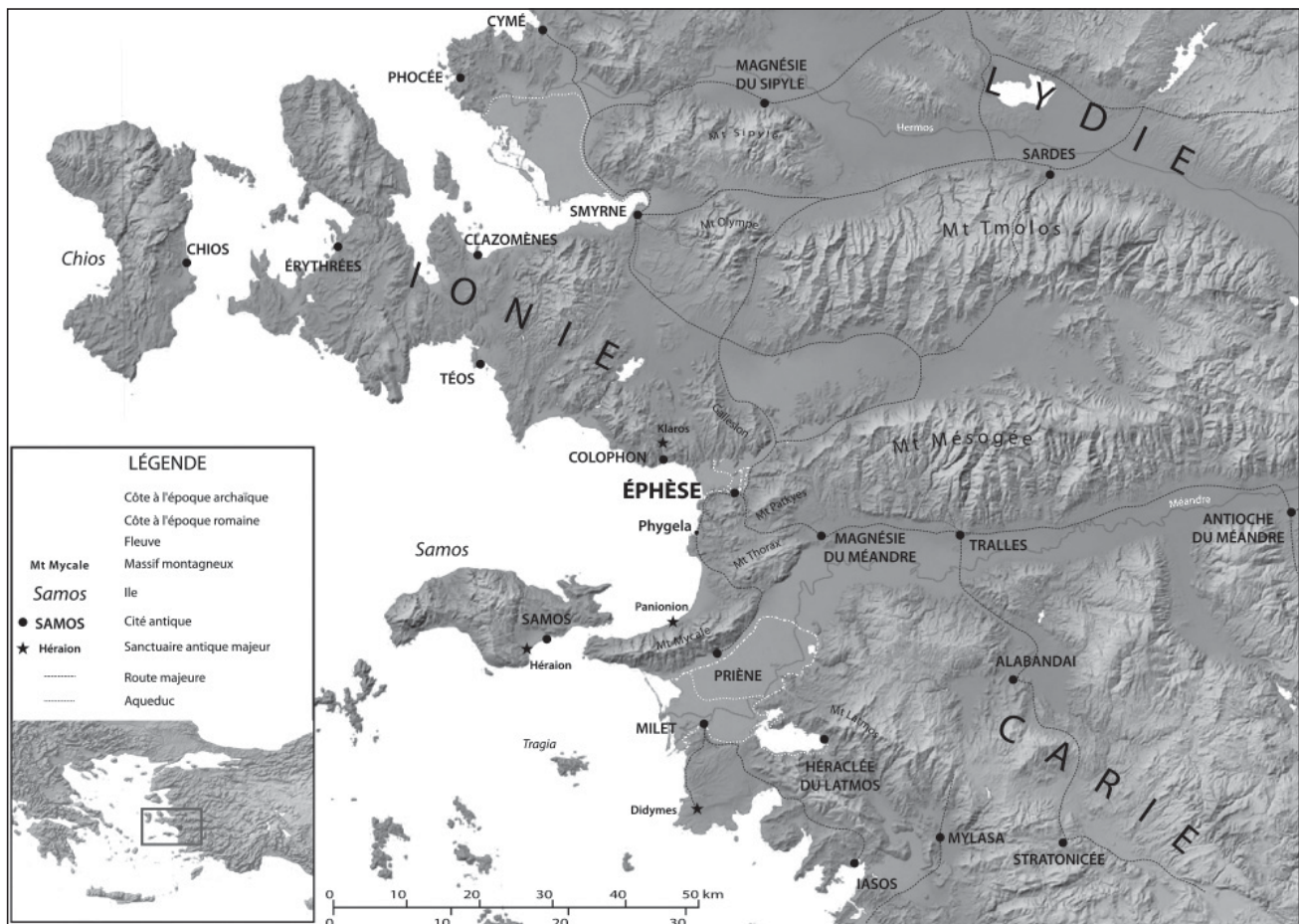


Fig. 1 La région d'Éphèse et le mont Galésion. – (Carte É. Gaba).

autre chose¹⁰ : pour ceux qui viennent en pèlerinage au pied de sa colonne aisément accessible à Chalcédoine, le saint soigne les malades, console les affligés, écarte les dangers, soulage le miséreux, la veuve et l'orphelin, confesse et remet les péchés, protège ceux qui sont en butte à la répression des souverains et des puissants. « Bref, qui, s'il était dans des embarras matériels ou spirituels et s'est réfugié auprès de ce secourable serviteur de Dieu, n'a remporté la délivrance qui convenait à ses maux ».

Ces exposés théoriques sont illustrés par de nombreux exemples dans l'hagiographie. Nous commencerons par les besoins spirituels. Des fidèles vont en pèlerinage auprès du saint pour recevoir simplement une bénédiction, sans qu'il y ait une intervention du saint allant au-delà. C'est souvent le cas de personnages importants venus auprès de Théodore de Sykéôn, comme le consul Bonosus¹¹ et, surtout, l'empe-

reur Héraclius en route pour le front perse en 613¹². Dans ce dernier cas, le saint accompagne sa bénédiction de pain de pure farine de froment, de pommes et de vin de choix ; l'empereur refuse ces cadeaux, ainsi que l'invitation au repas, car il est pressé ; il propose de passer au retour et le saint l'avertit qu'il ne le trouvera pas car il sera alors décédé. Dans la Vie de Iôannikios par Pierre, cette simple bénédiction encourage la carrière monastique des intéressés. Ainsi, Isaac, *kouratôr* du monastère féminin de Kloubion (dans ou près de Constantinople), a promis de se faire moine. Il se rend près du saint recevoir sa bénédiction. Le saint lui reproche de ne pas encore avoir accompli sa promesse¹³. Puis c'est l'abbesse du dit monastère qui vient faire bénir sa fille par le saint ; celui-ci lui donne le bâton qui lui permettra de succéder à sa mère¹⁴. Dans la vie de Cyrille le Philéote, celui-ci reçoit la visite du duc Eumathios Philokalès¹⁵. Le saint lui fait la morale sur son

10 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 14, 210.

11 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 142, t. 1, 111-112. Sur la Vie, Déroche/Bingelli/Ainalis, Greek Hagiography in Late Antiquity 71-72. – Sur Théodore dans sa région, Mitchell, *Anatolia* 122-150. – Sur plusieurs aspects du personnage, Kaplan, *Pouvoirs*, articles 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 19, 20, 21. – Bonosus était un général de l'empereur Phocas (602-610), qui suivit celui-ci dans sa chute : PLRE Bonosus 2. – Sykéôn est situé à l'entrée d'un pont sur le Sangarios (Sakarya), dans le territoire de la métropole d'Ancyre (Galatie), à une soixantaine de km vers l'Ouest.

12 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 166, t. 1, 151-154.

13 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936), c. 57, 421. – Sur les vies de Iôannikios: Mango, *The two lives*. – Iôannikios PmbZ 3389.

14 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936) c. 58, 421.

15 Personnage important du gouvernement d'Alexis Comnène: protospathaire épî tou Chrysotriklinou et gouverneur des thèmes d'Hellade et du Péloponnèse, il devient en 1093, stratopédarque et gouverneur de Chypre; en 1099, gouverneur d'Attaleia, il mène campagne en divers points d'Asie Mineure; puis il retourne en Chypre.

avarice et son arrogance. Après de longues explications du saint sur les paroles menaçantes adressées à son visiteur, celui-ci repart avec la bénédiction du saint, mais ne semble pas amendé¹⁶. Puis c'est l'Empereur Alexis I^{er} Comnène (1081-1118) lui-même qui vient avec toute sa famille s'entretenir avec le saint et recevoir sa bénédiction¹⁷.

Beaucoup de nos saints étant également prêtres, les pèlerins se rendent auprès d'eux pour confesser leurs péchés et recevoir l'absolution. Cette confession peut être la condition d'une guérison. Ainsi, dans la Vie de Pierre d'Atrôa, un riche paralysé vient voir le saint. Celui-ci lui ordonne de confesser ses fautes, ce qu'il fait, sauf son iconoclasme. La prière du saint s'avère inefficace encore et encore. L'homme comprend alors que la cause de son mal est cet iconoclasme. Ayant récité une confession de foi orthodoxe, il baise la sainte icône, puis, guéri, retourne chez lui¹⁸. Du haut de ses colonnes successives, Lazare pratique également la confession. Ainsi, l'hagiographe rapporte qu'un moine, Merkourios, lorsqu'il était encore dans le monde et plâtrier, avait un voisin dont le métier était peintre. Cet homme lui parla du père et lui dit : « Je suis monté vers Lazare et je lui confessai sans le vouloir ce que j'avais fait par le passé quand il me questionna »¹⁹. Au chapitre suivant, c'est un marin professionnel, propriétaire d'un bateau, qui fait de même²⁰. Suivent nombre d'autres exemples de personnes qui se confessaient au saint; comme aux deux précédents, il leur prédit leur mort prochaine. Plus loin, nous avons l'exemple surprenant d'une femme, arrivée au monastère en larmes. Après avoir abondamment pleuré, elle monte vers le saint et, toujours en larmes, lui confesse ses péchés, dont elle reçoit rémission. Du coup, elle ose prendre le saint au dépourvu et embrasser sa sainte face. Puis, lavée de ses péchés, elle part en paix²¹.

Dans le même ordre d'idée, la Vie de Lazare le Galésiate rapporte : « certains pauvres (Τινὲς τῶν πενήτων) qui apprenaient les dispositions généreuses que le saint montrait lui rendaient visite et lui demandaient de devenir le parrain de leur enfant, en lui racontant la vérité ou en forgeant une histoire. Lazare leur répondait avec enthousiasme, leur donnait ce dont ils avaient besoin et les faisait partir. Mais il connaissait la vraie raison pour laquelle ils agissaient ainsi »²².

Dans tous ces domaines de spiritualité personnelle, on peut certes adresser des prières à des reliques ou à des icônes, mais seul le saint vivant est capable d'une interaction. Il répond et il agit immédiatement. Il sert de père spirituel. La Vie la plus spectaculaire à cet égard est celle de Cyrille le Philéote. Ici, Nicolas Katasképènos a particulièrement forcé la dose.

Chaque chapitre est composé d'une anecdote en général assez courte, suivie d'un interminable discours édifiant, bien évidemment celui de l'hagiographe et en aucun cas celui du saint, dont le mauvais caractère montré par ailleurs rend bien improbable qu'il ait jamais eu la patience d'un tel enseignement. Parfois, la conclusion de l'anecdote vient à la fin du discours, de sorte que le lecteur doit parcourir celui-ci s'il veut connaître la fin de l'histoire.

Le saint peut intervenir dans des affaires apparemment purement matérielles, les « circonstances de la vie », comme nous l'avons vu plus haut. Hypatios, higoumène du monastère des Roufinianai au V^e siècle, va convertir un païen en se servant d'un problème matériel. Il s'agit d'un *scrinarios* de la Préfecture (du Prétoire ou de la Ville), Ergésios, homme entre deux âges. Selon la Vie, Dieu fit en sorte qu'il perdit des documents d'archives. Il se rend donc auprès d'Hypatios et promet de se convertir s'il retrouve ses archives, ce qui bien entendu se produit. Il se fait moine et distribue de la nourriture aux pauvres qui affluent au monastère dont il est devenu hospitalier. Pour cela, il prend sur la fortune qu'il a accumulée dans son office²³.

Nicolas de Sion voit ainsi venir à lui un couple d'Arnéai²⁴; voilà vingt ans que, en semant 25 *modioi* de grain, leur récolte se résume à la même quantité. L'année suivante, ils en récoltent 125 et recommencent leur pèlerinage pour remercier le saint²⁵. Théodore de Sykêôn peut jouer le même type d'utilité. « Un jour se présenta l'économe de la très sainte église d'Héliopolis (Juliopolis, à 15 milles de Sykêôn), du nom de Théodore, surnommé Tzoutzoulos, ... Par le serviteur du saint, l'homme lui fit porter ce message, disant tout en larmes : « Aies pitié de moi, serviteur de Dieu, dans ce mauvais tour qu'on m'a joué. J'avais envoyé mon adjoint recouvrer le revenu (ἀννυσιν) des villages de l'église, mais il a pris tout le revenu (πρόσοδον) et s'est enfui... ». Il supplie le saint de l'aider à le recouvrer, car sa fortune (ὕπoστασις) ne lui permet pas de rembourser l'église. Le saint y consent, à condition de ne pas battre le coupable ni lui extorquer plus qu'il n'a volé²⁶.

Basile le Jeune a vu lui aussi arriver des pèlerins qu'il a soulagés de leurs soucis essentiellement matériels. Le pèlerinage est ici de courte distance, car Basile vit à Constantinople et la plupart des pèlerins viennent de la ville, mais le principe est le même. Ainsi, un eunuque qui sert à la table impériale est un fréquent visiteur du saint. Il est riche et possède de nombreux esclaves des deux sexes; l'une d'entre elles, femme de confiance, lui sert d'intendante. Le voyant vieillir, elle veut s'accaparer son or et pour cela l'empoisonne. On le conduit

16 Nicolas Katasképènos, Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468) c. 35, 1, 146 et 8, 153-154. – Philéa (aujourd'hui Karaburun) est situé sur la mer Noire à une cinquantaine de km au nord de Constantinople: TIB 12, 585-587.

17 Nicolas Katasképènos, Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468) c. 46, 1, 211.

18 Sabas le moine, Vie de Pierre d'Atrôa (BHG 2364) c. 24, 123. – Pierre d'Atrôa PmbZ 6022.

19 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 93, col. 537.

20 Vie de Lazare (BHG 979) c. 94 col. 537.

21 Vie de Lazare (BHG 979), c. 117, col. 543. Même chose pour un *topotèrètès* c. 118, ibidem.

22 Vie de Lazare (BHG 979) c. 146, col. 551. La vraie raison est le secours matériel.

23 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 40.27-36, 240-242 (γενόμενος ξενοδόχος [...] τὴν τροφὴν ἀποπέμνων ἐξ ὧν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Θεὸς ἐν τῇ στρατείᾳ).

24 Erne, à 25 km au nord-ouest de Lymira/Finike en Lycie et à la même distance de Sion vers le Nord.

25 Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347), c. 59-60. 92-94. – Kaplan, Les hommes et la terre 81-82.

26 Georges de Sykêôn, Vie de Théodore (BHG 1748), c. 34, t. 1, 30. – Juliopolis: TIB 4, 181-182.

au saint qui le guérit du signe de croix et d'un mélange de pain et de vin. Grâce au saint, l'eunuque récupère son or et vend la femme à des marchands étrangers²⁷. Basile intervient même au profit d'une des filles de Romain Lécapène retirée au Myrélaion, qui s'est fait dérober 40 livres d'or. Elle veut faire appel à l'Éparque, responsable de la police de la ville, mais une cubulaire lui conseille de s'adresser au saint. Elle envoie celle-ci auprès de Basile. Celui-ci révèle à la cubulaire où se trouve l'or, dans une pièce du rez-de-chaussée où elle a son lit, mais refuse de dévoiler l'identité du voleur et menace du pire si l'on maltraite aucun des subordonnés de la maîtresse. La princesse accepte et l'or est retrouvé intact dans sa cassette à l'endroit désigné. Elle renvoie la cubulaire au saint avec d'autres cadeaux et l'engagement de ne pas opérer de poursuites²⁸.

Mais, naturellement, les pèlerins se rendent auprès des saints vivants, comme auprès des reliques, pour recevoir des soins de tous types. Là encore, la principale différence, dans bien des cas, c'est l'action du saint, souvent immédiate, parfois avec effet différé, voire au prix d'une incubation assez semblable à celle que l'on trouve dans les sanctuaires à miracles prêtés à une relique.

Le cas le moins fréquent dans le corpus étudié correspond à un topos que l'on trouve au début de nombreuses Vies, annonçant la venue du futur saint, non son action : la stérilité. Un couple de Zénopolis, en Lycie à une vingtaine de km du monastère de Nicolas de Sion, se rend en pèlerinage auprès de lui parce qu'il est stérile après trente ans de mariage ; il obtient un enfant²⁹. Plus tard, une femme du village proche d'Édrassa accourt au saint avec son mari ; mariés depuis 28 ans, ils n'ont pas d'enfant. Nicolas leur en prédit un, qu'il baptisera³⁰. Durant un séjour de Théodore de Sykéôn à Nicomédie, un diacre nommé Komianos, originaire de l'*emporion* de Kalléon, vient au saint avec son épouse qui, après plusieurs années, est restée stérile. Le saint prie pour eux, bénit la ceinture de la femme et leur promet un fils dans l'année, ce qui se produit³¹.

Encore faut-il mettre les enfants au monde, ce qui ne va pas forcément sans problème. On est même étonné que l'aide d'un saint soit aussi peu fréquente. Un exemple se trouve dans la Vie de Marcel, higoumène du monastère des Acémètes dans la banlieue asiatique de Constantinople dans la deuxième moitié du V^e siècle. La femme d'un diacre, Eugène, sur le point d'accoucher, est atteinte d'une forte fièvre. Entrée dans les douleurs, elle est en même temps brûlée par la fièvre. Comme les sages-femmes ont utilisé tous les procédés sans résultat, elles appellent les médecins,

en vain. Il reste un dernier espoir : l'homme de Dieu, Marcel. Eugène se rend auprès de lui et le trouve en prière. Il tombe à ses pieds, lui expose sa détresse et demande son secours. Bénissant un pain, Marcel le lui remet et lui ordonne de le poser sur la poitrine de la malade. Eugène court faire ce qui lui a été commandé. Aussitôt l'enfant se précipite hors du ventre de sa mère et la fièvre tombe³². Plus grave encore, le cas de la femme de l'*illoustrios* Jean Ioubés dans la Vie de Luc le Stylite. Depuis vingt-deux jours, elle ne parvient pas à accoucher, elle est accablée de souffrances et elle est au bord de la mort. Elle envoie une requête au saint qui lui fait parvenir du pain et de l'eau bénits, ce qui lui permet d'accoucher facilement et sans souffrance. Il est vrai que, dans ce cas, ce n'est ni la parturiente ni son mari qui se sont déplacés ; mais la femme est une fidèle du saint et c'est la situation qui lui interdit de venir à lui, d'autant qu'il faut franchir le Bosphore³³.

L'une des raisons pour lesquelles les fidèles s'adressent le plus souvent aux saints vivants, ce sont les catastrophes naturelles pour lesquelles une intervention physique semble possible. Le spécialiste du sujet est Théodore de Sykéôn. C'est le cas lors d'un vol de sauterelles sur le village de Mazamia³⁴, situé à une trentaine de km à l'est de Sykéôn. Les gens du village viennent chercher le saint en procession. Il se rend dans le village en question et fait sortir les habitants en procession vers la zone infectée, entraînant la mort des insectes³⁵. Un peu plus tard, c'est une délégation de la bonne société d'Ancyre qui vient à lui pour combattre une mortalité d'hommes et de bêtes : il s'y rend également³⁶. Ensuite, « dans le village [voisin] de Réakè, un nuage cruel venait périodiquement fondre sur le pays, et, alors que les fruits des vignobles étaient mûrs, il les couvrait de grêle. Les gens du village étaient en grande détresse, car, durant plusieurs années, ils n'avaient pas pu récolter le produit de leur culture. Étant donc venus au monastère, ils supplièrent le bienheureux et l'amènèrent au village. Ayant fait sortir une procession, il alla tout autour du vignoble et du pays, et, après avoir fait une prière, il dressa quatre croix de bois en quadrangle aux limites de ce territoire, puis rentra au monastère. Or, grâce à sa sainte prière, le cruel nuage ne vint plus fondre sur cet endroit. En reconnaissance donc de ce bienfait, les gens du village, jusqu'à ce jour, apportent chaque année au monastère tant de mesures fixes de vin et quantité de grappes de raisin »³⁷. Ensuite, le *chôrion* de Skoudris est fréquemment frappé par la grêle et le débordement du torrent qui se jette dans le Sangarios. Une fois, un orage terrible emporte la moitié du village avec bêtes et hommes, femmes, enfants, bébés au berceau et volailles.

27 Vie de Basile le Jeune, III c. 31-35, 324-330. – Basile le Jeune PmbZ 20881.

28 Vie de Basile le Jeune, III c. 36-41, 332-340. Propriété impériale, le Myrélaion a été transformé en monastère féminin par Romain Lécapène (920-944) ; il y sera enterré.

29 Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347) c. 26, 46-48.

30 Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347) c. 75, 106-108.

31 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 156, t. 1, 126.

32 Vie de Marcel l'Acémète (BHG 1027z) c. 21, 303-304.

33 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 34, 229. – Jean Ioubés PmbZ 22944.

34 Pour tous les villages autour de Sykéôn, voir TIB 4, 228-229. La plupart des villages que nous citons sont répertoriés, mais non localisés, dans cet ouvrage.

35 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 36, t. 1, 32.

36 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 45, t. 1, 40. – Ancyre, TIB 4, 126-130.

37 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 52, t. 1, 45. Ce type de versement coutumier n'est pas isolé.

« Quand cet irrésistible fléau se fut calmé, ceux qui avaient survécu parmi les *οικοδεσπότες* (propriétaires) de l'autre moitié du village vinrent avec larmes et supplications chez le saint, l'emmenèrent et le conduisirent au lieu où le nuage avait coutume de fondre en eau. Il fit une prière, dressa une croix dans le torrent, et, par la grâce de Dieu, il n'y eut plus de cruel nuage à cet endroit »³⁸. C'est le seul saint de notre palette à se livrer à cet exercice.

Les exorcismes et guérisons constituent l'essentiel des miracles accomplis par nos saints au bénéfice des pèlerins, il ne saurait être question d'en faire la revue. Nous insisterons sur l'importance de l'action physique des saints sur les malades et nous interrogerons sur les phénomènes d'incubation, deux points qui permettent une comparaison avec les pèlerinages auprès des reliques et des icônes.

L'avantage du pèlerinage auprès du saint vivant, c'est que nous voyons le héros en action et donc les procédés utilisés pour obtenir la guérison ou l'exorcisme, une maladie pouvant d'ailleurs être provoquée par ce que les textes qualifient en général d'« esprit malin ». La prière du saint, éventuellement répétée, peut suffire : Hypatios doit s'y reprendre à quatre fois pour chasser le démon qui tourmente le jeune Étienne, amené par sa mère³⁹. Pour rester dans la limite du raisonnable, nous nous concentrerons avant tout sur la Vie de Théodore de Sykéôn : comme celle de Syméon Stylite le Jeune, elle est, pour l'essentiel, un recueil de miracles au bénéfice de pèlerins. Un notable d'Héraclée du Pont vient chercher Théodore pour qu'il délivre les habitants de sa maison d'un démon qui les avait saisis : le saint se rend dans la cité et opère par ses prières dans l'église de la Théotokos⁴⁰. De la même façon, il exorcise par la prière un palefrenier impérial habitant Pyles-d'en-Haut⁴¹. Plus rarement, la bénédiction suffit : c'est le cas pour un clerc de Juliopolis, que Théodore exorcise ainsi⁴². Ce saint utilise de l'eau et du vin. Pour le neveu d'un chef du village voisin de Sandos, atteint d'un cancer au coin de la bouche, le saint lui fait boire de l'eau qu'il a bénie ; auparavant, il avait palpé la partie malade et lui avait soufflé trois fois dans la bouche⁴³. Il guérit par la seule boisson d'eau bénite ceux des villageois d'Apoukoumis, à proximité du monastère, qui ont égorgé un bœuf, en ont mangé la viande et sont tombés gravement malades⁴⁴. L'higoumène du monastère Saint-Christophore d'Optatianai⁴⁵, près de l'*emporion* d'Amaréis, a le visage tout tordu en arrière et se rend auprès du saint ; celui-ci demande du vin d'oblation, le bénit, en prend une gorgée et la crache sur le visage de Markianos.

Il recommence trois fois, le visage se redressant progressivement jusqu'à guérison. Puis Markianos se confesse au saint⁴⁶.

Plus proche du mode opératoire des reliques dont on utilise le *myron* qui s'en écoule ou l'huile de la lampe qui les éclaire, tout comme pour les icônes : Théodore utilise l'huile à au moins six reprises. Tandis qu'il est évêque d'Anastasioupolis⁴⁷, on lui présente une femme paralysée ; le convoi le suit au monastère de Sykéôn. On y installe la femme dans l'église Saint-Michel, les mains sur la barrière de chancel. Après une instante prière, le saint prend l'huile de la lampe qui brille en permanence et fait avec celle-ci le signe de croix sur le front de la malade, ses mains et ses pieds ; la femme est évidemment guérie⁴⁸. Un peu plus tard, l'évêque de Kadossia⁴⁹ arrive paralysé au monastère. Le saint prie et le fait déposer dans l'oratoire de saint Platon de l'église de saint Georges ; « sur ce, ayant béni l'huile, il la lui donna pour qu'il se frottât. Au bout de deux semaines, l'évêque fut rétabli »⁵⁰. Tandis que le saint est à Nicomédie, c'est le chantre de l'hospice (*πρωχειον*) voisin de Géragathis, possédé par un démon et paralysé, qui est amené au saint par sa femme. Le saint fait prendre une fiole d'huile et la ceinture de l'homme, bénit celle-ci et fait la remettre au chantre, qui la ceint, puis est enduit d'huile. Le lendemain, le saint s'approche du platane au pied duquel reposait le paralysé, met le pied sur la poitrine, les genoux et les pieds de l'homme, prie et relève l'homme, qui marche⁵¹. C'est ensuite le scolaire Kostos, hydropique, que le saint guérit en le faisant se frotter d'huile bénite⁵².

Théodore fait également un usage important de la croix, soit sous forme d'objet, soit par le signe juste évoqué. Nous l'avons déjà vu pour le village de Réakè. Deux villageois d'Alektoria trouvent l'un son bœuf et l'autre, une femme, sa mule, agités par un démon ; le saint le chasse par le signe de croix⁵³. Deux sénatrices d'Éphèse, ville éloignée de Sykéôn, viennent en pèlerinage au monastère. L'une est accompagnée de son fils d'une vingtaine d'années, André, muet, l'autre de sa fille paralytique de huit ans. Elles supplient le saint de les guérir. Le saint prie avec elles et leur dit de rester quelque temps. Un jour, il passe à côté de la fillette couchée, fait sur elle le signe de croix et prie pour elle. Il va bénir la foule et dit à la fillette de le rejoindre, ce qu'elle fait ; le saint rend la fille guérie à sa mère. Pour André, il leur dit de rentrer et qu'il retrouvera la parole en chemin, ce qui se produit⁵⁴. « Un nauclère de l'*emporion* de Kalléoi dans le Pont, nommé Théodule, avait été frappé par un démon. Il vint chez le saint... et, s'étant jeté à ses pieds, se présenta à lui. Le démon était sous

38 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 141, t. 1, 111.

39 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 40, 8-15, 236.

40 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 44, t. 1, 39.

41 Port de Bithynie, situé à l'ouest de Nicomédie.

42 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 103, t. 1, 82.

43 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 111, t. 1, 87.

44 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 142, t. 1, 113.

45 Faubourg est de Nicomédie.

46 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 156, t. 1, 128.

47 Évêché proche de Sykéôn, TIB 4, 125-126 ; sur Théodore comme évêque, voir notamment Kaplan, Les moines et le clergé séculier 306, repris dans Kaplan,

Pouvoirs 161-162. Théodore révèle son incompétence à remplir cette tâche et la population le force à démissionner.

48 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 68, t. 1, 56.

49 Bithynie, suffragant de Nicomédie.

50 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 102, t. 1, 82.

51 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 156, t. 1, 127-128.

52 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) t. 1, 128.

53 Bithynie, suffragant de Nicomédie c. 98-99, t. 1, p. 79-80.

54 Bithynie, suffragant de Nicomédie c. 110, t. 1, p. 87.

sa peau, nous le voyions comme une souris dans son corps, et, quand le saint lui eut appliqué la main, le démon, comme pour lui échapper, se mit à courir dans les membres. Théodore le circonscrit dans le bras pour l'empêcher de courir çà et là, et il ordonna à l'homme de rester au monastère jusqu'à ce qu'il se fût reposé du voyage. Puis, au moment de le renvoyer, ayant prié pour lui et fait sur le bras un signe de croix, il fit partir le démon qui le tourmentait et le congédia guéri »⁵⁵.

Comme nous l'avons déjà vu incidemment, le saint agit directement sur le corps. Nous l'avons vu souffler dans la bouche d'un enfant atteint d'un cancer. Durant un séjour à Constantinople, il guérit un enfant paralysé en lui soufflant sur le visage⁵⁶. Même les Juifs ont droit à sa sollicitude en échange du baptême. « Un certain Juif du nom de Tzouzoulos prit des mains d'une Juive de la cité de Nicée un petit enfant aveugle et sourd, à la demande de cette femme, pour qu'il le portât au saint afin de recevoir sa bénédiction. Il arriva donc et se tint près du torrent d'Optatianai, ayant avec lui le petit enfant au dedans de son capuchon, et il attendait le saint: celui-ci était dans l'église Saint-Anthime. Tandis qu'il retournait à Optatianai, Théodore vit le Juif et, ayant pressenti ce qu'il voulait, il lui fit de la main le signe de venir à lui. Le Juif s'approcha tremblant avec le petit enfant sous son capuchon et se prosterna (προσεκύνησεν) devant lui. Il lui releva le manteau, découvrit le petit enfant et dit: «Tu es bien Juif, toi?» «Oui, maître», répondit-il. «Et ce petit enfant, il est Juif?» L'autre, de nouveau, l'avoua, et, lui montrant le petit enfant, il lui dit pourquoi il l'avait pris à sa mère et le lui avait apporté. Le saint dit: «Dieu a conduit tout ceci pour que, sous ce prétexte, l'enfant reçoive le sceau divin.» Puis, ayant craché sur les yeux du petit enfant et soufflé dans ses oreilles, il pria pour lui, et, par la grâce de Dieu, l'enfant recouvra la vue et l'ouïe, et il fut baptisé »⁵⁷. Toujours au même endroit, Théodore guérit un rémouleur sourd et muet venu à lui en lui soufflant dans la bouche et dans les oreilles⁵⁸.

Un dernier point mérite, lui, d'être rapproché des pèlerinages auprès des reliques, tant il est important dans les sanctuaires à miracles que nous connaissons par des recueils: l'incubation qui précède la guérison. Presque toutes les Vies étudiées mentionnent ce point pour une partie des guérisons. Dans la Vie d'Hypatios, un jeune homme nommé Alexandre, tourmenté par un démon, amené par son père, n'est délivré du démon qu'au bout de quarante jours auprès du saint⁵⁹. Le miracle suivant concerne Étienne, un autre jeune homme, amené, lui, par sa mère; il reste au monastère quelque temps

et devra revenir quatre fois avant d'être délivré⁶⁰. Le comte Élpidios doit rester également un certain temps, mais le record est détenu par un autre aristocrate, Antiochos, qui demeure un an auprès du saint⁶¹. Dans la Vie de Théodore de Sykéôn, la guérison de l'évêque de Kadossia, évoquée plus haut, prend deux semaines, tout comme l'exorcisme d'un habitant du village de Slamania⁶². Dans deux autres cas, le délai est moins long. Les quarante jours se retrouvent dans la Vie de Luc le Stylite pour guérir l'eunuque Serge de ses enflures à la tête⁶³. Dans la même vie, le lépreux Phloros Sarantapècheis se voit prescrire « de rester quelques jours et de faire l'incubation dans la colonne (προσκαρτερεῖν ἐν τῷ κίονι) ». Il est guéri au bout de sept jours⁶⁴. On retrouve les quarante jours pour la guérison de la servante Marie⁶⁵. Les autres Vies examinées ne mentionnent pas ce type de délai.

Toujours du point de vue des pèlerins, nous poserons quelques questions générales. Les hagiographes ne font pas vraiment de différence entre hommes et femmes, contrairement aux Vies de Syméon Stylite l'ancien: le saint ne laissait aucune femme, fût-ce sa propre mère, entrer dans sa *mandra*. Les hommes sont plus nombreux que les femmes, mais c'est normal, s'agissant de déplacements plus ou moins lointains, dans la société de l'époque. Les enfants sont proportionnellement relativement nombreux, et les femmes qui font le pèlerinage pour les conduire aux saints ne sont pas sensiblement plus nombreuses en ce cas: la maladie d'un enfant méritant l'intervention d'un saint n'est pas un soin quotidien, dévolu aux femmes, mais un acte de nature dramatique qui mérite le déplacement du père. Une seule Vie de saint est ouvertement genrée, celle de Luc le Stylite. « Il n'y eut pas que des hommes, il y eut aussi des femmes à venir vers Luc avec foi et à participer à la dispensation de ses bienfaits et de ses guérisons ». Et l'auteur, qui fait alors une pause, va en donner quelques exemples⁶⁶. Plus loin, « ranger des femmes à la suite des femmes jusque dans les récits de miracles est fort bienséant, je pense, et très convenable. À la suite de la paysanne dont nous venons de parler⁶⁷, rangeons maintenant les citadines... Plaçons en tête du récit, s'il vous plaît, celle qui paraît l'emporter par la dignité selon le monde »⁶⁸.

Dernier aspect important pour les pèlerins: les distances. Elles sont très variables. Dans la Vie de Basile le Jeune, qui réside à Constantinople, on peut même discuter la notion de pèlerinage, qui suppose de traverser un espace (*ager*). Dans le cas d'Hypatios, l'espace est maritime, puisque les habitants de Constantinople, majoritaires dans ses clients,

55 Bithynie, suffragant de Nicomédie c. 123, t. 1, 99.

56 Bithynie, suffragant de Nicomédie c. 154, t. 1, 124.

57 Bithynie, suffragant de Nicomédie c. 156a, t. 1, 128-129.

58 Bithynie, suffragant de Nicomédie t. 1, 129.

59 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 40, 5-7, 234-236.

60 Cf. supra, 291 et n. 40.

61 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 44, 8-23, 262-266.

62 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 103, 82.

63 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 23, 217-219.

64 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 29, 225-226. La traduction « sur la colonne » adoptée par François Vanderstuyf, premier éditeur de la Vie, ne tient

pas compte du cas employé et surtout est en contradiction avec le caractère plutôt réaliste de la Vie, car on voit mal un client du saint rester sur la logette où le saint, même seul, n'a pas la place de s'allonger.

65 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 31, 227.

66 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174).

67 Il s'agit d'une femme « qui habitait de l'autre côté de la mer, à gauche de ce que l'on appelle l'Acropole, dans le pays des Thraces », ce qui désigne, il me semble, la banlieue européenne de Constantinople au-delà de la muraille de Constantinople, si l'on regarde depuis Chalcédoine.

68 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 34, 229.

doivent traverser le Bosphore, ce qui n'est pas forcément de tout repos. Mais il reçoit aussi des paysans. L'un d'entre eux, Zénon, vient d'un village distant de six milles; d'ailleurs, lui aussi fait l'incubation et s'y prend à quatre reprises pour être guéri⁶⁹. Hypatios guérit également un autre paysan, nommé Tryphon⁷⁰. En revanche, dans la Vie de Nicolas de Sion, tout le monde se déplace à travers les terres, mais la principale caractéristique est que tous les pèlerins sont issus d'un rayon d'une trentaine de km autour du monastère du saint. Le saint lui-même a beau se rendre à plusieurs reprises à Jérusalem, le pèlerinage dont il est l'objet est purement local. Dans le cas de Théodore de Sykéôn, le profil des pèlerins est plus contrasté. Le saint est le patron des villages environnants, et donc les pèlerinages que font les paysans sont du même type que pour Nicolas de Sion. La remarque vaut aussi pour l'économiste de l'évêché de Juliopolis. D'autres viennent de beaucoup plus loin, comme le notable d'Héraclée du Pont Théodore Lastéas⁷¹, l'évêque de Kadossia⁷², le secrétaire impérial Phocas⁷³, l'économiste d'un évêché suffragant de Sébastée⁷⁴, Théodule, nauclère d'un *emporion* du Pont⁷⁵. Même le pèlerinage des notables d'Ancyre⁷⁶ ou celui du père de la même ville qui lui amène son fils paralysé⁷⁷ représentent un déplacement de 60 km; Nicée, d'où vient le juif Tzouzoulos, est à peine plus près⁷⁸. Plus éloignées encore, les deux sénatrices d'Éphèse, chacune avec un de ses enfants⁷⁹. Isolé par son iconodoulie en plein iconoclasme, Pierre d'Atroa reçoit surtout des habitants venus de quelques km. Au contraire, Pierre, hagiographe de Iôannikios, montre que, dans un arrière-plan politique guère plus favorable, son héros reçoit des gens venus de loin, comme Bryénès, fils de Bardanès Tourkos⁸⁰, le *kouratôr* du monastère de Kloubion, proche de Constantinople⁸¹, puis l'abbesse elle-même⁸². Les pèlerins de Luc le Stylite viennent de la région de Chalcédoine ou de la capitale, suivant un schéma qui ménage bien un parcours entraînant pèlerinage, mais fait de lui un saint local, malgré les illustres personnages qu'il soigne. En revanche, Lazare le Galésiotte reçoit autant des paysans ou autres venus des villages ou des cités proches du mont Galèsion que des personnages venus de loin: deux habitants d'Attaleia⁸³, une moniale de Chios⁸⁴ ou encore Romain Sklêros⁸⁵. Cyrille le Philéote, lui, est un saint de la banlieue de Constantinople, qui ne reçoit quasi aucun pèlerin, à l'exception de très hauts personnages, jusqu'à l'Empereur et des membres de la famille impériale. La

distance, 50 km, fait bien traverser du pays et le pèlerinage est donc évident, mais ces puissants personnages pouvaient sans doute faire l'aller et retour dans la journée.

Voyons maintenant les pèlerinages du point de vue des saints, en fait de leurs hagiographes. Il s'agit de démontrer la sainteté du personnage. Aucun des saints dont nous utilisons la Vie ne peut prétendre aux pèlerinages de masse décrits par la Vie syriaque de Syméon Stylite l'Ancien, ni même de la grande proximité à l'Empereur et au patriarche de Constantinople que démontre la Vie de Daniel le Stylite. Les pèlerinages répétés de simples paysans ou de personnages plus importants, accompagnés le plus souvent de l'accomplissement de miracles, sont l'une des façons de démontrer la sainteté du personnage, à côté des pratiques ascétiques, des œuvres de charité en fait beaucoup moins nombreuses ou parfois du rôle théologique. Notons néanmoins que dans certaines de ces vies, le pèlerinage n'est pas nécessaire à l'action bénéfique du saint qui peut satisfaire à distance les demandes d'intervention, voire de guérison, qui lui sont faites. C'est particulièrement vrai pour Luc le Stylite.

Nous commencerons par les deux saints de l'époque du second iconoclasme. Pierre d'Atroa est ainsi forcé de changer d'emplacement et de monastère pour échapper à la pression qu'exercent ses adversaires religieux; se rendre en pèlerinage auprès de lui pouvait être dangereux. Le nombre d'aristocrates allant à lui est également réduit. Une sénatrice de Nicée qui possédait un domaine non loin du monastère Saint-Zacharie vient lui faire soigner son enfant de cinq ans⁸⁶. Un sénateur titré *hypatos* vient lui faire guérir sa femme; il « construisit une cellule d'hésychaste à environ un mille de sa demeure, y reçut le saint qui passait souvent de ce côté et fut de sa part l'objet de nombreux bienfaits »⁸⁷, racontés au chapitre suivant. Le même, plus tard, lorsque le saint est au monastère de Saint-Porphyre sur le Rhyndakos (Nilüfer), se voit privé de la communion pour mauvaise conduite⁸⁸. La situation est assez semblable pour Iôannikios qui attire peu de pèlerins, dont toutefois Bryénès, le fils de l'ancien révolté sous Nicéphore I^{er} (803), Bardanès Tourkos; il est cousin du futur empereur Léon V (813-820) dont le saint prévoyait (προέβλεψεν) l'iconoclasme, qu'il condamne bien évidemment⁸⁹.

Comme nous l'avons vu, Nicolas de Sion et Théodore de Sykéôn se partagent la popularité auprès des villages alentour.

69 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 28, 38-56, 194-198.

70 Kallinikos, Vie d'Hypatios (BHG 760) c. 40, 17-22, 238.

71 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 44, t. 1, 39-40.

72 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 102, t. 1, 82.

73 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 121, t. 1, 97.

74 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 122, t. 1, 98-99.

75 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 123, t. 1, 99.

76 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 45, t. 1, 40.

77 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 61, t. 1, 51.

78 Cf. n. 60.

79 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 110, t. 1, 87.

80 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936) c. 16, 392.

81 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936) c. 52, 414.

82 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936) c. 58, 422.

83 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 70 et 71, col. 531.

84 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 76, col. 533.

85 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 87, col. 536.

86 Sabas le moine, Vie de Pierre d'Atroa (BHG 2364) c. 51, 69. Notons que, pour recevoir une femme, ce qui semble délicat à l'hagiographe, le saint se fait entourer de deux frères et de l'évêque Jean, un homme âgé originaire de Chypre.

87 Sabas le moine, Vie de Pierre d'Atroa (BHG 2364) c. 34, 139.

88 Sabas le moine, Vie de Pierre d'Atroa (BHG 2364) c. 64, 189-191: le saint lui révèle qu'il sera accusé de conspiration par l'Empereur, mais seulement puni financièrement tandis que son fils sera sévèrement fouetté. Ce sénateur avait sans doute des tendances iconodoules, ce qui explique le châtement, somme toute modéré, prévu par le saint et infligé par l'Empereur. Le don de προσηρατικός est très recherché chez les saints hommes.

89 Pierre le moine, Vie de Iôannikios (BHG 936) c. 16, 392. – Bardanès Tourkos PmbZ 766.

L'un et l'autre deviennent évêques, Nicolas de Pinara⁹⁰ en Lyce, à moins de 40km de Sion, et Théodore d'Anastasioupolis, cité encore moins distante. Si Nicolas semble mort en fonction, Théodore dut démissionner et revenir à son monastère. Mais la principale différence ne réside pas dans la carrière épiscopale. Pour bien comprendre les objectifs de l'auteur, un moine du monastère de Théodore devenu ultérieurement higoumène, il faut se représenter que l'empereur Héraclius, de retour d'une campagne en Orient, fait immédiatement transporter la relique à Constantinople. Le monastère se trouve ainsi privé des pèlerinages que la dépouille du saint aurait pu amener. Il faut donc appuyer les revendications du monastère de Sykéôn en montrant les nombreux visiteurs haut placés qui se sont rendus en pèlerinage auprès du saint de son vivant.

Sur ce plan, et même en se limitant aux principaux personnages, le résultat est impressionnant. Encore simple comte d'Orient sous le règne de Tibère II (578-582), Maurice, qui revient victorieux vers Constantinople, passe par Sykéôn, point de franchissement sur le Sangarios d'une route du drôme impérial. « Comme il passait dans la région de Galatie, il y entendait parler du serviteur du Christ... Étant donc monté avec son frère Pierre et leur escorte, Maurice tomba aux pieds du saint et lui demanda de prier pour eux, pour que son retour chez l'empereur s'accomplît heureusement ». Le saint lui prédit un brillant avenir ; à ce poste, il devra se souvenir des pauvres. En tête à tête, il lui révèle qu'il sera empereur. Quand Maurice est devenu empereur à la mort de Tibère, le saint lui envoie l'higoumène Philoumène avec une lettre demandant un petit don de nourriture pour les pauvres que nourrissaient les moines. « Au reçu de cette lettre, l'empereur fit au monastère un don annuel de 600 modioi de blé et le lui fit envoyer, en même temps qu'un calice avec patène »⁹¹. Plus tard, Théodore accueille et guérit un *ασκηρητης* de Constantinople⁹², donc un fonctionnaire de l'administration impériale, puis un autre Théodore, palefrenier impérial (*βασιλικός στρατώρ*)⁹³. Il est invité à Constantinople par le patriarche Thomas (607-610) juste au moment où Sergios I^{er} (610-638) va lui succéder⁹⁴. Il accueille également en pèlerinage le terrible consul Bonosus, qui fait don, non sans résister, de 100 nomismata⁹⁵. Héraclius et le patriarche Sergios le font venir une nouvelle fois à Constantinople⁹⁶. Comme la première fois, il en profite pour faire la tournée des sanctuaires du nord de la Bithynie ; il aime demeurer près de Nicomédie, dans le faubourg d'Optatianai près l'oratoire de Saint-Anthime⁹⁷. Enfin, il accueille

Héraclius (610-641), en route pour combattre les Perses, qui se rend en pèlerinage auprès du saint pour recevoir sa bénédiction mais qui est trop pressé pour partager son repas⁹⁸.

Luc le Stylite se caractérise par le grand nombre de miracles accomplis à distance et donc moins de pèlerinages au pied de sa colonne. À part les femmes dont nous avons parlé plus haut, les pèlerins qui nous sont présentés sont surtout des aristocrates. Le plus notable est le patriarche Théophylacte (931-956)⁹⁹. Guéri une première fois à distance¹⁰⁰, il vient par la suite souvent embrasser le saint en montant à l'échelle jusqu'à la logette¹⁰¹. Il est ensuite accompagné par le *magistros* Basile Péteinos, malade des reins, qui monte à l'échelle avec le patriarche et reçoit la guérison en s'oignant la zone malade de l'eau avec laquelle il a lavé les mains du saint¹⁰².

Basile le Jeune offre ses services à un très large spectre social, intéressant pour connaître la population de Constantinople. Le cas de Lazare le Galésiotte est plus complexe. À l'exception du métropolitain d'Éphèse, avec lequel il est le plus souvent en désaccord et qui ne monte jamais au mont Galésion, pas plus que les autres dignitaires ecclésiastiques, il reçoit peu d'aristocrates. Romain Sklèros, alors stratège, donc gouverneur d'un thème, l'un des favoris de Constantin IX Monomaque (1042-1055) et frère de la maîtresse officielle de l'empereur, constitue une exception¹⁰³. Sans doute est-ce à cet influent personnage que Lazare doit l'appui de Monomaque : celui-ci fonde pour Lazare un monastère impérial, qui place de fait l'ensemble des établissements de Lazare sous la protection impériale¹⁰⁴. Grégoire le Cellérier, auteur de la *Vie*, soucieux de faire éviter à son monastère l'encombrante tutelle du métropolitain d'Éphèse, utilise habilement ce pèlerinage pour placer le monastère sous la protection plus lointaine de Constantinople, avec le succès que l'on sait, puisque le monastère est encore prospère et fournit trois patriarches au XIII^e siècle¹⁰⁵.

Mais l'exemple le plus clair des pèlerinages de l'aristocratie constantinopolitaine est celui de Cyrille le Philéote. Lorsque, dans les années 1090-1110, il est devenu célèbre dans la capitale, le pèlerinage de Philéa devient une véritable attraction, du moins à en croire la *Vie*. Il attire d'abord Constantin Choïrosphaktès, homme de confiance de Nicéphore III Botaniate puis d'Alexis Comnène¹⁰⁶. Puis le duc Eumathios Philokalès, gouverneur de plusieurs provinces successivement sous cet empereur, dont Chypre, un client difficile qui le saint ne parvient pas à faire confesser ses fautes¹⁰⁷. On passe ensuite à la famille impériale avec le beau-frère d'Alexis Comnène,

90 Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347) c. 68, 102.

91 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 54, 46-47. Le sitérésion ainsi concédé est considérable ; l'épisode rapporté est sans doute également destiné à le préserver, ou à le récupérer s'il a été perdu.

92 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 121, t. 1, 97-98.

93 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 129, t. 1, 103-104.

94 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 138, t. 1, 109.

95 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 142, t. 1, 111-113.

96 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 154-155, t. 1, 124-126.

97 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 156, t. 1, 126-130, c. 159, t. 1, 135-136 et c. 160, t. 1, 136-137.

98 Georges de Sykéôn, Vie de Théodore (BHG 1748) c. 166, t. 1, 153-154.

99 Troisième fils de l'empereur Romain Lécapène.

100 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 21, 216.

101 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 22, 216-217.

102 Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) c. 22, 217. Magistros est alors la dignité la plus élevée obtenue par une personne qui n'est pas membre de la famille impériale. En 944, il aide à écarter du trône Romain Lécapène.

103 Grégoire le Cellérier, Vie de Lazare (BHG 979) c. 87, col. 536.

104 Malamut, Bessai ; Kaplan, L'économie : Kaplan, L'économie 32-37, repris dans Kaplan, Pouvoirs, 521-526.

105 Joseph I^{er} (1266-1275), Grégoire de Chypre (1283-1289) et Athanase I^{er} (1289-1293 et 1303-1309).

106 Nicolas Katasképènos, Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468) c. 34, 1, 143.

107 Nicolas Katasképènos, Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468) c. 35, 1, 146 et 153-154.

Michel Doukas, qui vient recueillir la bénédiction du saint¹⁰⁸. Enfin, l'empereur, accompagné de sa famille, se rend par deux fois auprès du saint¹⁰⁹, dont l'hagiographe tente de faire, évidemment de façon abusive, le père spirituel de la dynastie. Il y en a en effet besoin. Malgré les donations des aristocrates, malgré l'exemption fiscale totale accordée par Alexis à la première de ses visites, le monastère est l'un de ces innombrables petits monastères fondés par des paysans ou des moyens propriétaires, cas de la famille de Cyrille, qui périclitent. Nicolas Katasképènos s'est démené pour faire sortir la dépouille du saint de son humble sépulture et en exposer la tête¹¹⁰ pour attirer les pèlerins, ajoutant un petit nombre de miracles posthumes¹¹¹. Une fois effacée la mémoire vivante de ce personnage curieux, dont l'hagiographe tente de nous faire croire qu'il se rendait tous les vendredis en l'église des Blachernes pour assister au miracle qui, toutes les semaines, découvrirait d'un souffle divin l'icône de la Théotokos découverte dans les années 1030 sous l'enduit iconoclaste, il faut faire flèche de tout bois. Seuls les récits des pèlerinages à Philéa des membres de la dynastie régnante pouvaient laisser espérer y parvenir, d'ailleurs en vain. Restait la Vie, mais il fallait être bien courageux pour aller chercher, caché dans un galimatias d'interminables discours moralisateurs, la trame de la vie d'un personnage pourtant attachant.

Tout concourt donc à mettre sous la plume des hagiographes des pèlerinages auprès des saints vivants : la démonstration de la sainteté de leur héros par son influence auprès de larges pans de la population, qui trouvent auprès des saints un interlocuteur qu'une église officielle, souvent peu capable de remplir sa mission, ne leur offre pas, sauf dans les grandes villes ; la relative médiocrité de la médecine des hommes qui fait chercher la médecine de Dieu, mais auprès d'un homme de chair et d'os qui agit parfois comme un médecin et qui dispense lui-même des signes tangibles, comme le signe de la croix ou l'onction avec différents éléments ; la reconnaissance par les puissants de ce monde et, le cas échéant, par ce lieutenant de Dieu sur terre qu'est l'Empereur, que le saint de chair et d'os est bien détenteur d'une parcelle du pouvoir divin. Comme la plupart des pèlerinages en question sont de courte distance, dans des lieux connus et sûrs, c'est évidemment plus facile et moins coûteux que d'aller à Jérusalem et en Palestine, surtout durant l'occupation perse et après la conquête arabe. Auprès des reliques aussi, mais l'avantage qu'offrent les saints vivants, c'est précisément qu'ils sont vivants : ils bénissent, confessent, oignent les parties malades, font le signe de croix, bref agissent. La plus-value du pèlerinage auprès du saint vivant est donc indiscutable.

Bibliographie

Sources

Georges de Sykéôn, *Vie de Théodore* (BHG 1748) : *Vie de Théodore de Sykéôn*. 1: Texte grec. 2: Traduction, commentaire et appendice. Éd. A.-J. Festugière. SubsHag 48 (Bruxelles 1970).

Grégoire le Cellérier, *Vie de Lazare* (BHG 979) : *Vie de Lazare le Galésioite*. Éd. H. Delehay. AASS Novembris III (Bruxelles 1910) 508-588.

Kallinikos, *Vie d'Hypatios* (BHG 760) : *Vie d'Hypatios par Kallinikos*. Éd. et transl. G. J. M. Bartelink. SC 177 (Paris 1971).

Nicolas Katasképènos, *Vie de Cyrille le Philéote* (BHG 468) : *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)*. Éd. et trad. E. Sargologos. SubsHag 39 (Bruxelles 1964).

Pierre le moine, *Vie de Iôannikios* (BHG 936) : *Vie de Iôannikios (par le moine Pierre)*. Ed. J. van den Gyen, AASS Novembris II, 1 (Bruxelles 1894) 384-435.

Sabas le moine, *Vie de Pierre d'Atroa* (BHG 2364) : *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*. Éd. et trad. V. Laurent. Subsidia Hagiographica, 29 (Bruxelles 1956).

Vie de Basile le Jeune: The Life of Saint Basil the Younger, critical edition and annotated translation of the Moscow version. Ed. D. F. Sullivan / A.-M. Talbot / S. McGrath. Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Washington, D.C. 2014).

Vie de Luc le Stylite (BHG 1174) : Delehay, *Les saints stylites*, 195-237.

Vie de Marcel l'Acémète (BHG 1027 z) : *Vie de Marcel l'Acémète*. Éd. G. Dagron. AnBoll 86, 1968, 287-321.

Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347) : *Vie de Nicolas de Sion*. Éd. et trad. I. et N. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas of Sion* (Brookline MA) 1984).

108 Nicolas Katasképènos, *Vie de Cyrille le Philéote* (BHG 468) c. 46, 1, 211 à 46, 18, 225.

109 Nicolas Katasképènos, *Vie de Cyrille le Philéote* (BHG 468) c. 47, 225-232 et c. 51, 2, 243. Viendront encore Georges Paléologue, premier personnage bien

connu de la dernière dynastie byzantine, autre beau-frère d'Alexis (c. 48, 3, 237), et le sébaste Jean, neveu de l'empereur (c. 53, 2, 249).

110 Nicolas Katasképènos, *Vie de Cyrille le Philéote* (BHG 468) c. 55, 4, 262.

111 Nicolas Katasképènos, *Vie de Cyrille le Philéote* (BHG 468) c. 56, 262-264.

Œuvres citées

- Chatzetryphonos, *Routes of Faith* : E. Chatzetryphonos (éd.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage perspectives* (Thessalonique 2008).
- Delehay, *Les saints stylites* : H. Delehay, *Les saints stylites*. *Subsidia Hagiographica* 14 (Bruxelles 1923).
- Dietz, *Wandering monks* : M. Dietz, *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean world A.D. 300-800* (University Park, Pennsylvania 2005).
- Foss, *Pilgrimage* : C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, DOP 56, 2002, 129-151.
- Frank, *Pilgrims to living saints* : G. Frank, *The memory of the eyes: pilgrims to living saints in Christian late antiquity. The Transformation of the Classical Heritage*, 30 (Berkeley, Los Angeles 2000).
- Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon* : R. Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesios*. DOP 56, 2002, 213-241.
- Grennfield, *The life of Lazaros* : R. Grennfield, *The life of Lazaros of Mt. Galesion: an Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation and Notes*. *Byzantine Saints' Lives in Translation* 3 (Washington, D.C. 2000).
- Kaplan, *L'économie* : M. Kaplan, *L'économie des monastères à travers les Vies de saint byzantines des XI^e-XIII^e siècles*. In: M. Kaplan (ed.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*. *Byzantina Sorbonensia* 23 (Paris 2006) 27-42, repris dans Kaplan, *Pouvoirs*, 515-532.
- Le saint et son hagiographe : M. Kaplan, *Le saint byzantin et son hagiographe, V^e-XII^e siècle. Esquisse*. In: T. Antonopoulou / S. Kotzabassi / M. Loukaki (eds), *Myriobiblos, Essays on Byzantine Literature and Culture*. *Byzantinisches Archiv* 29 (Boston, Berlin, München 2015) 169-185.
- Les hommes et la terre : M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle: propriété et exploitation du sol*. *Byzantina Sorbonensia* 10 (Paris 1992).
- Les moines et le clergé séculier : M. Kaplan, *Les moines et le clergé séculier à Byzance, V^e-XII^e siècles*, In: J.-L. Lemaître / M. Dmitriev / P. Gonneau (eds), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin* (Genève 1996) 293-311, repris dans Kaplan, *Pouvoirs* 149-166.
- Les saints en pèlerinage : M. Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles)*. DOP 56, 2002, 109-127, repris dans Kaplan, *Pouvoirs*, 413-431.
- Pouvoirs : M. Kaplan, *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance. Études sur la société byzantine*. *Les Classiques de la Sorbonne* 3 (Paris 2011).
- Malamut, Bessai : E. Malamut, *À propos de Bessai d'Éphèse*. REB 43, 1985, 243-251.
- Sur la route : E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*. Centre national de la recherche scientifique Histoire (Paris 1993).
- Mango, *The two lives* : C. Mango, *The two lives of St. Ioannikios and the Bulgarians*. *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*. *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983, 393-404.
- Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* : P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Histoire Le Cerf 8 (Paris 1985).
- Mitchell, *Anatolia* : S. Mitchell, *Anatolia, Land, Men and Gods in Asia Minor 2: The rise of the Church* (Oxford 1993).
- TIB 4 : K. Belke / M. Restle, *Galatien und Lykaonien*. TIB 4 (Wien 1984).
- TIB 12 : A. Külzer, *Ostthrakien*. TIB 12 (Wien 2008).
- Vanderstuyf, *Vie de saint Luc le Stylite* : F. Vanderstuyf, *Vie de saint Luc le Stylite (879-979)*, texte édité et traduit. PO 11, 2 (Paris 1915).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Die Pilgerreise zum lebenden Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 11. Jahrhunderts

Die meisten Pilgerreisen führen zu heiligen Orten oder heiligen Reliquien. In ihrem Eifer jedoch, die Heiligkeit ihrer Helden zu belegen, schildern manche Hagiographen, wie sich die Gläubigen zum lebenden Asketen begeben, nicht nur um seiner Lehre willen, sondern auch um Wunder zu erleben. So zeigen sie den Einfluss ihres Helden auf größere Teile der Bevölkerung. Der lebende Heilige beweist die Wirksamkeit der göttlichen Medizin durch fassbare Mittel, zum Beispiel durch das Kreuzzeichen oder die Salbung mittels verschiedener Materialien. Diese Pilgerreisen, die oft nur kurze Entfernungen betrafen, waren leichter durchzuführen und weniger kostspielig als eine Reise nach Jerusalem oder Palästina, vor

allem nach der arabischen Eroberung. Außerdem hatten sie einen entscheidenden Vorteil gegenüber den Reliquien: Der lebende Heilige segnet, nimmt die Beichte ab, salbt kranke Körperteile, macht das Kreuzzeichen, kurz gesagt handelt, womit er der Pilgerreise zum lebenden Heiligen einen unbezweifelbaren Mehrwert sichert.

The Pilgrimage to the Living Saint in the Byzantine Hagiography of the 11th Century

Most pilgrimages lead to sacred places or holy relics. However, in their eagerness to prove the sanctity of their heroes, some hagiographers describe how the faithful visit the living ascetic, not only for the sake of his teaching but also to experience miracles. In this way, they demonstrate the influence of their hero to greater segments of the population. The living saint substantiates the efficacy of divine medicine through tangible means, such as the sign of the cross or anointing with various materials. These pilgrimages, often involving only short distances, were easier to perform and less costly than a trip to Jerusalem or Palestine, especially after the Arab conquest. Moreover, they had a distinct advantage over the relics: the living saint blesses, hears confession, anoints injured parts of the body, makes the sign of the cross, in short, he acts – thereby adding an undeniable surplus value to the pilgrimage to the living saint.

Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l'hagiographie byzantine jusqu'au XI^e siècle

La plupart des pèlerinages se font auprès de lieux saints ou de reliques de saints. Toutefois, dans leur élan pour démontrer la sainteté de leurs héros, certains hagiographes nous montrent les fidèles se rendre auprès d'un ascète vivant non seulement pour recevoir son enseignement, mais aussi pour obtenir des miracles. Ils démontrent ainsi l'influence de leur héros auprès de larges pans de la population. Le saint vivant atteste l'efficacité de la médecine divine à travers des éléments tangibles, par exemple le signe de croix ou l'onction par divers matériaux. Ces pèlerinages, souvent de courte distance, s'avèrent plus faciles et moins coûteux que de se rendre à Jérusalem ou en Palestine, surtout après la conquête arabe. Avantage décisif sur les reliques : le saint vivant bénit, confesse, oint les parties malades, fait le signe de croix, bref agit, assurant au pèlerinage auprès du saint vivant une plus-value indiscutable.

Monastisches Pilgerwesen zum Athos im 10. und 11. Jahrhundert Die sozioökonomischen Faktoren*

Der schnelle Wandel des Athos von einer isolierten und fast verlassenen Halbinsel der nördlichen Ägäis, wie sie es noch im 9. und dem frühen 10. Jahrhundert war, in einen überfüllten Ort, der Mönche jedes sozialen und wirtschaftlichen Hintergrunds anzog, fand in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts statt¹.

Um die Ursachen für den Zulauf von Mönchen zu erklären, die entweder spirituelle Praktiker oder nur Anhänger wurden, haben die Gelehrten auf die religiöse Gläubigkeit angespielt, obwohl politische Gründe, kirchliche und theologische Debatten, hagiographische Traditionen, psychologische und anthropologische Annäherungen wichtig waren². Alle oben genannten Aspekte erklären teilweise das Phänomen des Pilgers zum Athos, lassen aber ebenso wichtige Motive beiseite. Meine Absicht ist es, mich auf die sozioökonomischen Faktoren zu konzentrieren (z.B. eremitischer Ruf, Sozialpsychologie, kaiserliches Patronat etc.), die den Athos zu einem Magneten für die Mönche gemacht haben und ihn in ein berühmtes mittelbyzantinisches Mönchspilgerzentrum verwandelten. Die Quellen für das frühe Pilgerwesen auf dem Athos sind in erster Linie in der athonitischen Hagiographie zu finden: in den *Vitae* von Peter dem Athoniten (gest. 890)³, Euthymios dem Jüngeren (gest. 898)⁴, Blasios von Amorion (gest. 912)⁵, Athanasios dem Athoniten (gest. 1001)⁶ und Johannes und Euthymios den Iberern (gest. 1008 und 1028)⁷. Ebenfalls findet man weitere Auskünfte in den historischen Dokumenten, die sich auf die Fälle von Johannes Kolovos⁸ und Leo von Benevento⁹ beziehen. In dem Artikel werde ich mich auf die Zeitspanne vor und nach der Ankunft von Athanasios dem Athoniten auf

dem Athos konzentrieren (963-964), der das zönotische Mönchtum dort eingeführt hat. Ich habe mich nicht nur aus methodischen Gründen dafür entschieden, sondern auch wegen des Einschnittes, der dadurch provoziert wurde.

Obwohl viel über das byzantinische Pilgerwesen als kulturelles Phänomen geschrieben worden ist¹⁰ und viele Aspekte von mehreren Disziplinen (Geschichte, Archäologie, Religionswissenschaft, Kunstgeschichte) gründlich analysiert worden sind, hat der Athos nicht vorrangig die Aufmerksamkeit der Gelehrten angezogen, und so ist das Thema in relativer Dunkelheit geblieben. Sowohl vor als auch nach der Ankunft von Athanasios dem Athoniten war der Berg Athos ein untypisches Pilgerziel für Laien. Der Berg Athos konnte also nicht die Popularität genießen, die die alten Pilgerziele hatten. Im Gegensatz zu den alten christlichen Pilgerstätten wurde der Athos in der biblischen Mythologie nicht erwähnt; mit anderen Worten, es fehlte sowohl der direkte spirituelle Verweis auf das Alte und das Neue Testament (wie z.B. im Falle des Heiligen Lands) als auch auf den apostolischen Ursprung des Christentums (wie in Rom) oder auf populäre heilige Schreine (wie in Kleinasien und dem Nahen Osten: Ephesos, Chonai, Latros, Qal'at Sim'ān, Abū Mīnā etc.) und auch auf andere frühchristliche Schreine (wie in Konstantinopel: hl. Kosmas und Damian im Kosmidion, Theotokos tēs Pegēs, hl. Artemios etc.). Die Berühmtheit des Athos wurde im ganzen Reich und im Ausland vor allem in den kirchlichen und monastischen Kreisen von Mund zu Mund verbreitet. Laien, auch die Reichen und die hohen Würdenträger, näherten sich kaum

* Ich möchte meinen herzlichen Dank ausdrücken an: Frau Dr. Despoina Ariantzi für die Einladung, diesen Vortrag bei der Mainzer Konferenz zu halten, Frau Dr. Bernardette Martin-Hisard und Frau Prof. Vera von Falkenhausen, die mir einige ihrer Artikel angeboten haben, und auch Herrn Prof. M. Kaplan für seine wertvollen Ratschläge.

1 1975 hat Denise Papachryssanthou als Erste die Ursprünge und die Organisation des zönotischen Mönchtums auf Athos im zehnten und elften Jahrhundert im Detail brillant analysiert, und 1984 skizzierte Nikos Svoronos die Bedeutung der Einweihung des athonitischen Mönchtums für die Entwicklung im griechischen Raum in einem größeren Maßstab: *Actes du Prôtaton* 3-164 (ins Griechische als Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* übersetzt und ergänzt), und Svoronos, *Sēmasia* 17-47. Siehe auch Chrysochoidis, *Dal'eremo al cenobio*.

2 Gothóni, *Paradise within Reach*. – Gothóni, *Tales and Truth*. – Morris, *Early Athonite monks*. – Tavlakis, *History of Pilgrimages*.

3 Lake, *Early Days* 18-39. – Papachryssanthou, *Vie ancienne*. – Rigo, *Alle origini dell'Athos*. – Euthymiadis, *Petros* 116-121.

4 Petit, *Vie et office* 155-205. 503-536 (*Vita Text*: 168-205). – Greenfield/Talbot, *Holy Men* 2-125. – Euthymiadis, *Euthymios*. Kleine Korrekturen bei der Datierung der Episoden der *Vita* des Euthymios werden von Greenfield vorgeschlagen: Greenfield, *Revision* 247-264.

5 *Vita S. Blasii*. – Grégoire, *La vie de Saint Blaise*. – Euthymiadis, *Blasios*.

6 *Vitae duae*. – Greenfield/Talbot, *Holy Men* 128-367 (*Vita B*). – Euthymiadis, *Athanasios*.

7 Martin-Hisard, *Vie de Jean et Euthyme*. – Euthymiadis, *Ioannēs kai Euthymios*.

8 *Actes du Prôtaton* 36-40. – *Actes d'Iviron* 1, 28-32. – Lake, *Early Days* 57-86.

9 *Actes d'Iviron* 1, 36-37. Vgl. auch Anm. 63 u. 64.

10 Mango, *Pilgrim's Motivation* – Kaplan, *Les saints en pèlerinage* 109-127. – Foss, *Pilgrimage* – Talbot, *Healing Shrines*. – Talbot, *Pilgrimage*. – Külzer, *Handelsgüter*. – Foskolou, *Leipsana* 177-178. – Das 36. Symposium der byzantinischen und post-byzantinischen Archäologie und Kunst, Athen, 20-22 Mai 2016, befasste sich mit dem Thema: »Das Pilgerwesen in der byzantinischen Welt: archäologische und historische Beweise«.

als Pilger der isolierten Halbinsel¹¹, es sei denn, sie hatten Unternehmen auf dem Athos. Dies manifestierte sich noch deutlicher nach dem späten 11. Jahrhundert.

Hinzu kommt, dass der Berg Athos nicht als »Garten der Panagia« in der byzantinischen Welt bekannt war. Obwohl die Jungfrau bereits im späten 10. Jahrhundert auf dem Athos erscheint – und zwar in der *Vita* von Peter dem Athoniten, wo sie ihm im Traum die leuchtende Zukunft des Athos prophezeite¹² –, hat der Begriff von der felsigen Halbinsel als »Garten der Jungfrau« seinen Ursprung erst viel später, nämlich im frühen 16. Jahrhundert¹³. Auf jeden Fall schien die transzendente Verbindung der Jungfrau mit dem Berg Athos unvermeidlich, da bereits in der byzantinischen Theologie und Hymnographie das Konzept eines Heiligen Berges eine Präfiguration der Menschwerdung Gottes war, die als das größte Wunder der Jungfrau galt¹⁴.

Obwohl es schwierig ist, eine Typologie der Motive vorzuschlagen, könnte man drei grundlegende Motivationen der Pilger nennen:

- a) Besuch von lebenden spirituellen Vätern, deren Ruhm im ganzen Reich und im Ausland verbreitet wurde¹⁵,
- b) posthume Verehrung von heiligen Persönlichkeiten¹⁶,
- c) Verehrung von heiligen Reliquien, die schon sehr früh zum Athos gebracht wurden¹⁷.

Ein erster Hinweis auf den Ruhm, den der Athos genoss, lange Zeit vor der Periode, die wir untersuchen, stammt aus einer bekannten Passage des Historikers Joseph Genesis. In seiner *Kaisergeschichte* erklärt er, dass während der Feierlichkeiten für die Wiederherstellung der Bilderverehrung im März 843 eine Delegation von Mönchen vom Athos, die ihre Mitbrüder vertraten, nach Konstantinopel reiste, um an den Feierlichkeiten teilzunehmen, bei welcher Gelegenheit sie auch Geschenke von der Kaiserin Theodora erhielten¹⁸. Es handelt sich um einen Hinweis und nicht um eine Gewissheit, denn auf der einen Seite ist Genesis der einzige Schriftsteller, der die athonitische Delegation in Konstantinopel erwähnt, auf der anderen Seite stammt diese Information aus dem

10. Jahrhundert, d. h. rund hundert Jahre nach der Wiederherstellung der Bilderverehrung. Somit ist nicht sicher, ob die Information, die Joseph Genesis gibt, eine zuverlässige Quelle hat, die uns heute unbekannt ist, oder ob er den verbreiteten Ruf des Athos im 10. Jahrhundert in die Realität des 9. Jahrhunderts zurückversetzte.

Man kann nicht viel über die Anthropogeographie und den sozioökonomischen Hintergrund der Mönche sagen, die als Pilger den Athos vor Athanasios besuchten und schließlich dort in die Eremitagen einzogen. Es wurde festgestellt, dass die überwiegende Mehrheit der anonymen Mönche, die ihre *Askēsis* auf dem Athos durchgeführt haben, wahrscheinlich von Chalkidiki kamen¹⁹, da die zerklüftete Halbinsel noch nicht ein so berühmtes monastisches Zentrum war. Die Übersiedlung der Klostersgemeinschaften von Chalkidiki (Brastamou, Peristerai, Sidērokausia, Kolovou, Polygyrou, Gomatou usw.)²⁰ auf den Athos und umgekehrt wird oft in den *Vitae* der berühmten Mönche des 9. und 10. Jahrhunderts bezeugt. Dennoch haben die großen Namen, die bis heute bekannt sind, ihren Ursprung weit weg vom Athos; sie waren *Xenokouritai*, also Mönche, die ihre Tonsur in einem Kloster außerhalb des Athos erhalten haben: Peter der Athonite und Blasios von Amorion in Rom; Euthymios der Jüngere und Athanasios der Athonite auf dem bithynischen Olympos; Johannes Kolovos in Konstantinopel (?)²¹. Ein gewöhnlicher hagiographischer *Topos* in den drei vorathanasianischen *Vitae*, die wir zu unserer Verfügung haben, ist, dass sie zum Athos kamen, um den übereifrigen Anhängern auszuweichen und nach Abgeschiedenheit und Ruhe zu suchen.

Der Ruhm dieser frühen Väter beschleunigte offenbar den Zustrom von begeisterten Mönchen zum Athos in einer Art von spiritueller Pilgerfahrt. Episoden aus dem Leben von Euthymios dem Jüngeren sind charakteristisch. Anfang 859 kam er zum Athos und brach seinen zweiten Aufenthalt zur *Askēsis* (ca. 863-864) dort ab, um als Pilger das Grab seines spirituellen Vaters in Thessalonikē zu besuchen, der kurze

11 Der Fall von Leo Phokas, dem Bruder des Kaisers Nikephoros Phokas, *domestikos* des Westens und später *domestikos tōn scholōn* des Ostens, der den Athos (vor 961) als Pilger besucht um seine Dankbarkeit zu Gott für seinen Sieg gegen die »Skythen« auszudrücken, ist eine Rarität. Vgl. *Vitae duae* 27. – Lemerle, *La Vie ancienne* 74 Anm. 47 und 95 Anm. 99. – Im Allgemeinen über Leo Phokas siehe PmbZ 24423.

12 Lake, *Early Days* 25. – Papachryssanthou, *Vie ancienne* 40-41 (dated in 970-980): »[...] ἐν τῷ τοῦ Ἄθω ὄρει ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ, ὅπερ εἰς κληρὸν ἐμὸν αἰτησαμένη εἴληφα παρὰ τοῦ ἐμοῦ υἱοῦ καὶ θεοῦ [...] καὶ πλατυνῶ αὐτοὺς (i. e. τοὺς μοναχοὺς) ἐπὶ νότον καὶ βορρᾶν τοῦ εἰρημένου ὄρους, καὶ κατακυριεύσουσι αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐν πάσῃ τῇ ὕψηλῳ περιβόητον θήσῃ [...]«.

13 Chryssochoidis, *Portaitissa Icon*. – della Dora, *Imagining Mount Athos* 24. 63.

14 Eustratiades, *Theotokos* 53. – Ledit, *Marie* 92-94.

15 Petit, *Vie et office* 34, ll. 23-24: [...] διὰ τὴν ἤδη τῶν μοναχῶν ἐν τῷ ὄρει τῇ πρὸς αὐτὸν μῆρσι κατοίκησιν [...]; *Vitae duae* (*Vita A*) 74, 158: ἐκ παντοδαπῶν ἔθνῶν, γλωσσῶν, γενῶν, πόλεων συντρεχόντων [...] καὶ τῶν πόρρω καὶ ἀποτάτῳ [...] προσήρχοντο.

16 Monastische Wallfahrt nach Athos ist bereits in der *Vita* von Athanasios bezeugt; es wird gesagt, dass ein Mönch aus Eubōa etwa 110 Meilen bis zum Grab von Athanasios zum Kloster Lavra reiste. *Vitae duae* (*Vita B*) 204, Kap. 70: Μοναχὸς τις, ἀπὸ Ὠρεοῦ ὀρμώμενος ἐνταῦθα παραγέγονε [...] προσπελάσας οὖν τῇ ἱερᾷ σορῷ τοῦ πατρός (i. e. des Athanasios des Athoniten).

17 Athanasios erschien tatsächlich im frühen 964 in Konstantinopel vor Nikephoros Phokas. Ihm wurde ein Chrysobull ausgestellt und drei Reliquien für das Kloster Lavra zugeteilt: ein Fragment des Heiligen Kreuzes und das Haupt des hl. Basileios von Caesarea und das des hl. Alexandros. Zum Chrysobull siehe Dölger, *Regesten* 706 und *Actes de Lavra* 1, 5, ll. 103-106: [...] τὰ δηλωθέντα τρία θεῖα δῶρα, τὸ τε πανάγιον καὶ προσκυνητὸν ξύλον τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, αἶ τε πανσέβαστοι καὶ πάντμοι θεῖαι κάραι τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Ἀλεξάνδρου. Außerdem wurden im Chrysobull Basileios' II. und Konstantinos' VIII. (978) drei Reliquien erwähnt: der Kopf des hl. Michael von Synnada, der Kopf des hl. Eustratios und der Arm des hl. Johannes Chrysostomos; *Actes de Lavra* 1, 7, ll. 48-52: »[...] κιβώτιον μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ θεῖων τριῶν θησαυρῶν, [...] κάρα τοῦ ἐν ἱεράρχαις ἁγίου Μιχαὴλ τοῦ ἐν Συννάδοις μητροπόλει τῆς Φρυγίας, ἡ δὲ τοῦ ἐν μάρτυσι περιβλήπτου ἁγίου Εὐστρατίου [...], τὸ δὲ γε τρίτον ὁ θεῖος βραχίον [...], τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσσορρήμονος [...]«.

18 Genesis 4, 4, 21-25: [...] κατίσιν ἐκ τοῦ περιωνύμου ὄρους Ὀλύμπου Ἄθω τε καὶ τῆς Ἰδης, ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ κατὰ Κυμινᾶν συμπληρώματος, περιφανῶς τὴν ὀρθοδοξίαν κηρύσσοντες, βασιλικάς τε διαμοιβὰς καὶ σεβασμίους αἰσίσις ἱκανωθέντες πρὸς τὰς ἰδίας σκηνὰς ὑπεχώρησαν. Kaldellis, *Joseph Genesis* 74.

19 Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 52-53. 114. 119.

20 Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 119-135.

21 Morris, *Early Athonite monks* 23.

Zeit vorher dort verstorben war; Euthymios beschloss, seinen Aufenthalt in der Stadt auf einer Säule für einen bestimmten Zeitraum zu verlängern, »zum Wohle des Volkes«, wie sein Biograph erwähnt²². Obwohl er den städtischen Raum verabscheute, blieb er dort, und viele Pilger besuchten ihn. Rosemary Morris betonte ebenfalls, dass einige von den Menschen, die ihn sehen wollten, sicherlich durch sein Beispiel inspiriert wurden, um das monastische Leben in Gruppen zu führen und ihm so auf den Athos folgten²³. Die Anhänger sollen so zahlreich gewesen sein, dass der Biograph feststellt, dass sich zum Ende des 9. Jahrhunderts die Zahl der Mönche auf dem Athos so erhöht habe, dass der Bereich »wie eine Stadt« erschien²⁴. Die Mobilität von Euthymios innerhalb und außerhalb des Athos²⁵ trug sicher zu seiner Popularität bei; eine Tatsache, die in wirtschaftlicher Hinsicht gesehen werden kann. Denn er begann sein Kloster in Peristerai, in der Nähe von Thessalonikē, zu errichten. Fromme Laien, die überzeugte Anhänger von ihm waren, von denen vielleicht einige ihn verehrt hatten, als er ein *Stylitēs* in Thessalonikē war, trugen zur Restauration der alten Kirche bei, die das *Katholikon* seines Klosters (870/871) wurde, indem sie Gold, Silber, Kupfer und Eisen für den Einkauf von liturgischen Gefäßen spendeten²⁶.

Der Wendepunkt des systematischen Wandels des Athos in einen monastischen Pilgerort geschah offenbar, als der Mönch Athanasios entschied, den Berg Kyminas in Bithynien zu verlassen, um seine monastische Karriere auf dem Athos fortzusetzen²⁷. Der Grund, der in seiner *Vita* angegeben wurde, scheint ein einfacher hagiographischer *Topos* zu sein: Die Last des vermehrten Rufes, unter dem er litt, wurde nach der Aussage des spirituellen Vaters Maleinos, der gesagt hat, dass Athanasios sein Nachfolger sein würde, größer²⁸. Es ist unnötig zu sagen, dass, wenn Athanasios wirklich nach Isolierung und Beschaulichkeit gesucht hätte, um als Einsiedler auf dem Olympos zu leben, er einen anderen Ort außerhalb der Reichweite der Massen hätte finden können. In Wirklichkeit war Athanasios ein neugieriger Geist. Nicht nur war er in der Oberschicht von Konstantinopel berühmt, sondern auch am kaiserlichen Hof selbst: Begebenheiten, die in den

historischen Bedingungen jener Jahre leicht wirtschaftlich ausgenutzt wurden.

Was waren genau die historischen Bedingungen? N. Svoronos²⁹ vertrat folgende Ansicht: Die Ankunft von Athanasios auf dem Athos war in einen strategischen Plan des Kaisers eingegliedert, der beabsichtigte, die monastischen Zentren von Kleinasien (Olympos, Latros etc.) zur Balkanischen Halbinsel zu verlegen (Hosios Loukas in Phokis³⁰, Nikon *Metanoieite* auf der Süd-Peloponnes³¹, Johannes Kolovos in Hierissos³², und kurze Zeit später Gregorios Pakourianos in Petritzos³³, Meletios der Jüngere auf Myoupolis³⁴ etc.). Dies geschah in einem Komplex von historischen Umständen: die Konflikte mit den Bulgaren³⁵, die Rivalität zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel³⁶, die Stabilisierung der byzantinischen Autorität und die Herrschaft in Italien³⁷. Die Christianisierung der Südslawen und der Bulgaren (864/865)³⁸, die administrativen und wirtschaftlichen Reformen und die spirituelle Wiederbelebung der Balkan-Halbinsel³⁹ waren Teile dieses großen Projekts. Somit wurde die Ankunft des Mönchs Athanasios aus Bithynien in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts auf dem Athos zum Auftakt einer Art geistiger Wehrpflicht im südlichen Balkan. Wie in einem Krieg sind wirtschaftliche Ressourcen notwendig, und so wurde großzügige kaiserliche finanzielle Unterstützung für die ersten Klöster gewährt⁴⁰. In wirtschaftlicher Hinsicht war diese Strategie eine Übertragung von frischem Geld zu Gunsten der griechischen Halbinsel, einer Region des Reiches, bei der die Geldwirtschaft im Vergleich zu der bereits beschleunigten Wirtschaft in Kleinasien noch nicht so entwickelt war⁴¹.

Im Zuge der Erweiterung seiner Klostergemeinschaft begrüßte Athanasios ausländische Mönche (*Xenokouritai / Xenokouroi*) unter der Voraussetzung, dass ihr früherer spiritueller Vater eine solche Migration erlaubt hatte. In seiner *Hypotyposis* erklärt er, dass, wenn ein Mönch aus dem Lavrakloster sich dort nicht wohl fühle, er mit dem Zuspruch und dem Segen des Vorgesetzten sich zu einem anderen spirituellen Vater begeben dürfe. Offensichtlich war eine solche Handlung ein Gegensatz zu dem monastischen Wert von *stabilitas loci*, und das ist etwas, das der erfahrene Athanasios

22 Petit, *Vie et office* 34, ll. 7-8: [...] τῷ λαῷ δὲ τὸ ἐκ πίστεως περιποιούμενος ὠφέλιμον [...]. Vgl. Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 103.

23 Morris, *Early Athonite monks* 31.

24 Petit, *Vie et office* 34, ll. 23-25: ὀλίγους οὖν καὶ τοῦτω διατρίψας χρόνους διὰ τὴν ἤδη τῶν μοναχῶν ἢ τῷ ὄρει τῇ πρὸς αὐτὸν μίμησει κατοίκησιν καὶ ὡς ἐν ἄσπετι σὺν ἀλλήλοις διατρίβῃν καὶ παρενόχλησιν καὶ μάλιστα πρὸς αὐτὸν [...]. Zu den Wurzeln dieses hagiographischen *Topos* im frühen christlichen Mönchtum siehe die klassische Studie von Chitty, *The Desert a City*.

25 Für den historischen Kommentar siehe Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 93-107 und Malamut, *Sur la route* 254-256.

26 Petit, *Vie et office* 43, ll. 11-14: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶ τῶν εὐσεβῶν εἰς τὴν τῆς μονῆς ἐπισύστασιν χρυσὸν παρέχον φερόμενοι, οἱ δὲ ἄργυρον, ἕτεροι χαλκὸν καὶ σιδηρὸν εἰς λειτουργικῶν σκευῶν ἀποπλήρωσιν.

27 Actes de Lavra 1, 30-55.

28 *Vitae duae* (Vita B) 12, 1.

29 Svoronos, *Sēmasia* 40.

30 Oikonomides, *First Century* 252-255. – Sophianos, *Hosios Lukas*.

31 Morris, *Spread of the Cult*. – Kaplan, *La fondation*. – Anagnostakis, *Monemvasia* 124-129.

32 Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 123-131. – Actes d'Ivron 1, 28-32.

33 Gautier, *Le typikon*. – Jordan, *Pakourianos*.

34 Papadopoulos, *Hosios Meletios*.

35 Nikolov, *Pagan Bulgars*. – Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria* 184-212. 221-245.

36 Smedovskii, *Latin missions*.

37 von Falkenhausen, *Untersuchungen*. – von Falkenhausen, *Bizantini in Italia*. – Peters-Custot, *Les populations grecques*. – Peters-Custot, *Convivencia*.

38 Stepanov, *Bulgaria*.

39 Stephenson, *Balkan Frontier*. – Nikolov, *Bulgarian Aristocracy*.

40 Kaiser Nikephoros Phokas ermutigte die Gründung von Klöstern in verlassenen Orten und gewährte ihnen Privilegien, eine Tatsache, die in ähnlichen Stiftungen im Stadtraum verboten war; Zepos, *Jus* 3, 393-396 (Novella de monasteriis des Jahres 964): [...] κελλία δέ, καὶ τὰς καλουμένας λαύρας, ἐν ἐρήμοις οἰκοδομεῖν, [...] τοσοῦτω τοὺς βουλομένους οὐκ εἴργομεν, ὅσω καὶ δι' ἐπαίνου μᾶλλον τὸ πρᾶγμα τίθεμεν.

41 Zu den direkten Auswirkungen des frischen Geldes in die Wirtschaft von Chalkidiki, das Hinterland von Athos, siehe Maladakis, *Nomismatikē Kyklophoria* 59-140.

sehr gut kannte. Aus diesem Grund erklärte er, um Einwände zu verhindern, dass in diesem Fall diese Migration »nicht von der ›Art‹ sein wird, die durch die heiligen Väter verboten, verflucht oder verdammt werden könne«⁴².

Die Mobilität der Mönche war ein Merkmal, das seine Wurzeln in dem alten Mönchtum hatte⁴³. Vermutlich verloren solche Migrationen manchmal an Umfang, und die kirchlichen Kanones und die imperiale Gesetzgebung verboten die Aufgabe der Ordensinstitutionen (Kloster, Eremitage etc.)⁴⁴; selbst die hagiographischen Quellen rieten unter Umständen von der Peregrination ab, mit Ausnahme von Sonderfällen⁴⁵. Doch in Wirklichkeit wurde das Mönchsideal der *stabilitas loci* von den byzantinischen Mönchen, die zum Seelenheil mit größtem Vergnügen reisten, nicht oft umgesetzt. In diesem Rahmen könnten wir die *Xēniteia* beschreiben⁴⁶, d. h. die Reisen von Blasios⁴⁷ und Peter dem Athoniten⁴⁸ von Konstantinopel nach Rom und auf den Athos, von Euthymios dem Jüngeren⁴⁹ ebendorthin und nach Brastamou, Thessalonikē, Peristerai und von Athanasios⁵⁰ vom Olympos zur Lavra auf dem Athos mit Zwischenstationen in Zygus, Karyes und Melana.

Bald nach der Ankunft von Athanasios auf dem Athos scheint es, dass sich als Folge seines Ruhmes das Pilgerwesen von Georgien im Osten und von Italien im Westen dorthin ausweitete⁵¹.

Schon vor der Ankunft von Athanasios war der Athos keine *terra incognita* für die Georgier. Dank der *Vita* des hl. Hilarion des Georgiers (822-875), einem hagiographischen Text des 10. Jahrhunderts, erfahren wir, dass der griechische Raum ein Etappenort der Peregrination georgischer Mönche war⁵². Die Tatsache, dass der hl. Hilarion die letzten Jahre seines Lebens in Thessalonikē verbrachte und den Respekt und die posthume Verehrung von Kaiser Basileios I. errang, trug zur Integration der nachfolgenden Generationen von georgischen Mönchen auf dem Athos bei. Fast zur gleichen Zeit lebte auch Joseph der Armenier⁵³; er war bereits viele Jahre vor dem ersten Besuch von Euthymios dem Jüngeren auf dem Athos (859-860). Er stand diesem sehr nahe und folgte ihm in die Lavra, die er bei Brastamou in der Mitte von Chalkidiki gegründet hatte, und starb dort um 875 in einer Höhle. Seine Heiligkeit war berühmt, und der Biograph von

Euthymios, der Mönch Basileios, erzählt, dass er die Höhle besuchte und den Körper verehrte, der perfekt erhalten war und auch *Myron* verströmte.

Johannes der Iberer, die erste führende Persönlichkeit athonitischen Mönchtums aus Georgien, war ein Nachkomme einer Adelsfamilie mit engen Verbindungen zum Kaiserhof in Konstantinopel⁵⁴. Seine monastische Peregrination dauerte Jahre: er wohnte zuerst in der »Lavra der vier Kirchen« in Tao-Klardjeti und blieb dann einige Jahre auf dem Olympos in Bithynien; danach zog er nach Konstantinopel und befreite seinen Sohn Euthymios aus der Gefangenschaft. Am Ende floh er in den späten 960er Jahren in das Kloster Lavra von Athanasios auf dem Athos⁵⁵. Zu Beginn lebte er dort *incognito*, aber einige Jahre später wurde seine Identität von seinem Cousin und wahrscheinlichen Schwager, dem Ex-General Johannes Tornikios offenbart, der auch die gleiche Reise von Georgien zum Olympos gemacht hatte, um dann Johannes auf dem Athos zu finden⁵⁶. In der Zeit nach den beiden Georgiern kamen Adelige und viele andere georgische Pilger-Mönche zum Kloster Lavra, und so baute Athanasios für sie einige Klosterzellen und ebenfalls fast eine Meile entfernt eine Kirche. In den Jahren 979-980, als Kaiser Basileios II. Athanasios unter anderem die Klosterruine *tu Klēmēntos* am östlichen Ufer der Halbinsel Athos schenkte, zogen die Georgier dorthin und gründeten das Kloster Iviron. Die bemerkenswerte Pilgerreise Johannes des Iberers zum Kloster Lavra, sein Aufenthalt dort und vor allem seine enge Verbindung mit dem kaiserlichen Hof erwiesen sich als eine ziemlich fruchtbare Investition für das Kloster Lavra. Johannes überzeugte den Kaiser Johannes I. Tzimiskes, den Zuschuss von 244 Goldmünzen für das Kloster Lavra zu verdoppeln⁵⁷. Außerdem spendete Johannes der Iberer die Insel Neoi (heute Agios Eustratios) dem Kloster Lavra. Kaiser Basileios II. persönlich gewährte ihm die Insel und spendete zusätzlich Geldsummen, Ikonen, liturgische Gefäße, Handschriften, Tiere und ein Schiff⁵⁸. Athanasios gab einige Jahre später (984) den Iberern die große Spende für ihr Kloster durch ein Chrysobull zurück, das von Basileios II. ausgestellt worden war, und das ebenfalls eine Steuerbefreiung für ein Schiff von 6000 Modioi beinhaltete⁵⁹. Die Tatsache, dass Athanasios Mönche jeder Herkunft in seinem Kloster

42 Meyer, Haupturkunden 140. – Actes de Lavra 1, 15. – Dennis, Hypotyposis 228: [...] ἀπηγορεύεται [...] ὡσαύτως καὶ τὸ λάθρα ὑποχωρεῖν τῆς μονῆς πᾶντι ἀλλότριον τοῦ μοναχικοῦ ἐπαγγέλματος ἔκρινον οἱ ἅγιοι πατέρες. Οὐκ ἔξεστιν οὖν τινι λάθρα, ἀλλ' εἰ οὐκ ἀναπαύεται ψυχικῶς ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς λαύρᾳ ἀναγγειλλάτω τῷ πρωεστῶτι τὴν αἰτίαν καὶ ἐὰν εὐλόγως ζητῇ τὴν μετάβασιν ἢ παραδώσει αὐτὸν εἰς ἕτερον πνευματικὸν ἡγούμενον ἢ ἄλλως πῶς οἰκονομήσει τὰ κατ' αὐτόν, ἵνα ἔσται καὶ ἡ ἀναχώρησις αὐτοῦ ἐκ τοῦ μοναστηρίου μετ' εὐχῆς καὶ εὐλογίας καὶ μὴ ἀπηγορευμένη καὶ καταπραμένη καὶ ἀφωρισμένη παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων.

43 Herman, *stabilitas loci*. – Leclercq, *Les relations* 61-70. – Nicol, *Instabilitas loci*. – Angelidi, *Emporikoi*. – Kaplan, *Pouvoirs* 14-15. 407.

44 Troianos, *Byzantine Canon Law* 210.

45 Kaplan, *Les saints en pèlerinage*, bes. 114-115.

46 Kaplan, *Pouvoirs* 13-14.

47 Malamut, *Sur la route* 258-260.

48 Lake, *The Early Days* 18-39.

49 Greenfield/Talbot, *Holy Men* 2-125.

50 Greenfield/Talbot, *Holy Men* 128-367.

51 *Vitae duae* (Vita A) 67, ll. 18-27.

52 Martin-Hisard, *La pègrination– Tchkoïdze, Georgianos*.

53 Petit, *Vie et office* 29-30, ll. 31-32. – Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 95. 108-109.

54 Martin-Hisard, *Vie de Jean et Euthyme* 87-88. – Actes d'Iviron 1, 13-24.

55 Actes de Lavra 1, 41-46.

56 Adontz, *Tornik* 143-164. – Morris, *Monks and Laymen* 85-86.

57 *Vitae duae* (Vita A), 50, ll. 12-17. – Martin-Hisard, *Vie de Jean et Euthyme* 94. – Actes d'Iviron 1, Nr. 6, ll. 13-14. – Actes de Lavra 1, 43-44. – Meyer, *Haupturkunden* 114, ll. 33-35. – Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 230 Anm. 227.

58 Martin-Hisard, *Vie de Jean et Euthyme* 94-95.

59 Actes d'Iviron 1, Nr. 6, ll. 135-140. – Actes de Lavra 1, 43-44. – Smyrlis, *Fortune* 108. Dank dieses einzigartigen Austausches in der athonitischen Geschichte von Spenden zwischen den Klöstern Lavra und Iviron stellt bis heute eine starke Bindung dar.

willkommen hieß, führte zur Ausweitung des Zönotismus auf dem Athos, was sich als eine sehr rentable Taktik für die Verstärkung seiner eigenen Stiftung und den Ausbau des Pilgerwesens zum Athos erwies.

Die Anziehungskraft des Athos in der byzantinischen Welt des 10. und 11. Jahrhunderts wirkte sich auch auf Italien aus. Die Anwesenheit der Italiener auf dem Athos ist, wenn auch indirekt, sehr früh, nämlich in der Mitte des 10. Jahrhunderts bezeugt; wir haben einige Informationen über das Kloster der Kalabrier⁶⁰ und das Kloster von Loukas dem Sizilianer⁶¹. Ebenfalls wird in der *Vita Prima* von Athanasios erwähnt, dass sein Ruhm Pilger-Mönche von Rom, Kalabrien und Amalfi anzog⁶².

Der systematische Zustrom der Italiener fand jedoch bis zum Ende des 10. Jahrhunderts statt, was zur Gründung des prominentesten Klosters der Amalfitaner führte (zunächst unter dem Namen »tōn Apothēkon«)⁶³. Sein Gründer, Leo von Benevento, der Bruder von Pandulf II., Herzog von Benevento, kam ca. 980 mit sechs Mönchen von Konstantinopel auf den Athos und wohnte zunächst im Kloster Iviron⁶⁴; nach kurzer Zeit wuchs die Anzahl der Anhänger, und so schaffte er es, eine Stiftung (985-990) im nördlichen Gebiet des Klosters Lavra zu etablieren⁶⁵. Das neu geschaffene Zönotium wurde dem Mutterkloster in Konstantinopel, der hl. Maria der Lateiner, gewidmet⁶⁶. Die wohlhabende amalfitanische Gemeinschaft von Konstantinopel, die aus Unternehmern, Kaufleuten, Adeligen und Funktionären bestand, gewährte vermutlich Geldsummen für Investitionen auf dem Athos, auch wenn uns dazu direkte Archivinformationen fehlen; wir wissen nur, dass Konstantinos IX. Monomachos in seinem *Typikon* (1045) dem Kloster der Amalfitaner ermöglicht hat, ein großes Schiff zu besitzen, um Waren aus Konstantinopel zu importieren⁶⁷. Was die Spiritualität betrifft, so wissen wir, dass die Mönche des italienischen Klosters nach der Benediktinerregel lebten; einige Passagen waren auf dem Athos in einer griechischen Übersetzung im Umlauf: Ein paar Absätze der Benediktinerregel waren in der *Hypotyposis* von Athanasios

dem Athoniten enthalten⁶⁸, und bestimmte Passagen davon wurden in der griechischen Übersetzung des Kodex Athos, Koutloumousiou 2 (11. Jahrhundert) zitiert⁶⁹. Es ist daher anzunehmen, dass die Mönche des Klosters von Amalfi zu der Ausbreitung ihrer Regel unter den griechischsprachigen Athos-Mönchen beigetragen haben⁷⁰. Alles oben Genannte könnte zu einer Hypothese, nicht weit von der Realität entfernt, führen: Das italienische Kloster wurde als Brücke zwischen dem östlichen und dem westlichen Christentum vor allem aber bis zum Schisma von 1054 etabliert.

Was ist die Gemeinsamkeit der Pilger-Mönche Euthymios des Jüngeren, Athanasios des Athoniten, Johannes des Iberers, Johannes Tornikes und Leo von Benevento? Auf den ersten Blick ist es offensichtlich, dass im Laufe ihrer Mönchsperegrination Konstantinopel und seine Umgebung (z. B. Bithynien) wichtige Zwischenstationen waren, bis sie schließlich zum Athos gelangten⁷¹. In Wirklichkeit war jedoch das frühe athonitische Pilgerwesen unter anderem ein Aspekt einer zentrifugalen Tätigkeit unter politischen und wirtschaftlichen Bedingungen des kaiserlichen Hofes. In einer breiteren Perspektive war es die Absicht der zentralen Administration, den südlichen Balkan zu stärken. Die Protagonisten dieser Missionen wurden als führende Persönlichkeiten des byzantinischen Mönchtums anerkannt, die Mitglieder der aktuellen monastischen Kreise hatten direkte Verbindungen zu den politischen und wirtschaftlichen Eliten des Reiches. Das Ergebnis war die spirituelle Rekrutierung von Mönchen, die Erweiterung der sozialen Strukturen und die Entwicklung einer Region durch wirtschaftliche und finanzielle Ressourcen. Der weitreichende Ruf jener spirituellen Väter vermehrte sich und förderte das monastische Pilgerwesen zum Athos. Die methodische und erfolgreiche Schaffung der athonitischen monastischen Gemeinschaft bestimmte für die nächsten Jahrhunderte die Spiritualität, die Demographie und die Wirtschaft, mit anderen Worten, fast jeden einzelnen Aspekt der mönchischen und der Laiengesellschaft des südlichen Balkans.

60 Dölger, Schatzkammern 278 Nr. 104, ll. 26-27. – Pertusi, *Monasteri e monaci* 240-241.

61 *Actes d'Iviron* 1 Nr. 7, ll. 56-57. Vgl. Pertusi, *Monasteri e monaci* 242-243 und Papachryssanthou, *Athonikos monachismos* 247.

62 *Vitae duae* (Vita A) 74-75: »[...] από τε Ῥώμης αὐτῆς, Ἰταλίας, Καλαβρίας, Ἀμάλφης [...]«.

63 Pertusi, *Rapporti*. – Lemerle, *Les archives*. – Bonsall, *Benedictine Monastery*. – *Actes d'Iviron* 1, 36-37. – von Falkenhausen, *Il monastero*. – von Falkenhausen, *Gli Amalfittani*.

64 Pertusi, *Nuovi documenti*. – Falkenhausen, *Il monastero*. – Martin-Hisard, *Vie de Jean et Euthyme* 109. – Merlini, *Founding a Latin Monastery* 6-7.

65 Zu einer späteren Datierung des Klosters der Amalfitaner auf Athos siehe Nastase, Lanthanousa und Merlini, *Founding a Latin Monastery* 20.

66 Zu hl. Maria von den Lateinern in Konstantinopel siehe Magdalino, *Constantinople médiévale* 97-98. – Balard, *Amalfi et Byzance* 91.

67 *Actes du Prôtaton* Nr. 8, ll. 99-100. Siehe auch von Falkenhausen, *Il commercio*.

68 Dennis, *Hypotyposis* 231 Anm. 36-37.

69 Mercati, *Escerto Greco*.

70 von Falkenhausen, *Il monastero* 114. – Beck, *Benediktinerregel*. – Leroy, S. Athanase.

71 Morris, *Early Athonite monks* 34.

Bibliographie

Quellen

- Actes de Lavra 1: Actes de Lavra 1. Des origines à 1204. Hrsg. von P. Lemerle / A. Guillou / N. Svoronos / D. Papachryssanthou. Archives de l'Athos 5 (Paris 1970).
- Actes de l'Iviron 1: Actes de l'Iviron 1. Des origines au milieu du XI^e siècle. Hrsg. von J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou. Archives de l'Athos 14 (Paris 1985).
- Actes du Prôtaton: Actes du Prôtaton. Hrsg. von D. Papachryssanthou. Archives de l'Athos 7 (Paris 1975).
- Dennis, Hypotyposis: G. Dennis, Rule of Athanasios the Athonite for the Lavra Monastery. In: Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. Hrsg. von J. Thomas / A. Constantinides Hero. DOS 35 (Washington, D.C. 2000) 205-231.
- Dölger, Schatzkammern: F. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges (München 1948).
- Regesten 2: F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 2. Teil (München, Berlin 1924-1960).
- Gautier, Le typikon: P. Gautier, Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos. REB 42, 1984, 5-145.
- Genesisios: Iosephi Genesisii Regum libri quattuor. Hrsg. von A. Lesmüller-Werner / H. Thurn. CFHB, Series Berlinensis 14 (Berlin 1978).
- Greenfield/Talbot, Holy Men: Holy Men of Mount Athos. Hrsg. von R. P. H. Greenfield / A.-M. Talbot. Dumbarton Oaks Medieval Library 40 (Washington, D.C. 2016).
- Grégoire, La vie de Saint Blaise: H. Grégoire, La vie de Saint Blaise d'Amorium. Byzantion 5, 1929, 391-414.
- Jordan, Pakourianos: R. Jordan (Übers.), Pakourianos: Typikon of Gregory Pakourianos, for the Monastery of the Mother of God Petritzonitissa in Bachkovo. In: J. Thomas / A. Constantinides Hero (Hrsg.), Byzantine Monastic Foundation Documents, A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments (Washington, D.C. 2000) 507-563.
- Kaldellis, Joseph Genesisios: Joseph Genesisios, On the Reigns of the Emperors. Übers. und komm. von A. Kaldellis. Byzantina Australiensia 11 (Canberra 1998).
- Martin-Hisard, Vie de Jean et Euthyme: B. Martin-Hisard, La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos. REB 49, 1991, 67-142.
- Meyer, Haupturkunden: Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (Leipzig 1894).
- Pertusi, Nuovi documenti: A. Pertusi, Nuovi documenti sui Benedettini Amalfitani dell'Athos. Aevum 27, 1953, 1-30.
- Petit, Vie et office: L. Petit, Vie et office de saint Euthyme le Jeune. BHG 5 (Paris 1904).
- Sophianos, Hosios Lukas: D. Sophianos, Όσιος Λουκάς. Ο βίος του οσίου Λουκά Στεριώτη. Προλεγόμενα, μετάφραση, κριτική έκδοση του κειμένου (Athēna 1993).
- Vita S. Blasii: Βίος του οσίου πατρὸς ἡμῶν Βλασίου. AASS Nov. 4 (Bruxellis 1925) 657-669.
- Vitae duae: Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. Ed. J. Noret (Turnhout 1982).
- Zepos, Jus: J. Zepos / P. Zepos (Hrsg.), Jus Graecoromanum (Darmstadt 21962).

Literatur

- Adontz, Tornik: N. Adontz, Tornik le moine. Byzantion 13, 1938, 143-164.
- Anagnostakis, Monemvasia: I. Anagnostakis, Μονεμβασία-Λακεδαιμών: για μια τυπολογία αντιπαλότητας και την Κυριακή αργία στις πόλεις. In: T. Kiousoroulou (Hrsg.), Οι βυζαντινές πόλεις (8^{ος}-15^{ος} αιώνας). Προοπτικές της έρευνας και νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις (Rethymno 2012) 101-137.
- Angelidi, Emporikoi: C. Angelidi, Έμπορικοί και άγιολογικοί δρόμοι (4^{ος}-7^{ος} αι.). In: Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο, Α΄ Διεθνές Συμπόσιο. Κέντρο Βυζαντινών Έρευνών/Έθνικό Ίδρυμα Έρευνών (Athēna 1989) 675-686.
- Balard, Amalfi et Byzance: M. Balard, Amalfi et Byzance (X^e-XII^e siècles). Travaux et Mémoires 6, 1976, 85-95.
- Beck, Benediktinerregel: H.-G. Beck, Die Benediktinerregel auf dem Athos. BZ 44, 1951, 21-24.
- Bonsall, Benedictine Monastery: L. Bonsall, The Benedictine Monastery of St Mary on Mount Athos. Eastern Churches Review 2, 1969, 262-267
- Chitty, The Desert a City: D. J. Chitty, The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire (Oxford 1966).
- Chrysochoidis, Dal'eremo al cenobio: Kr. Chrysochoidis, Dal'eremo al cenobio: storia e tradizioni delle origini del monachesimo athonita. In: Kr. Chrysochoidis u.a. (Hrsg.), Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale de spiritualita ortodossa sezione bizantina, Bose 12-14 settembre 2004 (Bose 2005) 27-45.
- Portaitissa Icon: Kr. Chrysochoidis, The Portaitissa Icon at Iviron Monastery and the Cult of the Virgin on Mount Athos. In: M. Vassilaki (Hrsg.), Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium (Norfolk 2005) 133-142.
- della Dora, Imagining Mount Athos: V. della Dora, Imagining Mount Athos. Visions of a Holy Place from Homer to World War II (Charlottesville, Va. 2011).
- Eustratiades, Theotokos: Sophronios Eustratiades, Η Θεοτόκος ἐν τῇ ὑμνογραφίᾳ (Paris 1930).
- Euthymiadis, Athanasios: S. Euthymiadis, Άθανάσιος ὁ Ἀθωνίτης, κτίτωρ μονῆς Μεγίστης Λαύρας (†1001/4). In: Paschalidis, Hagioreitikon 52-60.
- Blasios: S. Euthymiadis, Βλάσιος ὁ ἐξ Ἀμορίου (†909/912). In: Paschalidis, Hagioreitikon 133-135.

- Euthymios: S. Euthymiadis, Εὐθύμιος ὁ νέος, κτίτωρ μονῆς Περιστερᾶς (823-898). In: Paschalidis, Hagioreitikon 124-129.
- Euthymiadis, Ioannēs kai Euthymios: S. Euthymiadis, Ἰωάννης (†998) καὶ Εὐθύμιος (†1028) οἱ Ἰβήρες, κτίτορες μονῆς Ἰβήρων. In: Paschalidis, Hagioreitikon 64-71.
- Petros: S. Euthymiadis, Πέτρος ὁ Ἀθωνίτης (9^{ος} αἰ.). In: Paschalidis, Hagioreitikon 118-121.
- Falkenhausen, Bizantini in Italia: V. von Falkenhausen, I Bizantini in Italia. In: G. Cavallo u. a. (Hrsg.), I Bizantini in Italia (Milano 1982) 3-136.
- Gli Amalfittani: V. von Falkenhausen, Gli Amalfittani nell'Impero Bizantino. In: E. G. Farrugia (Hrsg.), Amalfi and Byzantium. Acts of the International Symposium of the Eighth Centenary of the Translation of the Relics of Saint Andrew the Apostle from Constantinople to Amalfi, 1208-2008 (Rome 2010) 17-44.
- Il commercio: V. von Falkenhausen, Il commercio di Amalfi con Costantinopoli e il Levante nel secolo XII. In: O. Banti (Hrsg.), Amalfi, Genova, Pisa e Venezia. Il commercio con Costantinopoli e il vicino Oriente nel secolo XII. Atti della Giornata di Studio, Pisa, 27 Maggio 1995 (Ospedaletto 1998) 19-38.
- Il monastero: V. von Falkenhausen, Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos. In: Kr. Chrysochoidis u. a. (Hrsg.), Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale de spiritualita ortodossa sezione bizantina, Bose 12-14 settembre 2004 (Bose 2005) 102-118.
- Untersuchungen: V. von Falkenhausen, Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert (Wiesbaden 1967).
- Foskolou, Leipsana: V. A. Foskolou, Λείψανα, θαύματα καὶ εὐλογίες: ἡ ἀρχαιολογία τῆς »λατρείας« τοπικῶν ἁγίων. DeltChrA 37, 2016, 157-180.
- Foss, Pilgrimage: C. Foss, Pilgrimage in Medieval Asia Minor. DOP 56, 2002, 129-151.
- Gothóni, Paradise within Reach: R. Gothóni, Paradise within Reach. Monasticism and Pilgrimage on Mt Athos (Helsinki 1993).
- Tales and Truth: R. Gothóni, Tales and Truth. Pilgrimage to Mount Athos. Past and Present (Helsinki 1994).
- Greenfield, Revision: R. Greenfield, A Revision in the Dating of Euthymios the Younger of Thessalonike. AnBoll 135, 3-4, 2017, 247-264
- Herman, Stabilitas loci: E. Herman, La »stabilitas loci« nel monachismo bizantino. OCP 21, 1955, 115-142.
- Kaplan, La fondation: M. Kaplan, La fondation de Nikôn le Métanoëite à Sparte: un monastère urbain, sa ville et sa campagne. In: E. Cuzzo / V. Déroche / A. Peters-Custot / V. Prigent (Hrsg.), Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin 2 (Paris 2008) 383-393.
- Les saints en pèlerinage: M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles). DOP 56, 2002, 109-127.
- Pouvoirs: M. Kaplan, Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine (Paris 2011).
- Külzer, Handlungsgüter: A. Külzer, Handlungsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren. In: E. Kislinger u. a. (Hrsg.), Handlungsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum, 4. bis 15. Jahrhundert (Wien 2010) 185-196.
- Lake, Early Days: K. Lake, The Early Days of Monasticism on Mount Athos (Oxford 1909).
- Leclercq, Les relations: J. Leclercq, Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le Haut Moyen âge. In: Le millénaire 2, 49-80.
- Ledit, Marie: J. Ledit, Marie dans la liturgie de Byzance (Paris 1976).
- Lemerle, La Vie ancienne: P. Lemerle, La Vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début de XI^e siècle par Athanase de Lavra. In: Le millénaire 1, 59-100.
- Les archives: P. Lemerle, Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos. Epistémotikē Epētērīs Byzantinon Spoudon 23, 1953, 548-566.
- Le millénaire: Le millénaire du Mont Athos, 963-1963, 1-2. Études et Mélanges (Chevetogne 1963).
- Leroy, S. Athanase: J. Leroy, S. Athanase l'Athonite et la règle de S. Benoît. Revue d'ascétique et de mystique 29, 1953, 108-122.
- Magdalino, Constantinople médiévale: P. Magdalino, Constantinople médiévale. Études sur l'évolution de structures urbaines (Paris 1996).
- Maladakis, Nomismatikē Kyklophoria: V. Maladakis, Νομισματική κυκλοφορία καὶ χρηματική οικονομία στη μεσαιωνική Χαλκιδική, 10^{ος}-14^{ος} αἰ. [unpubl. Diss. Aristoteles Univ. Thessalonikē 2014].
- Malamut, Sur la route: É. Malamut, Sur la route des saints byzantins (Paris 1993).
- Mango, Pilgrim's Motivation: C. Mango, The Pilgrim's Motivation. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.-28. September 1991, 3 (Münster 1995) 1-9.
- Martin-Hisard, La pérégrination: B. Martin-Hisard, La pérégrination du moine Géorgien Hilarion au IX^e siècle. Beti Kartlisa 39, 1981, 101-138.
- Mercati, Escerto Greco: S. G. Mercati, Escerto greco della regola di S. Benedetto in un codice dell Monte Athos. Benedictina 1, 1947, 191-196.
- Merlini, Founding a Latin Monastery: M. Merlini, Founding a Latin Monastery on Mount Athos: The Challenge of Apothikon, Later Amalfion. In: Ž. L. Levšina (Hrsg.), Афон и славянский мир. Сборник 1. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16-18 мая 2013 (Afon 2014) 5-27.
- Morris, Early Athonite monks: R. Morris, Where did the early Athonite monks come from? In R. Gothóni / G. Speake (Hrsg.), The Monastic Magnet. Roads to and from Mount Athos (Bern 2008) 21-40.
- Monks and Laymen: R. Morris, Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118 (Cambridge 2002).
- Spread of the Cult: R. Morris, The Spread of the Cult of St. Nikon »Metanoëite«. In: E. Kountoura-Galaki (Hrsg.), Οι ήρωες της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι, 8^{ος}-16^{ος} αιώνας (Athēna 2004) 433-458.
- Nastase, Lanthanousa: D. Nastase, Λανθάνουσα ἀθωνίτικη μονὴ τοῦ 10^{ου} αἰῶνα. Byzantina Symmeikta 5, 1983, 287-293.
- Nicol, Instabilitas loci: D. M. Nicol, Instabilitas loci: the Wanderlust of Late Byzantine Monks. In: W. J. Sheils (Hrsg.), Monks, Hermits and Ascetic Tradition (London 1985) 193-202.
- Nikolov, Bulgarian Aristocracy: G. N. Nikolov, The Bulgarian Aristocracy in the War against the Byzantine Empire (971-1019). In: G. Prinzing /

- M. Salamon (Hrsg.), *Byzantium and East Central Europe* (Cracow 2001) 141-158.
- Nikolov, Pagan Bulgars: S. Nikolov, *The Pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the Eighth and Ninth Centuries*. *Journal of Historical Sociology* 13/3, 2000, 325-364.
- Oikonomides, First Century: N. Oikonomides, *The First Century of the Monastery of Hosios Loukas*. *DOP* 46, 1992, 245-255.
- Papachryssanthou, Athonikos monachismos: D. Papachryssanthou, *Ὁ ἄθωνικὸς μοναχισμὸς. Ἀρχές καὶ ὀργάνωση* (Athēna 1992).
- Vie ancienne: D. Papachryssanthou, *La Vie ancienne de Saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique*. *AnBoll* 92, 1974, 19-61.
- Papadopoulos, Hosios Meletios: Ch. Papadopoulos, *Ὁ ὅσιος Μελέτιος ὁ Νέος (1035-1105)*. *Theologia* 13, 1935, 97-125.
- Paschalidis, Hagioreitikon: S. Paschalidis (Hrsg.), *Ἁγιορειτικὸν Πανάγιον. Τῶν ἐν Ἄθῳ ἁγίων ὁ χορὸς* (Thessalonikē 2013).
- Pertusi, Monasteri e monaci: A. Pertusi, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo*. In: *Le millénaire* 1, 217-251.
- Rapporti: A. Pertusi, *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medio evo*. In: *La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale* (Bari 1969). *Italia Sacra* 20, 1972-3, 473-520.
- Peters-Custot, Convicencia: A. Peters-Custot, *Convivencia between Christians: The Greek and Latin communities of Byzantine South Italy (IXth-XIth centuries)*. In: B. Crostini / S. La Porta (Hrsg.), *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and »Convivencia« in Byzantine Society* (Trier 2013) 203-220.
- Les populations grecques: A. Peters-Custot, *Les populations grecques de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur, IX^e-XIV^e siècles* (Rome 2009).
- Talbot, Healing Shrines: A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*. *DOP* 56, 2002, 153-173.
- Pilgrimage: A.-M. Talbot, *Pilgrimage in the Eastern Mediterranean between the 7th and the 15th Centuries*. In: E. Brouskari (Hrsg.), *Egeria. Monuments of Faith in the Medieval Mediterranean* (Athens 2008) 37-46.
- Rigo, Alle origini dell'Athos: A. Rigo (Hrsg.), *Alle origini dell'Athos. Vita di Pietro l'Athonita* (Bosse 1999).
- Smedovskii, Latin missions: T. Smedovskii, *The Latin missions in Bulgaria in 866-870*. *Paleobulgarica* 2, 1977, 39-55.
- Smyrlis, Fortune: K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères byzantins, fin du X^e – milieu du XIV^e siècle* (Paris 2006).
- Sophoulis, Byzantium and Bulgaria: P. Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria* (Leiden, Boston 2012).
- Stepanov, Bulgaria: T. Stepanov, *From »Steppe« to Christian Empire and Back: Bulgaria between 800 and 1100*. In: F. Curta / R. Kovalev (Hrsg.), *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars, and Cumans* (Leiden-Boston 2008) 363-378.
- Stephenson, Balkan Frontier: P. Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204* (Cambridge 2006) 18-46.
- Svoronos, Sēmasia: N. Svoronos, *Ἡ σημασία τῆς ἱδρυσης τοῦ Ἁγίου Ὁρους γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐλλαδικοῦ χώρου*. *Δελτίο Ἑταιρείας Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας* 6, 1984, 17-47.
- Tavlakis, History of Pilgrimages: I. Tavlakis, *The History of Pilgrimages to Mount Athos. An Initial Approach*. In: E. K. Hadjityrphonos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives, Proceedings of and International Symposium, Thessalonikē 7-10/11/2007* (Thessalonikē 2008) 166-170.
- Troianos, Byzantine Canon Law: Sp. Troianos, *Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries*. In: W. Hartman / K. Pennington (Hrsg.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (Washington, D.C. 2012).
- Tchkoidze, Georgianos: E. Tchkoidze, *Ένας Γεωργιανὸς προσκυνητὴς στον βυζαντινὸ κόσμον τοῦ 9^{ου} αἰῶνα. Ὁ ἅγιος Ἰλαρίων ὁ Γεωργιανὸς* (Athēna 2011) 135-165.

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Monastisches Pilgerwesen zum Athos im 10. und 11. Jahrhundert. Die sozioökonomischen Faktoren

Athos konnte nicht die Popularität genießen, die die alten christlichen Pilgerziele hatten. Es fehlte sowohl der direkte spirituelle Verweis auf das Alte und das Neue Testament, als auch auf den apostolischen Ursprung des Christentums, oder auch auf andere frühchristliche Schreine.

Was sind also tatsächlich die sozioökonomischen Faktoren, die den Athos zu einem Magneten für die Mönche gemacht haben und ihn in ein berühmtes mittelbyzantinisches Mönchspilgerzentrum verwandelten? Was ist die Gemeinsamkeit von den ersten Pilger-Mönchen Peter dem Athoniten, Euthymios dem Jüngeren, Blasios von Amorion, Johannes Kolovos, Athanasios dem Athoniten, Johannes und Euthymios den Iberern, und Leo von Benevento?

Das frühe athonitische Pilgerwesen vollzog sich unter anderem unter einem Aspekt einer zentrifugalen Tätigkeit unter politischen und wirtschaftlichen Bedingungen des kaiserlichen Hofes. In einer breiteren Perspektive war es die Absicht der zentralen Administration, den südlichen Balkan zu verstärken. Die Protagonisten dieser Missionen wurden als führende Persönlichkeiten des byzantinischen Mönchtums anerkannt, die Mitglieder der aktuellen monastischen Kreise mit direkten Verbindungen zu den politischen und wirtschaftlichen Eliten des Reiches waren. Das Ergebnis war die spirituelle Rekrutierung von Mönchen, die Erweiterung der sozialen Strukturen und die Entwicklung einer Region durch wirtschaftliche und finanzielle Ressourcen. Der weitreichende Ruf jener spirituellen Väter vermehrte sich und führte zum monastischen Pilgerwesen auf Athos.

Die methodische und erfolgreiche Schaffung der athonitischen monastischen Gemeinschaft umrahmte für die nächsten Jahrhunderte die Spiritualität, die Demographie und die Wirtschaft; mit anderen Worten, fast jeden einzelnen Aspekt der religiösen- und der Laiengesellschaft des südlichen Balkans.

Monastic Pilgrimage to Athos in the 10th and 11th Centuries. The Socioeconomic Factors

Athos could not enjoy the popularity that the ancient Christian pilgrimage destinations had. It lacked the direct spiritual reference to the Old and New Testament, as well as to the apostolic origin of Christianity, or to other early Christian shrines.

What, then, are the socioeconomic factors that made Athos a magnet for the monks and turned it into a famous middle Byzantine monastic pilgrimage center? What do the first pilgrim monks, such as Peter the Athonite, Euthymius the Younger, Blasios of Amorion, John Kolovos, Athanasios the Athonite, John and Euthymius the Iberians and Leo of Benevento have in common?

The early Athonian pilgrimage, among other things, took place as part of a centrifugal activity under the political and

economic conditions of the imperial court. In a broader perspective, it was the intention of the central administration intention to strengthen the southern Balkans. The protagonists of these missions were recognized as leaders of Byzantine monasticism, members of the current monastic circles with direct links to the political and economic elite of the empire. The result was the spiritual recruitment of monks, the expansion of social structures and the development of a region through economic and financial resources. The far-reaching reputation of those spiritual fathers multiplied and led to the monastic pilgrimage on Athos.

The methodical and successful creation of the Athonian monastic community framed spirituality, demography, and the economy for the next few centuries; in other words, almost every aspect of religious and lay society of the southern Balkans.

Le pèlerinage monastique au mont Athos aux 10^e et 11^e siècles. Les facteurs socio-économiques

L'Athos ne pouvait jouir de la popularité qu'avaient les anciens lieux de pèlerinage chrétiens. Il lui manquait la référence spirituelle tant à l'Ancien et au Nouveau Testament qu'à l'origine apostolique du christianisme, voir à d'autres sanctuaires paléochrétiens.

Quels sont alors les facteurs socio-économiques qui ont fait de l'Athos un pôle d'attraction pour les moines et l'ont transformé en important centre du pèlerinage monastique de l'époque mésobyzantine? Qu'ont-ils en commun les premiers moines pèlerins Pierre l'Athonite, Euthyme le Jeune, Blaise d'Amorion, Jean Kolovos, Athanase l'Athonite, Jean et Euthyme les Ibères et Léon de Bénévent?

Les débuts du pèlerinage athonite répondent à des initiatives centrifuges dans le cadre politique et économique de la cour impériale. L'intention de l'administration centrale, dans un contexte plus général, était de renforcer le Sud des Balkans. Les protagonistes de ces missions furent reconnus comme leaders du monachisme byzantin, qui étaient membres des cercles monastiques existants et entretenaient des liens avec les élites politiques et économiques de l'empire. Ceci déboucha sur le recrutement spirituel des moines, l'élargissement des structures sociales et le développement de la région grâce à des ressources économiques et financières. La grande renommée de ces pères spirituels s'étendit davantage et engendra le pèlerinage monastique au mont Athos.

La création méthodique et réussie de la communauté monastique de l'Athos encadra la spiritualité, la démographie et l'économie pour les siècles à venir; autrement dit, presque chaque aspect de la société religieuse et laïque du Sud des Balkans.

Votivgaben, Pilgerandenken,
Reliquien und Reliquiare

Votive Offerings, Pilgrimage Souvenirs,
Relics and Reliquaries

»Reading« the Images on Pilgrim Mementoes (Eulogies): their Iconography as a Source for the Cult of Saints in the Early Byzantine Period

»The martyr's body is in many respects different from other bodies [...] Indeed, to most people the remnants of the other bodies are disgusting and nobody gladly passes a grave [...] But somebody coming to a place like this one, where we are gathering today, where the memory of the just is kept alive and his holy remains preserved, is in the first place attracted by the magnificence of what they see. They see a house that, like a temple of God, is splendidly adorned by the size of the building and the beauty of its ornamentation. The carpenter shaped the wood until it had the form of animals and the mason polished the stones until they had the smoothness of silver«¹.

The passage cited above comes from a homily by Gregory of Nyssa on St Theodore and is one of the earliest descriptions of the means, symbols and practices that make up the cult of a saint and the creation of a holy shrine². Thus, the Cappadocian Church Father informs us that around the saint's tomb, a place that by its very nature would deter visitors, the first thing that is needed is a splendid structure to entice the believer. And he goes on:

»The painter colored the blooms of his art, having depicted on an image the martyr's brave deeds, his opposition, his continuous pain, the beastly appearance of the tyrants, the insults, the blazing furnace that was the athlete's most blessed end [...]«³.

So, apart from an elaborate building surrounding the tomb, there has to be a pictorial narration of the saint's life. This is a very important piece of information, since the earliest

surviving iconographical cycles of saints' lives are products of the middle and late Byzantine periods⁴. And Gregory's passage is not the only relevant reference from this early period. The *ekphrasis* of Asterios of Amasea on the painted panels with the martyrdom of St Euphemia in her church in Chalcedon is yet another testimony⁵. The latter also permits us a glimpse of the multiple functions that such pictorial cycles could serve. For example, the emphasis given to the description of St Euphemia bleeding may be hinting at a cult practice in her shrine, i.e. the miracle of the saint's blood flowing from her tomb⁶.

However, in addition to any suppositions we may make about the role of pictorial life cycles, Gregory of Nyssa gives a very clear answer to the question as to why such material means are necessary:

»Because the faithful Christian, having seen all these lovely works of art, will wish to approach the tomb too, being by then convinced that touching it results in sanctification and blessing«.

He also tells us that, since not everybody could take away something from the authentic relics, earth that had been placed on top of the saint's tomb was given away as a gift and was treasured as an heirloom⁷. This is one of the earliest references in the written sources to the so-called *eulogies*, i.e. the objects that pilgrims received as a souvenir of their visit to a shrine⁸. Gregory also clearly reveals the reason behind their creation that is the pilgrims' desire to take away with them the »blessing« received from contact with the relic⁹.

1 Greg. Nyss. enc. 737. Engl. transl.: Leemans et al., Greek homilies 84-85: Τα μὲν γὰρ ἄλλα τῶν λειψάνων, καὶ βδελυκτὰ τοῖς πολλοῖς ἔστι, καὶ οὐδεὶς ἠδέως παρέρχεται τάφον.... Ἐλθὼν δὲ εἰς τις χωρίον ὁμοιον τούτῳ, ἔνθα σήμερον καὶ ὁ ἡμέτερος σύλλογος, ὅπου μνήμη δικαίου καὶ ἁγίου λείψανον. Πρῶτον μὲν τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῶν ὀρωμένων ψυχαγωγεῖται, οἶκον βλέπων ὡς Θεοῦ ναόν, ἐξησκημένον λαμπρῶς τῷ μεγέθει τῆς οἰκοδομῆς, καὶ τῷ τῆς ἐπικοσμῆσεως κάλλει, ἔνθα καὶ τέκτων εἰς ζῶων φαντασίαν τὸ ξύλον ἐμόρφωσε καὶ λιθοξόος εἰς ἀργύρου λειότητα τὰς πλάκας ἀπέξεσεν.

2 Foskolou, Leipsana 168-169.

3 Greg. Nyss. enc. 737: Ἐπέχρωσε δὲ καὶ ὁ ζωγράφος τὰ ἀνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραφάμενος, τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀληθδόνες, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρεάς τὴν φλογετρόφον ἐκεῖνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλήτου, τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ [...].

4 On the iconography of the Lives of saints, see Ševčenko, Saint Nicholas 158-9. On Vita icons see also Ševčenko, Vita Icon. – Papamastorakes, Pictorial Lives. – Chatterjee, Living Icon.

5 Speyer, Euphemia-Rede. For engl. transl. and comments, see Leemans et al., Greek homilies 173-176.

6 Webb, Asterios of Amaseia 25-26.

7 Greg. Nyss. enc. 740: Καὶ τοῖς αἰσθητοῖς οὕτω φιλοτεχνήμασιν ἔευασθήσας τὴν ὄψιν, ἐπιθυμεῖ λοιπὸν καὶ αὐτῇ πλησιάσει τῇ θήκῃ ἁγιασμὸν καὶ εὐλογίαν τὴν ἐπαφὴν εἶναι πιστεύων.

8 Vikan, Pilgrimage Art 13-17. – Maraval, Lieux saints 237-241. It should be noted that the word *eulogia* can also be used in a general way to mean a gift in kind, and pilgrims might take away many different things from a *locus sanctus* as an *eulogia*, such as earth, oil from the church lamps, wax, or even some comestibles such as fruit or bread. For a brief account of the different kind of *eulogies*, see Stuiber, Eulogia 922-928.

9 Behind this custom lies the notion that holy places and relics were »receptacles of divine energy«, as John of Damascus tell us, while the wonder-working power of the saints stayed »alive« in their tombs and remains. Cf. Maraval, Lieux saints 147. – Vikan, Pilgrimage Art 23-25. These beliefs, combined with the pilgrims' need to take something away with them to represent the blessing that they received from their visit to the holy places or from their contact with the genuine relics, led to the creation of these tangible *eulogies* which functioned as substitute or secondary relics, »Ersatz- oder Sekundäreliequien«, as Engemann, Jerusalem 31-35 has characteristically described them. – Maraval, Lieux saints 143-144. 147.



Fig. 1 Copper alloy stamp with image of St Philip (late 6th-7th c.). – (Virginia Museum of Fine Arts Richmond. Adolph D. and Wilkins C. Williams Fund. Obj. no. 66.29.2; photo T. Fullerton, © Virginia Museum of Fine Arts).

The *eulogies* mentioned in the sources have been identified by modern-day scholarship with a series of objects: clay, metal or glass medallions and flasks for consecrated substances. The content and the material, along with the decorative motifs and inscriptions gave these – at first glance – paltry objects, made with very simple techniques and cheap materials, the force of an amulet with miraculous properties¹⁰. For example, in a later account of the miracles of St Theodore, the reference to the stamped wax tokens distributed in his church that could also protect a home from thieves shows the range of powers the pilgrim mementoes possessed in the minds of medieval people¹¹.

These objects can be a very rich source of information on many aspects of the pilgrimage scene. In an earlier article, I have examined their financial dimension, methods of production and distribution. Based on textual and archaeological evidence I have proposed that as a rule in the early Byzantine period pilgrim mementoes were either made in the shrine itself or in workshops near and under the control of the pilgrimage centres¹². The well-known Menas ampullae, i.e. the clay flasks probably used for carrying holy oil away from the tomb of the saint¹³, are the most typical example of the former¹⁴, since they were probably made in pottery workshops in the pilgrimage centre of Abū Mīnā in Egypt¹⁵. A strong argument for the latter is given by the clay tokens found at Qal'at Sim'ān, as laboratory analyses have revealed that they were local products, made of soil taken not from the pilgrimage site itself but from the surrounding area¹⁶.

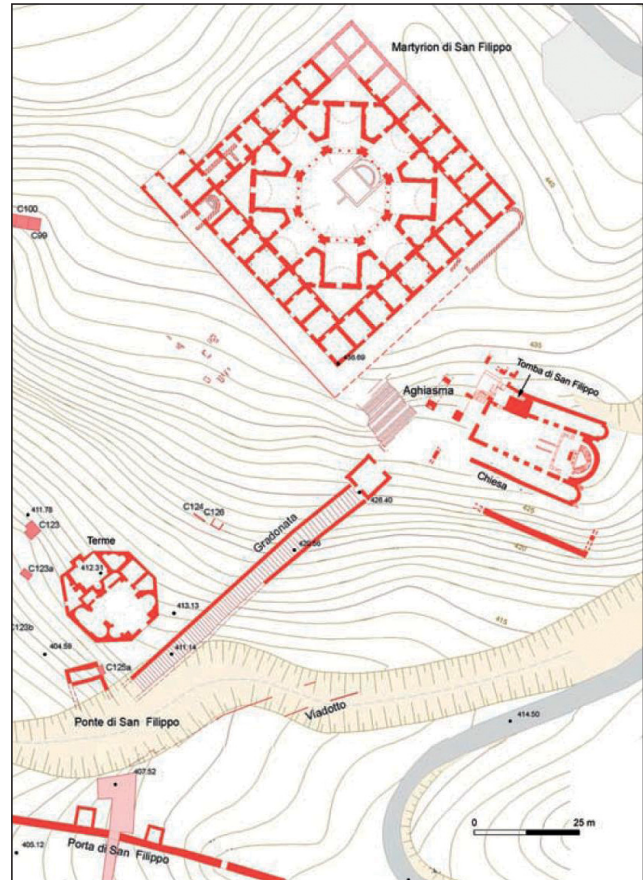


Fig. 2 Plan of the excavated area in the shrine of Apostle Philip in Hierapolis, Phrygia. – (After D'Andria, *Il Santuario* fig. 3; © Italian Archaeological Mission at Hierapolis in Phrygia).

In both cases the shrine must have had a monopoly over their distribution, which probably mainly involved giving them away, as various references in the sources suggest. Furthermore, recent excavations in the area of the road leading uphill from the nearby settlement of Telanissos to the Qal'at Sim'ān sanctuary have brought to light a number of buildings on either side of the road that most probably functioned as shops. However, no pilgrimage memorabilia were discovered in this area. Clay tokens and other objects of private devotion were unearthed only in the two reception rooms located next to the monumental entrance to the sanctuary, which means that they were offered to pilgrims after they had entered the shrine¹⁷. The total absence of these kinds of objects from the market area clearly suggests that the shrine controlled their distribution.

10 Vikan, *Pilgrimage Art* 15-17. 31-44. – Foskolou, *Blessing for sale*. – Sodini, *Terre des semelles*.

11 Sigalas, *Theodoros 73*, 18: Καὶ ἐν ὁποίῳ τις ἂν αὐτοῦ προσδράμη ναῶ ἢ μήνυσιν σὺλῶν ἐπιζητῶν ἢ οἰκετῶν δρασμὸν ἐπισηθῆναι δεόμενος, ἀρκεῖ τοῦτον ἑκατέρων σφραγιδα μικρὰν ἐκ κηροῦ λαβεῖν καὶ εἰς τὸν ἑαυτοῦ οἶκον ἐνηθασαυρίσασθαι καὶ δι' ἐκείνης ὁ μὲν ὑποχειρίους ποιεῖ τοὺς συλήσαντας, ὁ δὲ ὡσαύτως τοὺς ἀποδράσαντας, Χρυσίππου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Θεόδωρον, ἔτι δὲ καὶ τῶν αὐτοῦ θαυμάτων μερικὴ διήγησις.

12 Foskolou, *Blessing for sale*.

13 Engemann, *Eulogien und Votive* 228. – Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art* 240.

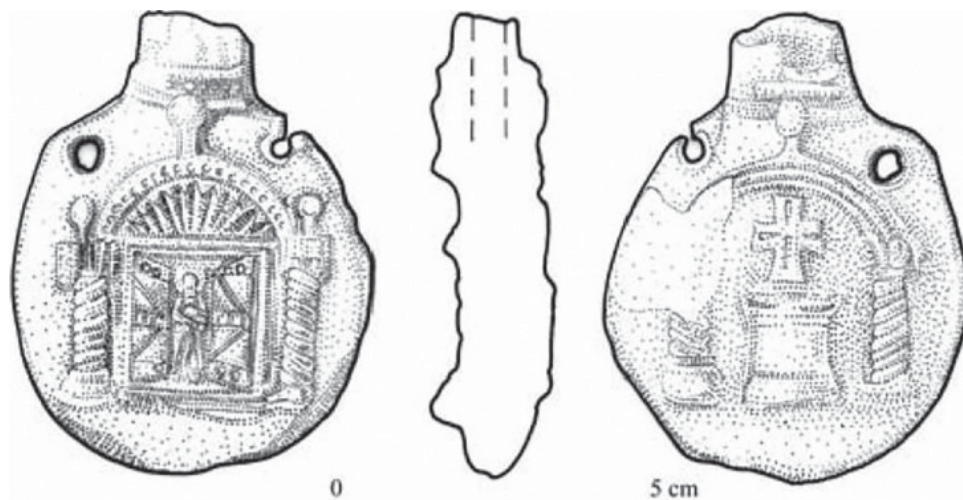
14 The literature on the St Menas ampullae is very rich. For a concise general presentation of these artifacts with earlier bibliography: Sodini, *Terre des semelles* 86-92.

15 More specifically the excavations of 1901 in Abū Mīnā discovered kilns and moulds, see Kaufmann, *La découverte* 56-60 fig. 39. 42. See also Leclerq, *Ménas* 376 figs 7975-7976. – Grossmann, *Abū Mīnā* 293. – Witt, *Menasampullen* 27-30.

16 Gerard et al., *Argiles et eulogies*.

17 Pieri, *Les bâtiments d'accueil* 1414-1418.

Fig. 3 Drawing of a clay Asia minor flask with a representation of a tomb aedicula (6th-7th c.), found in the excavation of the shrine of Apostle Philip, Hierapolis, Phrygia. – (After D' Andria, *Il Santuario* fig. 35 © Italian Archaeological Mission at Hierapolis in Phrygia; drawing B.-H. Eketuft Rygh).



Leaving issues of production and distribution aside, in this paper I will examine the pilgrim souvenirs from a different angle. Focusing on their iconography, I will try to demonstrate how their sketchy representations, when studied alongside archaeological evidence and textual sources, can offer us sound information on the cult of saints and the topography of their shrines.

As a rule the images that decorate these mementoes recall, through topographical references, the holy place from which they came, often with a high degree of accuracy¹⁸. This applies, for example, in the case of the well-known circular bronze stamp for the pilgrim tokens of St Philip, which probably originated from his shrine in Hierapolis in Phrygia¹⁹ (fig. 1). The round structure shown on one side of the saint has already been identified with the octagonal church in Hierapolis, known since the mid-20th century. Recent excavations have also discovered a three-aisled basilica, which must be identified with the building depicted on the other side of the saint. Likewise, a monumental walkway with steps was uncovered that led from the shrine's entrance to the two church buildings at the top of the hill, a feature that is particularly emphasized on the »medallion«²⁰ (fig. 2). Thus, the sanctuary is suggested using both the most important points of the cult, such as the two churches, and other elements that were part of the pilgrim's experience and would perhaps recall their visit, such as the steps.

Another find from Hierapolis is similar in this respect. It is an ampulla, one of the so-called Asia Minor flasks, showing on the obverse a tomb aedicula with an open double door in the middle of which stands a figure and on the reverse a ciborium with a cross on a column (an altar?)²¹ (fig. 3). A handful of examples of this iconographic type of Asia Minor flasks are



Fig. 4 Clay Asia minor flask with a representation of a tomb aedicula (6th-7th c.). – (The Walters Art Museum no. 48.2521; photo © The Walters Art Museum, <http://art.thewalters.org/detail/19490/pilgrim-flask-2> [15.11.2017]).

known. The standing figure has been identified as Lazarus (i.e. the image represents the Raising of Lazarus²²) (fig. 4). However, taking into account the finds of the excavations in Hierapolis, we now have to reconsider this identification. To be specific, inside the three-aisled basilica mentioned above a monumental tomb dating back to the 1st century AD was discovered. This has been convincingly identified as the tomb

18 Weitzmann, *Loca Sancta* 48-55. – Vikan, *Devotionalia*.

19 Gonosová/Kondoleon, *Virginia Museum of Fine Arts* 270-273 no. 94. On the shrine of St Philip in Hierapolis, see D'Andria, *Il Santuario*. – Caggia, *La collina di San Filippo*.

20 D'Andria, *Il Santuario*. – D'Andria Hierapolis. – Caggia, *La collina di San Filippo*. I would like to express my thanks to Prof. D' Andria for putting at my disposal the newest publications about the excavations in the pilgrimage centre of Hierapolis.

21 D'Andria, *Il Santuario* 46 fig. 35. For the Asia Minor flasks, Anderson, *Pilgrim flasks*. – Sodini, *La terre des semelles* 105-126.

22 Metzger, *Ampoules* 47-48 no. 120-122. – Anderson, *Pilgrim flasks* 84. – D'Andria, *Il Santuario* 46 n. 77. For a different interpretation of the motif of the open tomb (i.e. as a metaphor for the pilgrims' passage to the afterlife) see Vikan, *Pilgrimage Art* 62-63.



Fig. 5 The tomb in the basilica of St Philip, Hierapolis, Phrygia. – (Photo © C. Rasmussen 2011; image courtesy of www.HolyLandPhotos.org).

of the Apostle Philip²³ (fig. 5). Its facade survives in very good condition to this day and it has many points in common with the structure depicted in abbreviated form on one side of the ampulla, such as the two spiral fluted columns and the gabled top. Thus the figure emerging from the centre of the structure, holding a book, must be identified as the Apostle Philip, not Lazarus. Thus, out of all the possibilities offered by a large complex covering a vast area with multiple buildings, the ampulla's iconography focuses on the most sacred destination for pilgrims: the tomb of the apostle.

This example confirms once again that, despite their abbreviated and abstract nature, the topographical references on pilgrim tokens are not generic but highly specific and symbolically loaded²⁴. This allows us to attempt to extract similar information from other such objects, such as for example the bronze pilgrim token stamp depicting St Isidore of Chios who was venerated on the island in a holy place that remains virtually unknown²⁵ (fig. 6).

The iconographic references to the site functioned as the shrine's trademark, i.e. guaranteeing on the one hand the authenticity of the *eulogia* the pilgrims took away with them and on the other making it the »vehicle« that permitted them to constantly return to the sanctuary through their memories²⁶. The *eulogiae* created a lifetime link between



Fig. 6 Bronze stamp with image of St Isidore (6th c.). – (Foto The Walters Art Museum no. 54.230; © The Walters Art Museum, <http://art.thewalters.org/detail/22682> [15.11.2017]).

the token's owner and the shrine and by extension offered life-long protection. Thus, it is no coincidence that when St Symeon Stylites the Younger was confronted with a somewhat annoying pilgrim, who absolutely insisted on taking something of the saint himself away with him, he offered him a stamped clay token, explaining that his image on it was enough to ensure his protection and even his assistance in case of need²⁷.

This information allows us to suppose that the depictions of holy figures on mementoes from shrines were believed to be authentic portraits. By extension, in the case of saints who, unlike Symeon, who personally certified the »truth« of the depiction, were no longer living, the pilgrim tokens probably copied a cult icon of the saint, directly related to her/his tomb and relics. From this point of view, these humble objects can offer indirect evidence of the existence of devotional icons of saints that have not survived from this early period²⁸. This hypothesis is also supported by the mid-seventh-century Miracles of Saint Artemios. From this text, we learn that in the shrine in Constantinople where the saint's relics were kept, a pilgrimage destination for people suffering from diseases of

23 D'Andria, *Il Santuario* 13-23.

24 It is generally known that for medieval artists and their audience the depiction of certain emblematic architectural elements was sufficient to identify the visual copy with the original monument. This is also confirmed by the descriptions of monuments in the written sources in which medieval writers, like artists, focus their interest on certain architectural forms and shapes of buildings, highlighting and explaining their symbolic dimensions. For the representation of architecture in medieval art see the seminal study by R. Krautheimer, »Iconography«.

25 The Walters Art Museum no. 54230, βλ. See also, Vikan, *Guided by Land and Sea* 79 pl. 8g. On the basilica of St Isidore on Chios, see Pennas, *The Basilica of St. Isidore*. – Vogiatzes/Vasse, *Proskynēma Ag. Isidorou*.

26 Vikan, *Devotionalia* 282-283. – Foskolou, *Blessing for Sale* 58-59.

27 Van den Ven, *Symeon Stylite* 206: Ἐγανάκτησε δὲ Συμεὼν κατὰ τοῦ πρεσβυτέρου εἰπὼν Ἵτι τοῦτο ἠπάτησέ σε ὁ ἀπατῶν ἐν τῇ ἀπιστίᾳ. – Πανταχῆ γὰρ ἐνεργῆς ὑπάρχει ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις. Λαβὼν οὖν τῆς κόνεώς μου τὴν εὐλογίαν, ἀπόμενε καὶ ἐν τῇ σφραγίδι τοῦ τύπου ἡμῶν βλέπων ἐκεῖνο βλέψεις ἡμᾶς. See also Vikan, *Art, Medicine and Magic* 72-73. – Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art* 245-247.

28 Vikan, *Icon Pieti*. – Dal Santo, »Visionary Body«. – Foskolou, *Leipsana* 163-167. On the early icons and their origin in the funerary cult of saints, Belting, *Bild und Kult* 92-112.



Fig. 7 Clay pilgrim token with image of St Phocas (6th-7th c.). – (Photo The State Hermitage Museum, S.-Peterburg, no. X-263; © The State Hermitage Museum, S.-Peterburg, Photo by S. Suetova).

the genitals, a wax seal with the imprint of the saint's figure, the so called *kerote*, was offered as a *blessing* to pilgrims²⁹. Since the text explicitly mentions a devotional icon of St Artemios, hanging on the *templon* of the church, it is logical to assume the wax seals copied this icon³⁰.

A large clay medallion of St Phocas from Cherson, today in the State Hermitage Museum, very persuasively reveals the relationship between pilgrim mementoes and cult icons³¹ (fig. 7). St Phocas is depicted here in a special outfit: he wears trousers drawn tight at the knees, and a wide belt that encircles a tight-waisted overgarment like a shirt, giving him an appearance quite untypical of a saint in this period. The saint, who came from humble stock, was a gardener from Sinope³²,



Fig. 8 Clay pilgrim token with the Annunciation found in the excavations of Kolona in the island of Aigina (6th-7th c.). – (After Felten, Siedlung no. 142 pl. 27).

yet on the token he is depicted more like a sailor. This is also suggested by the sketchy but very convincing depiction of a ship with oars and a rudder on which the saint appears standing with his arms raised in prayer³³. The reason for this is well known: as we learn from a homily dedicated to him by Asterios of Amasea³⁴, seamen from all over the »Black Sea to the Adriatic, the Aegean, the Western ocean and the bays of the Eastern lands« considered him their protector³⁵. The rhetor also informs us that they often saw Phocas before a storm at the helm of their ships »stretching the ropes and taking care of the sail, looking ahead from the prow to the shallow waters«³⁶. The sailors' vision in Asterios' description and the portrait of the saint on the medallion correspond in almost every detail, a fact that allows us to assume that both

29 Miracles of St. Artemios 108-109: [...] ἀπὸ κηρίου σφραγιδίου ἔχον ἐκτύπωμα τοῦ ἁγίου, ἐν ἑαυτῷ γενόμενος ἔγνω τὸ οἰκονομούμενον ἐπ' αὐτῷ θαῦμα, καὶ ὅτι ὁ ἅγιος Ἀρτέμιος ἦν ὁ ὄψθαις αὐτῷ. (he possessed a wax seal bearing an image of the saint, [and] coming to his senses, he recognized the miracle that was worked upon him and that St Artemios was the one who had appeared to him).

30 [...] πάλιν ἐρωτῶσιν αὐτὴν· »Τὸν ἅγιον Ἀρτέμιον ποῖω τρόπῳ ὄντα ἐώρακας«. – ἢ δὲ εἶπεν αὐτῇ· »Ὁμοῖος ἦν τῆς ἐστῶσης εἰκόνας ἐν τῷ εὐωνύμῳ μέρει τοῦ αὐτοῦ ναοῦ, ἐν τῷ τέμπλῳ τοῦ θυσιαστηρίου [...]« (Again they asked her: »In what form did you see St Artemios?« She said to her: »He resembled the icon standing on the left side of the same church on the templon of the sanctuary [...]«.), Miracles of St. Artemios 180-181. See also Mango, Templon 42-43.

31 The token was found during the archaeological excavations at Cherson in the late 19th century. Cf. Latyšev, Etjudy 344-349. See also Vikan, Pilgrimage Art 20-21.

32 Another Phocas, bishop and martyr, also from Amasea, is known in the hagiographical tradition, but he might be a later derivation of the gardener: Van de Vorst, Phocas. – Oikonomides, Phōkas. – For Phocas the gardener see the material in BHG 1535-1540.

33 The image on the medallion is the earliest known portrait of the saint. On the iconography of saints named Phocas, see Starodubcev, Holy gardener.

34 The encomium of Asterios was delivered during a celebration held in Amasea in a shrine devoted to St Phocas, probably after 400. It constitutes the earliest written testimony on the martyr gardener from Sinope and the source for the Vita of the saint by Symeon Metaphrastes, see Van de Vorst, Phocas 252-253. – Leemans et al., Greek homilies 167.

35 Asterios, Enkōmion, col. 309: Ναῦται δὲ καὶ πλωτῆρες οἱ πανταχοῦ οὐχ οἱ τὸν Εὐξείνιον Πόντον διαπλέοντες, ἀλλὰ καὶ οἱ τὸν Ἀνδριανὴν τέμνοντες καὶ ὑπὲρ Αἰγαίου φερόμενοι καὶ ὄσοι τὸν Ἰκεανὸν πλέουσιν τὸν Ἑσπέριον καὶ τοὺς Ἑψοῖς κόλποις ἐνθαλαττεύουσι, τὰ συνήθη κελεύσματα, οἷς τοῦ πλοῦ τὸν πόνον προσαναπαύουσιν, εἰς καινὴν τοῦ μάρτυρος μετέβαλον εὐφημίαν. Engl. translation, Leemans et al., Greek homilies 172: »The seamen and sailors everywhere, not only those who sail through the Euxine (Black Sea) but also those cutting through the Adriatic and the Aegean, or the Western ocean or the bays of the Eastern lands, have adapted the usual songs for the relief of their labour into a new eulogy of our noble man«. – The early cult of Phocas as a guardian of seamen and sailors is also attested by an eloquent invocation to the saint (Κύριε καὶ ἁγίε Φωκά σοσον τὸ πλοῖον Μαρία καὶ τοὺς πλέοντες ἐν αὐτῷ / Lord and saint Phocas save the ship called Maria and those who sail in it) found inscribed at a site called *Grammata* in Syros, a natural port on the south coast of the island, where numerous graffiti left by seamen since the Hellenistic era have been recorded: Kiourtzian, Recueil des inscriptions 144-146 no. 71 (5th-7th century).

36 Asterios, Enkōmion, col. 309, 312: Πολλάκις γ' οὖν ὤφθη νῦν μὲν νύκτωρ προσδοκώμενου χειμῶνος διεγείρων τὸν κυβερνήτην τῷ πηδαλίῳ ἐπινοστήζοντα· καὶ ἄλλοτε δὲ πάλιν τοὺς κάλως διατείνων καὶ τῆς ὀθόνης ἐπιμελούμενος καὶ ἀπὸ τῆς πῦρας προοπτεύων τὰ βράχῃ. Engl. transl., Leemans et al., Greek homilies 172: »Often he has been seen at night, when a storm was expected, awaking the helmsman who was dropping asleep over his rudder, at another moment stretching the ropes and taking care of the sail, looking forward from the prow to the shallow waters«.



Fig. 9 Silver token with the Annunciation and the Holy Rider from Casarea Maritima. – (After Frova, Scavi di Caesarea Maritima fig. 299).

the text and the mementoes had a common source of inspiration, probably a devotional icon of the saint.

Furthermore, as the inscription on the clay token («St Phocas blessing the Poor House at Chersonesos») suggests, this icon would have belonged to a church foundation of a charitable nature dedicated to the martyr of Sinope and located in Cherson in the Crimea³⁷. And indeed a clay mould for the production of similar medallions has been found in Cherson³⁸. This foundation is not known from other sources, but the ecclesiastical orator gives us another piece of information that might account for the link between sailors, the saint in the guise of a seaman and a poorhouse in an area far away from Sinope, where the main centre of his cult was. In particular, Asterios tells us that it was a tradition among sailors to have Phocas as a guest at their table, i. e. to keep a portion of food for the martyr saint, for which one of them would substitute some money each day. The sum that was collected in this way was shared out among the poor each time they arrived in port and this was how the saint had also become a protector of the poor³⁹. Asterios also reveals that it was in this way that the saint's cult crossed to the other side of the Black

Sea, as confirmed by the inscription on the token referring to Cherson⁴⁰. One last detail seems crucial to the adoption of the explanation given above. As Asterios tells us, the food set for the holy martyr, which the sailors used to share amongst themselves, was a serving of fish⁴¹. This information could explain why a fish is depicted attached to one side of the saint's figure on the Hermitage token⁴².

Thus, the simple ceramic token from Cherson allows us to picture a devotional icon and makes clear that the images on pilgrim *devotionalia*, although exceptionally «economical» and abstract, could be bearers of multiple messages. It also reveals the importance of pilgrimage in the spread and transformations of local saints' cults and enables us to detect an otherwise unknown religious foundation and a charitable tradition.

Reading the multiple messages of the images on the *eulogies* could be a valuable source for early Christian religiosity and the following example confirms this view.

This is a clay token depicting the Annunciation, found in the coastal settlement of Kolona on the island of Aegina and dated according to the excavation data to the end of the

37 Latyšev, *Etjudy* 344: Εὐ(λο)γία τοῦ ἁγίου Φωκά τοῦ πτωχ(ε)ίου Χερσ(ᾶ)νος. – On the meaning of the term πτωχεῖον as an institution designed to shelter and feed the destitute, see Miller, *Hospital* 26. On philanthropy, poverty, and the role of the Church in Late Antiquity, see Stathakopoulos, *Charity* 5-6 with earlier bibliography.

38 Jašaeva *Pilgerandenken* 479 fig. 1.3.

39 Asterios, *Enkōmion* 309-313. – Engl. transl. Leemans et al., *Greek homilies* 172: «It has become customary for sailors to have Phocas as a guest at table. And as it is impossible for someone incorporeal to share our life, hear how they contrived the impossible by pious consideration. Every day they reserve at table an equal part of their food for the martyr. One of them buys it for money, the next day another, and so on. So the buying is allotted daily to someone for acquiring a part. When a harbour receives them and they go on land, the money is divided among the needy: that is the part of Phocas, to look after the poor».

40 Asterios, *Enkōmion* col. 308-309, 313. – Engl. transl. Leemans et al., *Greek homilies* 172. 173: «But elsewhere also our martyr has established through small relics some colonies of the metropolis, remarkable places to be sought by Christians [...] The most uncultivated Scythians who inhabit the other side of the Euxine and dwell on the banks of the Maiotis and the Tanais river, also those who occupy the Bosphorus, stretching out until the Phasis river, all of them accompany as guards our gardener».

41 Asterios, *Enkōmion* col. 312: τὴν τῶν ὄψων μερίδα. – Liddell/Scott, *Lexicon* s.v. ὄψων, 1. cooked food, 2. relish, 3. fish. The diminutive form ὄψάριον is the usual word used in Medieval Greek for fish: Kriaras, *Lexiko* s.v. ὄψάριον.

42 It is interesting to note that on an Asia Minor ampulla found in Rhodes a beardless young man is depicted holding a small boat upright to his left and with a fish hanging from his belt, attributes that have led to his being identified as St Phocas. Cf. Katsiote, *Pēlina phialidia* 275 fig. 4.

6th – beginning of the 7th century⁴³ (fig. 8). The scene on the Aegina medallion recalls contemporary artefacts from the Holy Land: a silver token from Caesarea Maritima and a clay pilgrim ampulla with the same subject⁴⁴ (fig. 9-10). The Annunciation is also depicted on the Monza-Bobbio lead flasks and on small clay pilgrim tokens⁴⁵. Despite their extremely abbreviated nature, all these examples share the same iconography: the Virgin Mary is shown standing or seated on a high backed throne, holding wool that she is unwinding from a basket while the angel stands facing her from the opposite side⁴⁶. On some examples the scene is accompanied by an inscription giving the greeting spoken by the heavenly messenger according to the Gospels⁴⁷.

The iconography of these pilgrim mementoes from the Holy Land permits us to attribute them to the Church of the Annunciation in Nazareth⁴⁸. Pilgrims' accounts mention two churches in the area, one on the spot of the well where Mary and the angel first met, and another in Joseph's house, where the Annunciation took place⁴⁹. The version of the iconography with the Virgin spinning is inspired by the Protevangelium of James, which describes how »she returned home from the well terrified, put away the [water] jar, picked up the purple thread, sat in a chair and began to spin«⁵⁰. It must have been depicted in the Church of the Annunciation, as several later sources describe a similar scene above the most sacred spot in the church, i. e. the place where the angel stood and uttered his salutation to the Virgin⁵¹.

In the 6th century the theme of the Annunciation and this specific iconographic version became very popular. We often find it on personal objects – rings, cameos, pendants – mostly intended for women and especially as marriage gifts⁵², where it also had an amuletic function because it was connected with fertility and the fulfilment of the desire for a child⁵³. By contrast, it was not widespread in monumental painting, since the only known example is found in the Basilica Euphrasiana in Parenzo (mod. Poreč)⁵⁴. We also learn from written testimonies that a depiction of the Annunciation probably also decorated the apse of the Chalkoprateia church in Constantinople from at least the reign of Justin II (565-578)⁵⁵.



Fig. 10 Drawing of a clay pilgrim ampulla with the Annunciation, from Palestine. – (Drawing Ph. Skyvalida after Rahmani, Two early Christian ampullae).

This last piece of information is quite interesting because it is not a subject we would expect to see depicted on an apse in this early period.

The medallion from Aegina can perhaps to some extent explain the significance of the previous example. More specifically, though it follows the iconographic type used in the *eulogies* from the Holy Land, it has a different inscription, i. e.: *Blessing of the Theotokos and the Archangel Michael of Pinnoulouphos*⁵⁶. The wording leaves no doubt that this is a pilgrimage memento, but from where?

A search of the sources showed that it came from a church of the Virgin in Constantinople, known only from two references, one in the *Synaxarion* and the other in the *Typikon* of Saint Sofia, which mention a church »of the all holy Theot-

43 Felten, Siedlung 73-74 no. 142 pl. 27.

44 The silver medallion was part of a small hoard of jewellery and a reliquary, found when the city wall was excavated and dated to the late 6th century. Cf. Fropa, Caesarea Maritima 238-242 figs 298-299. The clay ampulla is also dated to the 6th century. Cf. Rahmani, Ampullae 71-74 fig. 1. Another example of the same type of ampulla is recorded in Sodini, Terre de semelles 81, n. 14.

45 Monza-Bobbio flasks: Grabar Ampoules 52 pl. VI, XLVII, LI. On the small clay tokens with the Annunciation see the latest publication in Cat. New York 2012 Nr 58a (B. Ratliff).

46 See also Cat. Jerusalem 2000, 148-149.

47 Rahmani, Ampullae 73: ΧΕΡΕ ΚΑΙΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ Ο ΚΥΡΙΟΣ ΜΕΤΑ ΟΥ (Χαίρε κεχαριτωμένη ὁ Κύριος μετὰ σοῦ / Hail, thou art highly favored, the Lord is with thee, Luke 1:28).

48 Rahmani, Ampullae 74. – Sodini, Terre de semelles 82. On the church of the Annunciation in Nazareth see Ovadia, Corpus 144-145 no. 147. Ovadia/de Silva, Supplementum 159-160 no. 46. – Pringle, Corpus 116-117 no. 169.

49 The church built over the site of the house of Mary and Joseph is mentioned in a short description of Nazareth by the Anonymus pilgrim of Piacenza dated around 570. Cf. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 79. The two churches are mentioned a hundred years later, around 670, by Abbot Adomnan. Cf. Wilkinson,

Jerusalem Pilgrims 109. On Nazareth, see also Maraval, Lieux saints 293. A clay token, now in the treasury of the Cathedral at Monza, which depicts the encounter between the Virgin Mary and the Angel at the well and bears the inscription: *Blessing of the Virgin of the stone (Boudiam?)*, is another indication of the existence of multiple centres of the Virgin's cult in Nazareth. On the Monza clay token see Grabar, Ampoules 31 pl. XXXI.

50 Hennecke/Schneemelcher, Apocrypha 380.

51 See, for example, the description of the scene by the pilgrim Ioannis Phocas (1185), PG 33, 936. – Engl. transl. Pringle, Corpus 120.

52 The most impressive example is a gold pectoral pendant, today in a private collection, with a marriage scene on one side and the scenes of the Annunciation, Visitation and Nativity on the other, Cat. Athens 2000, 290-291 no. 10 (J. Deckers). See also Geroulanou, Ἐ Παναγία 228. 231 fig. 179. – Cat. Paris 1992, 89 no. 40-41; 277-278 no. 184 (M. Avisseau).

53 Penna, Zoe's lead seal 177.

54 Terry/Maguire, Dynamic Splendor 132-135.

55 Lackner, Marienmirakel 851-852. 847. – Mango, Chalkoprateia Annunciation 165.

56 Felten, Siedlung 73-74: Ευλογία της Θεοτόκου και του Αρχαγγέλου Μιχαήλ Πιννουλόφου.

okos beyond in Pinnoulophos»⁵⁷. These notices constitute a *terminus ante quem* for the existence of this church, i. e. before the 10th century⁵⁸, while the type of clay token involved suggests a relatively early religious foundation, i. e. from the 6th or 7th century.

Thus, the clay medallion from Aegina and the laconic references in the later liturgical sources allow us to add another early site of Marian cult in Constantinople, in which she was worshipped together with the Archangel Michael⁵⁹. This shrine must have been located outside the city walls, on the northern side of the Golden Horn as the word πέραν (*beyond*) indicates⁶⁰. Moreover, it was in an area called *Pinnoulophos*, which unfortunately is not attested in any other written source, as a search through the *TLG* has shown.

Assuming, however, that the word *Pinnoulophos* indicates a hill (*lophos*) with a particular characteristic, I suspect that this could be the *pinnoula*, a Hellenized form of the Roman word denoting a type of fern, the so-called *Adiantum* or maidenhair fern (ἀδιαντός), mentioned by Dioskorides in his *De materia medica*⁶¹. Therefore the medallion allows us to locate a sanctuary of the 6th-7th century dedicated to the Virgin Mary and the Archangel Michael in a hilly region with a special kind of vegetation, i. e. with some kind of fern, on the far shore of the Golden Horn.

The otherwise unknown shrine of the Virgin and St Michael in *Pinnoulophos*, seems to have had the scene of the Annunciation as its symbol. Bearing in mind also the unusual mosaic with the same scene in the apse of the Chalkoprataia, the question arises as to why this subject was so popular in Constantinople at that period. The answer may lie in the devotional dictates of the time, and indeed on orders coming from very high up. In particular, in the 6th century the commemoration of the Annunciation was separated from the

pre-Nativity celebrations and a feast day was established on the 25th March. It seems that Justinian I himself was involved in these developments. In a surviving letter, the emperor clearly expresses the view that the 25th of March was the historical date of the event and therefore the fitting day for celebrating the Annunciation⁶².

Thus, the small find from Aegina allows us to identify one more early church dedicated to the Theotokos in Constantinople and to trace developments in the devotional practices of the imperial capital in the 6th-7th centuries⁶³.

Finally, there is one more point of interest on the token from Aegina, i. e. its shared iconography with the tokens from the Holy Land, and all the more so given that their extremely abbreviated character could very probably point once again to a common artistic model. And could that model have come from the church in Nazareth? This is a question that may serve as a starting point for re-examining the theory of Kurt Weitzmann and Ernst Kitzinger concerning the vital role that the decoration of the churches in the Holy Land may have played in shaping Christian iconography in the early Byzantine period⁶⁴.

In conclusion, the above analysis of the three well-known pilgrim tokens with the addition of the new example from Aegina reveals once again the many levels of information that can be hidden in these humble objects. It also points to new research paths that the study of the *eulogies* could open up on issues such as the topography of the pilgrimage shrines, the existence of devotional icons and more generally of religious practices and the cult of saints. One only needs to take another look at them – from the right angle – for them to begin to »talk«!

I would like to thank Valerie Nunn, who provided the English translation.

Bibliography

Sources

Asterios, Enkōmion: Ἀστερίου ἐπισκόπου Ἀμασείας Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Φωκᾶν. PG 40, col. 509-11.

Synaxarium eccl. Cpel.: H. Delehay, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis. AASS 62 (Bruxellis 1902, Nachdr. Wetteren 1985).

Dioskorides, De materia medica: M. Wellmann (ed.), Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque (Berlin 1906-1914, Nachdr. 1958).

Hennecke/Schneemelcher, Apocrypha: E. Hennecke / W. Schneemelcher New Testament Apocrypha 1 (Philadelphia 1983).

57 Synaxarium eccl. Cpel. 859: Καὶ σύναξις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου πέραν ἐν Πιννουλόφῳ. – Mateos, Typikon: Καὶ τῆς ἁγίας Θεοτόκου πέραν ἐν Πιννουλόφῳ.

58 Taft/Kazhdan, Typikon. – Taft/Patterson-Ševčenko, Synaxarion.

59 For the early cult of the Theotokos in Constantinople, see Mango, Theotokoupolis.

60 Janin, Saint Michel 36.

61 Dioskorides, De materia medica 4, s. 134, l. 13, s. 135, l. 2: οἱ δὲ ἀδιαντον,..... οἱ δὲ ἄργιον, οἱ δὲ κόριον τὸ ἐν ὕδασι, Αἰγύπτιοι ἐπυέρ, Ῥωμαῖοι κικιννάλις, οἱ

δὲ πίνουλα... ἀδιαντον ἕτερον· οἱ δὲ τριγομανές, οἱ δὲ πέριον, οἱ δὲ εὐπτερον, Ῥωμαῖοι καπιλλάρεμ, οἱ δὲ πίνουλαμ, οἱ δὲ φιλικλάμ [...].

62 Taft/Weyl-Carr, Annunciation. Furthermore, the emperor's special relationship with the Annunciation could perhaps explain the fact that he chose this scene to decorate one of his seals, an unusually rare choice, almost unique in this period, Penna, Zoe's lead seal 176.

63 The church of *Pinnoulophos* is also listed by Janin, but he notes that it is known only by the reference in the *Synaxarion*, Janin, Églises CP 228 no. 105.

64 Weitzmann, Loca Sancta. – Kitzinger, Reflections.

- Greg. Nyss. enc.: Γρηγορίου Νύσσης, Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον. PG 47, col. 735-748.
- Leemans et al., Greek homilies: J. Leemans et al. (eds), »Let us die that we may Live«. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) (London, New York 2003).
- Mateos, Typikon: J. Mateos, Le Typicon de la Grande Église I: Le cycle des douze mois. OCA 165 (Rome 1962).
- Miracles of St. Artemios: V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt (eds), The Miracles of St. Artemios. Translation. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of the Seventh-Century Byzantium. The Medieval Mediterranean 13 (Leiden, New York et al. 1997).
- Sigalas, Theodoros: A. Sigalas, Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den heiligen Theodoros Teron. ByzA 7 (Leipzig, Berlin 1921).
- Van den Ven, Syméon Stylite: P. Van den Ven, La vie ancienne de S. Syméon Stylite le jeune (521-592). SubsHag 32 (Bruxelles 1962).

References

- Anderson, Pilgrim flasks: W. Anderson, An archaeology of late antique pilgrim flasks. *Anatolian Studies* 54, 2004, 79-93.
- D'Andria, Il Santuario: F. D'Andria, Il Santuario e la Tomba dell' apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia. *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 84, 2011-2012, 3-52.
- Hierapolis: F. D'Andria, Hierapolis: Nellá città dell'apostolo Filippo. *Archeo* 326, Aprilio 2012, 8-43.
- Belting, Bild und Kult: H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst (München 1991).
- Caggia, La collina di San Filippo: M. P. Caggia, La collina di San Filippo a Hierapolis di Frigia. Osservazioni sulle Fasi di occupazione Bizantina e Selgiuchide (IX-XIV sec.). *Scienze dell' Antichita* 20, 2014, 143-161.
- Cat. Athens 2000: M. Vasilaki (ed.), Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art [exhibition catalogue] (Athens 2000).
- Cat. Jerusalem 2000: Y. Israeli / D. Mevorah (eds), The Cradle of Christianity [exhibition catalogue] (Jerusalem 2000).
- Cat. New York 2012: H. C. Evans / B. Ratliff (eds), Byzantium and Islam. Age of Transition 7th-9th Century [exhibition catalogue] (New York 2012).
- Cat. Paris 1992: J. Durand (ed.), Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises [exhibition catalogue] (Paris 1992).
- Chatterjee, Living Icon: P. Chatterjee, The Living Icon in Byzantium and Italy. The Vita Image Eleventh to Thirteenth Centuries (Cambridge 2015).
- Dal Santo, »Visionary Body«: M. J. Dal Santo, Text, Image and the »Visionary Body« in Early Byzantine Hagiography, Incubation and the Rise of the Christian Image Cult. *Journal of Late Antiquity* 4.1, 2011, 31-54.
- Engemann, Jerusalem: J. Engemann, Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wallfahrt. 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) 20-35.
- Eulogien und Votive: 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.
- Felten, Siedlung: F. Felten, Die christliche Siedlung. In: H. Walter (ed.), *Alt-Ägina* 1, 2 (Mainz am Rhein 1975) 55-80.
- Foskolou, Blessing for sale: V. Foskolou, Blessing for sale? On the production and distribution of pilgrim mementoes in Byzantium. *BZ* 105/1, 2012, 53-84.
- Leipsana: V. A. Foskolou, Λείψανα, θαύματα και ευλογίες: Η αρχαιολογία της λατρείας τοπικών αγίων. *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 37, 2016, 157-180.
- Frova, Caesarea Maritima: A. Frova (ed.), Scavi di Caesarea Maritima (Rome 1966).
- Gerard et al., Argiles et eulogies: M. Gerard et al., Argiles et eulogies en forme de jetons, Qal'at Sem'an en est-il une source possible? In: H. Maguire (ed.), *Material Analysis of Byzantine Pottery* (Washington, D.C. 1997) 9-11.
- Geroulanou, É Panagia: Η Παναγία στα κοσμήματα. In: *Cat. Athens 2000*, 227-236 (A. Geroulanou).
- Gonosová/Kondoleon, Virginia Museum of Fine Arts: A. Gonosová / Ch. Kondoleon, Art of the Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts (Richmond 1994).
- Grabar, Ampoules: A. Grabar, Ampoules des Terre Sainte (Monza – Bobbio) (Paris 1958).
- Grossmann, Abū Minā: P. Grossmann, The Pilgrimage Centre of Abū Minā. In: D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden, Boston et al. 1998) 281-302.
- Janin, Saint Michel: R. Janin, Les sanctuaires byzantines de saint Michel (Constantinople et banlieue). *Échos d'Orient* 33, 1934, 28-52.
- Églises CP: R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1: Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique III: Les églises et les monastères (Paris 1969).
- Jašaeva, Pilgerandenken: T. Jašaeva, Pilgerandenken im byzantinischen Cherson. In: F. Daim / J. Drauschke (eds), *Byzanz. Das Römerreich im Mittelalter* 2, 1: Schauplätze. *Monographien des RGZM* 84, 2, 1 (Mainz 2010) 479-491.
- Katsiote, Pēlina phialidia: A. Katsiote, Πήλινα φιαλίδια – ευλογίες από τα Δωδεκάνησα. *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 30, 2009, 271-282.
- Kaufmann, La découverte: M. Kaufmann, La découverte des sanctuaires de Ménas dans les déserts de Maréotis (Alexandrie 1908).
- Kiourtzian, Recueil des inscriptions: G. Kiourtzian, Recueil des inscriptions Grecques chrétiennes des Cyclades de la fin du III^e au VII^e siècle après J.-C. *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Collège de France, Monographies* 12 (Paris 2000).
- Krautheimer, »Iconography«: R. Krautheimer, Introduction to an »Iconography of Medieval Architecture«. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5, 1942, 1-32.

- Kitzinger, Cult of Images: E. Kitzinger, *The Cult of Images before Iconoclasm*. DOP 8, 1954, 87-150.
- Reflections: E. Kitzinger, *Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art*. Cahier Archéologiques 36, 1988, 51-73.
- Kriaras, Lexiko: E. Kriaras, *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημόδους γραμματείας* (1100-1669) 14 (Thessalonikē 1997).
- Lackner, Marienmirakel: W. Lackner, *Ein byzantinisches Marienmirakel*. Βυζαντινά 13/2, 1985, 835-860.
- Latyšev, Etjudy: V. Latyšev, *Этjуды по византийской эпиграфикѣ 4: Нѣсколько памятниковъ съ надписями византийской эпохи изъ Херсониса Таврическаго*. VV 6, 1899, 337-369.
- Leclerq, Ménas: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* XI, 1 (1933) s. v. Ménas (H. Leclerq).
- Liddell/Scott, Lexicon: G. H. Liddell / R. Scott, *A Greek-English Lexicon: with a supplement* (Oxford 1940).
- Mango, Chalkoprateia Annunciation: C. Mango, *The Chalkoprateia Annunciation and the Pre-Eternal Logos*. Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 17, 1993-94, 165-170.
- Templon: C. Mango, *On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople*. Zograf 10, 1979, 40-43.
- Theotokoupolis: C. Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*. In: Kat. Athen 2000, 17-25.
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinage d'Orient* (Paris 1985).
- Metzger, Ampoules: C. Metzger, *Les ampoules à eulogie du musée du Louvre* (Paris 1981).
- Miller, Hospital: T. S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (Baltimore 1997).
- Oikonomides, Phōkas: N. A. Oikonomides, *Άγιος Φωκάς ὁ Σινωπεύς. Λατρεία και διάδοσις αὐτjς*. Αρχεῖον Πόντου 17, 1952, 184-219.
- Ovadiah, Corpus: A. Ovadiah, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land* 22 (Bonn 1970).
- Ovadiah/de Silva, Supplementum: A. Ovadiah / C. Gomez de Silva, *Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*. Levant 14, 1982, 122-170.
- Papamastorakes, Pictorial Lives: T. Papamastorakes, *Pictorial Lives. Narrative in thirteenth-century vita icons*. Μουσείο Μπενάκη 7, 2007, 33-65.
- Penna, Zoe's lead seal: V. Penna, *Zoe's lead seal: female invocation to the Annunciation of the Virgin*. In: M. Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (Ashgate 2005) 175-179.
- Pennas, The Basilica of St Isidore: C. I. Pennas, *The Basilica of St. Isidore, New Evidence*. In: J. Boardman / C. E. Vaphopoulou-Richardson (eds), *Chios. A Conference at the Homereion in Chios 1984* (Oxford 1986) 317-334.
- Pieri, Les bâtiments d'accueil: M. D. Pieri, *Saint-Syméon le stylite (Syrie du nord), Les bâtiments d'accueil et les boutiques à l'entrée du sanctuaire*. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nov.-déc. 2009 (Paris 2011) 1393-1420.
- Pringle, Corpus: D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus 2: L-Z* (Cambridge 1998).
- Rahmani, Ampullae: L. Y. Rahmani, *Two Early Christian Ampullae*. Israel Exploration Journal 16, 1966, 71-74.
- Ševčenko, Saint Nicholas: N. P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art* (Turin 1983).
- The Vita Icon: N. P. Ševčenko, *The Vita Icon and the Painter as Hagiographer*. DOP 53, 1999, 149-165.
- Sodini, Terre des semelles: J. P. Sodini, *La terre des semelles, images pieuses remenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, Martyria d'Orient)*. Journal des savants, 2011, 76-139.
- Speyer, Euphemia-Rede: W. Speyer, *Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionschrift für gebildete Heiden*. Jahrbuch für Antike und Christentum 14, 1971, 39-47.
- Starodubcev, Holy gardener: T. Starodubcev, *Holy gardener and holy bishop: the images and cult of holy martyrs named Phokas*. Zograf 37, 2013, 37-53 (in Serbian with English transl.).
- Stathakopoulos, Charity: D. Stathakopoulos, *Introduction: Thoughts on the study of charity in the Byzantine Empire*. In: D. Stathakopoulos (ed.), *The Kindness of Strangers. Charity in the Pre-Modern Mediterranean* (London 2007) 1-12.
- Stuiber, Eulogia: RAC VI (1966) 922-928 s. v. Eulogia (A. Stuiber).
- Taft/Kazhdan, Typikon: ODB III, 2132-2133 s. v. Typikon of the Great Church (R. F. Taft / A. Kazhdan).
- Taft/Patterson-Ševčenko, Synaxarion: ODB III, 1991 s. v. Synaxarion (R. F. Taft / N. Patterson-Ševčenko).
- Taft/Weyl-Carr, Annunciation: ODB I s. v. Annunciation (R. F. Taft / A. Weyl-Carr).
- Terry/Maguire, Dynamic Splendor: A. Terry / H. Maguire, *Dynamic Splendor, The Wall Mosaics in the Cathedral of Eufraasius at Poreč* (University Park PA 2007).
- Van de Vorst, Phocas: Ch. Van de Vorst, *Saint Phocas*. AnBoll 30, 1911, 252-295.
- Vikan, Art, Medicine and Magic: G. Vikan, *Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium*. DOP 38, 1984, 65-86.
- Byzantine Pilgrims' Art: G. Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art*. In: L. Safran (ed.), *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium* (Pennsylvania 1998) 229-266.
- Devotionalia: G. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines*. 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) 377-388.
- Guided by Land and Sea: G. Vikan, *»Guided by Land and Sea«. Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium*. In: Tesserae. Festschrift für J. Engemann. JbAC Ergänzungsband. 18 (Münster 1991) 74-92.
- Icon Piety: G. Vikan, *Icons and Icon Piety in Early Byzantium*. In: D. Mouriki / C. F. Moss / K. Kiefer (eds), *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* (Princeton 1995) 569-578.
- Pilgrimage Art: G. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*. Revised Edition, *Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications* 5 (Washington, D.C. 2010).

Wilkinson, Jerusalem Pilgrims: J. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades (Warminster 1977).

Vogiatzes/Vasse, Proskynēma Ag. Isidōrou: S. Vogiatzes / O. Vasse, Αναψηλάφηση της οικοδομικής ιστορίας του προσκυνήματος του αγ. Ισιδώρου στη Χίο. In: Christian Archeological Society, Thirty-sixth Symposium on Byzantine and Post-byzantine Archaeology and Art. Program and Abstracts of Major Papers and Communications (Athens 2016) 40-41.

Webb, Asterios of Amaseia: R. Webb, Ekphrasis, Mimesis and Martyrdom in Asterios of Amaseia. In: L. James (ed.), Art and Text in Byzantine Culture (Cambridge 2007) 13-32.

Weitzmann, Loca Sancta: K. Weitzmann, Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine. DOP 28, 1974, 33-55.

Witt, Menasampullen: K. Witt, Werke der Alltagskultur 1: Menasampullen. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Bestandskataloge 2 (Wiesbaden 2000).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Lektüre der Bilder auf Pilgerandenken (Eulogien): ihre Ikonographie als Quelle für den Kult der Heiligen in frühbyzantinischer Zeit

Der Artikel will die vielen Informationsschichten enthüllen, die in den sogenannten Eulogien verborgen sind; er befasst sich also mit Gegenständen, die Pilger als Andenken an ihren Besuch von einem heiligen Ort erhalten haben. Ich versuche insbesondere anhand der Ikonographie zu zeigen, wie die skizzenhaften Darstellungen, wenn sie vor dem Hintergrund der archäologischen Befunde und der Textquellen studiert werden, fundierte Informationen über die Topographie von Wallfahrtschreinen, die Existenz verehrungswürdiger Ikonen und allgemeiner über religiöse Praktiken und den Kult der Heiligen liefern können.

»Reading« the Images on Pilgrim Mementoes (Eulogies): their Iconography as a Source for the Cult of Saints in the Early Byzantine Period

The paper aims to reveal the multiple layers of information that are concealed in the so-called eulogies, that is, the objects which pilgrims received from a holy place as a memento of their visit. By focusing on their iconography, in particular, I try to demonstrate how their sketchy representations, when studied against archaeological evidence and textual sources, can offer us sound information on the topography of pilgrimage shrines, the existence of devotional icons and more generally on religious practices and the cult of saints.

« Lecture » des images sur les souvenirs de pèlerinage (eulogies): l'iconographie comme source pour l'étude du culte des saints à la période byzantine précoce

Cet article a pour but de révéler les nombreux niveaux d'information que renferment les « eulogies », ces objets que les pèlerins recevaient dans un lieu saint en souvenir de leur visite. J'essaye, en mettant l'accent sur leur iconographie, de démontrer que leurs illustrations sommaires peuvent livrer une bonne information sur la topographie des sanctuaires de pèlerinage, l'existence d'icônes dévotionnelles, et plus généralement sur les pratiques religieuses et le culte des saints, quand on les compare à des témoins archéologiques et des écrits.

Δέξαι εὐλογίαῖν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck

Innerhalb des christlichen Pilgerwesens hat die Mitnahme von Pilgerandenken eine lange Tradition. Im Unterschied zu modernen Souvenirs und reinen Andachtsgegenständen enthielten die Vorläufer der christlichen Pilgerandenken geheiligte Substanzen, die sog. Eulogien. Diese Substanzen galten als Träger göttlicher Kraft (lat. *virtus*), von der sich Pilger Schutz und Heilung erhofften. Erste Eulogien wurden bereits im späten 4. Jahrhundert an Pilger verteilt. Die ältesten Eulogienbehälter, die sich sicher einem Pilgerzentrum zuweisen lassen, stammen aus dem 5. Jahrhundert. In frühbyzantinischer Zeit konnten Pilger solche, für den Transport von Eulogien bestimmten Behälter in den meisten überregional bedeutsamen Pilgerzentren des byzantinischen Reiches erhalten. Bei diesen Behältern handelte es sich um kostengünstig produzierte Massenware, namentlich Tonmedaillons und Ampullen aus Ton oder Blei, die unter Zuhilfenahme von Modellen und Stempeln gefertigt wurden.

Für den ins 6./7. Jahrhundert datierten Bronzestempel in Baltimore MD¹, der eine Darstellung des hl. Isidor von Chios in Kombination mit der Inschrift ΔΕΞ(ΑΙ) ΕΥΛΟΓΙ(ΑΝ) trägt, wurde unter anderem genau diese Funktion vermutet. Gary Vikan nimmt an, dass mit dem Stempel auf Chios Tonmedaillons für Pilger hergestellt wurden². Nach Helmut Buschhausen könnten damit wiederum Pilgerampullen oder spezielle liturgische Brote, die als *eulogia*-Brote bezeichnet werden, gestempelt worden sein³. Da keine Stempelabdrücke überliefert sind, müssen die vorgeschlagenen Verwendungszwecke des Stempels hypothetisch erörtert und Überlegungen zu möglichen Verwendungskontexten angestellt werden. Diese Zielsetzung erfordert nicht nur eine Besprechung des Stem-

pels und vergleichbarer Objekte, sondern vorab auch eine Bestimmung der Begriffe »Eulogie« und »*eulogia*«.

Inhaltliche Klärung des Begriffs Eulogie

In der Forschung werden inzwischen nicht nur die geheiligten Substanzen, sondern häufig auch ihre Behälter (Ampullen, Medaillons) als Eulogien bezeichnet⁴. In Abweichung zu dieser gängigen Anwendung des Begriffs steht dieser im Folgenden ausschließlich für die geheiligten Substanzen, die Pilger von einem Heiligtum mitnehmen konnten. Diese Substanzen versprachen eine ihnen immanente göttliche Kraft, da sie Reliquien berührt hatten oder heiligen Orten entstammten. Dieser Glaube beruhte auf der Vorstellung, dass die *virtus* der Heiligen in ihren Gebeinen und an ihren Wirkstätten präsent und durch physischen Kontakt übertragbar sei, ohne dabei an Wirkung zu verlieren⁵. Diese Überzeugung führte zu einem gesteigerten Verlangen der Gläubigen nach einer Berührung und dem Besitz von Reliquien, der jedoch nur wenigen zuteilwerden konnte. Als Reliquienersatz dienten die Eulogien⁶. Bei diesen konnte es sich einerseits um feste Substanzen, häufig Staub von einem heiligen Ort, und andererseits um Flüssigkeiten wie Öl oder Wasser handeln, die durch Reliquienkontakt geheiligt waren⁷. Eulogien wurden speziell für Pilger und unter kirchlicher Kontrolle in Pilgerzentren hergestellt und an diese verschenkt⁸. Im Unterschied zu den Eulogien, die in vielen Pilgerheiligtümern verteilt wurden, produzierten nur wenige, große Pilgerzentren auch passende Behälter, die sie vermutlich zu niedrigen Preisen verkauf-

1 Walters Art Museum, Inv.-Nr. 54.230. Vikan, Pilgrims' Art 238 Abb. 8.11. – Vikan, Land Taf. 8g. – Vikan, Pilgrimage Art 15 Abb. 8.

2 Vikan, Pilgrims' Art 236-239. – Vikan, Land 78-79. – Vikan, Pilgrimage Art 15-16.

3 Der Stempel dient Buschhausen (Phylactery 118) als ikonographisches Vergleichsbeispiel. Auf seinen Verwendungszweck geht Buschhausen daher nicht näher ein. Auch Brigitte Klausen-Nottmeyer (Eulogien 926) spricht den Stempel als Brotstempel an. Er findet sich ebenda unter den »Eulogien mit Heiligendarstellungen« aufgelistet, allerdings in der Bildunterschrift auf Taf. 127b versehentlich als »Tonmedaillon« bezeichnet.

4 Eine Zusammenstellung der wichtigsten Eulogien- und Behälterarten bei Foskolou, Blessings 54-79. – Sodini, Terre des semelles. – Frank, Loca Sancta. – Vikan, Pilgrims' Art. – Klausen-Nottmeyer, Eulogien. – Maraval, Lieux saints 237-241. – Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken. – Kötting, Peregrinatio 404-409.

5 Reudenbach, Loca sancta 19. Dieser Vorstellung liegt der Glaube an die Bilokation zu Grunde. Hierzu Angenendt, Heilige 114. 133.

6 Kötting, Peregrinatio 403.

7 Es ist in logischer Konsequenz davon auszugehen, dass die Behälter durch den Kontakt mit ihrem geheiligten Inhalt selbst als *virtus*-Träger angesehen wurden. Bestätigung findet diese Annahme bei Sulp. Sev., Dial. 3, 3. – Klausen-Nottmeyer, Eulogien 922 Anm. 3; 923 Anm. 16 (dort fälschlich Chron. statt Dial. angegeben). Dieser berichtet von einer Glasflasche, die geheiligtes Öl mit der *virtus* des hl. Martin enthalten habe. Die Flasche sei auf den Marmorboden gefallen, dabei aber unversehrt geblieben, da sich die *virtus* vom Öl auf den Behälter übertragen habe.

8 Nicht ausgeschlossen ist hingegen, dass Eulogien in Hoffnung – vielleicht sogar in Erwartung – von Gegengaben verschenkt wurden. Foskolou, Blessings 60.

ten⁹. Für den Transport von flüssigen Substanzen stellten sie Ton- und Bleiampullen zur Verfügung¹⁰, die in der Regel christologische Szenen oder Heiligenfiguren mit Bezug zum Verehrungsort trugen. Geheiliger Staub wurde hingegen mit Ton gemischt und zu kleinen Medaillons mit entsprechenden Bildern geformt¹¹.

Obwohl Eulogien keinen nennenswerten Materialwert besaßen, galten sie angesichts ihrer *virtus* dennoch als kostbar. Dieser *virtus* wurden verschiedene Wirkungen zugesprochen. Eulogien wurden zur Krankenheilung eingesetzt, dem Körper zugeführt oder äußerlich medizinisch angewandt und als apotropäische Schutzmittel gegen jegliches Übel verwendet¹².

Mit der im 5./6. Jahrhundert allmählich aufkommenden Bilderverehrung wurden solche Schutz- und Abwehrfunktionen zunehmend auch auf Heiligenbilder übertragen¹³. Unter einer Vielzahl von Objekten, die dies bezeugen, findet sich eine Reihe von frühbyzantinischen Medaillons aus Blei, Ton oder Glas, die Bildmotive aus dem Repertoire der Eulogienbehälter tragen, aber keine Eulogien enthalten¹⁴. Diese Medaillons werden je nach der ihnen zugesprochenen Funktion als Phylakterien, Devotionalien oder Pilgerandenken (Eulogien) angesprochen. An dieser Stelle muss jedoch betont werden, dass es keinen einzigen Beleg dafür gibt, dass sie ebenfalls in Pilgerzentren und speziell für Pilger hergestellt wurden. Die wenigen Objekte mit archäologisch gesichertem Kontext lassen eher gegenteilige Rückschlüsse zu und es muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sie auf lokalen Märkten gehandelt wurden¹⁵. Welche Funktion solche Medaillons letztlich erfüllt haben könnten, und ob ihre Produktion unter geistlicher oder weltlicher Leitung stand, muss im Einzelfall entschieden werden. Im Hinblick auf die Werkstattfrage kann das Wort *eulogia* aufschlussreich sein, das nicht nur auf den Eulogienbehältern, sondern vereinzelt auch auf solchen schlichten Medaillons auftaucht¹⁶.

Bestimmung des Begriffs *eulogia*

Der Terminus »Eulogie« geht auf das griechische Wort εὐλογία (dt. Lob, gute Rede) zurück, dessen Bedeutung kontextabhängig ist¹⁷. In der Septuaginta bezeichnet es häufig – seltener im Neuen Testament – den Segen Gottes¹⁸. In der deutschsprachigen Forschungsliteratur wird *eulogia* in Verbindung mit Eulogienbehältern und schlichten Medaillons deshalb gerne mit »Segensandenken« oder »gesegnete Andenken« übersetzt. Beide Übersetzungen sind jedoch irreführend, da sie und die Eulogien weder gesegnet waren noch (primär) als Andenken dienten¹⁹. Bei der Übersetzung des Wortes *eulogia* gilt es in diesem Zusammenhang also auf eine andere Anwendungsmöglichkeit des Begriffs zurückzugreifen²⁰. Wie Daniel Caner darlegte, gebrauchten Geistliche diesen im 4.-7. Jahrhundert zunehmend als Bezeichnung für eine spezielle Art von Geschenken²¹. Diesen Geschenken wurde ein Ideal zugrunde gelegt, das Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther (9, 5-12) vorformuliert hatte²². Gemäß dieser Textstelle waren *eulogiai* selbstlose Gaben, die von christlicher Liebe zeugten und keine Forderungen an den Empfänger stellten²³.

In dieser Bedeutung war der Gebrauch des Begriffs *eulogia* determiniert. Er wurde ausschließlich für solche Geschenke verwendet, die von Klerikern/Mönchen kamen oder an diese und ihre Kirche/ihr Kloster gingen²⁴. Keine Rolle spielte jedoch, ob die Geschenke sakraler oder profaner Natur waren²⁵. Neben den Eulogien, die in Heiligtümern an Pilger verteilt wurden, finden sich unter anderem auch Früchte, Nüsse und andere Viktualien, die Mönche den Besuchern ihrer Klöster bereitstellten, Brote und Kleidungsgegenstände, die sich Kirchen und Klöster gegenseitig zukommen ließen, sowie Geldspenden, die sie erhielten, als *eulogiai* bezeichnet²⁶. Eulogien sind dennoch in qualitativer Hinsicht von den übrigen materiellen *eulogiai* zu unterscheiden, da das eigentliche Geschenk, die *virtus*, immateriell war, aber schließlich eines Trägers bedurfte. Entsprechendes gilt auch für jene Medaillons, bei denen sich die *eulogia*-Inschrift auf die den Bildern immanente Kraft bezieht.

9 Diese These vertritt auch mein Kollege Max Ritter, dem ich für die Zusendung seines im Druck befindlichen Aufsatzes »Do ut des. The Function of Eulogiai in the Byzantine Pilgrimage Economy« herzlich danke. Er legt darin plausibel dar, dass die Behälter durchaus verkauft worden sein könnten.
10 Anderson, *Archaeology*. – Engemann, *Eulogien* 225-228. – Engemann, *Pilgerampullen*. – Kaufmann, *Découverte* 56-60.
11 Sodini u. a., *Argiles*. – Vikan, *Pilgrims' Art* 236-239. – Camber, *Hoard*. – Kötting, *Peregrinatio* 406-408.
12 Zur Verwendung von Eulogien Vikan, *Art*. – Engemann, *Verbreitung* 23-24. – Kötting, *Peregrinatio* 403-405.
13 Pentcheva, *Icon* 28-36. – Vikan, *Pilgrims' Art* 253-257. – Vikan, *Pilgrimage Devotionalia*.
14 Foskolou, *Blessings* 59. – Kat. München 2004-2005, 200 Kat.-Nr. 273-375 (J. Witt); 202 Kat.-Nr. 279-284 (J. Witt). Vikan, *Pilgrimage Devotionalia* 384-385 bringt eine Reihe von Glashängern mit einer Stylistendarstellung mit Symeon d. Ä. (um 390-459) in Verbindung. Allerdings ist diese Zuschreibung nicht gesichert und eine Identifizierung des Säulenheiligen als Symeon d. J. (521-592) ebenfalls zu erwägen. Kat. Paderborn 2001-2002, 185-187 Kat.-Nr. I.69 (J. Witt).
15 Foskolou, *Blessings* 62-66.

16 z. B. Witt, *Menasampullen* 30-33. – Yashaeva u. a., *Legacy* 607 Nr. 371; 312 Abb. 371. – Wurster/Felten, *Akropolismauer* 73-74 Taf. 27 Abb. 142.
17 Eine Zusammenstellung von Textstellen bei Stuißer, *Eulogia* 926. – Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 922 Anm. 3; 923 Anm. 4.
18 Vgl. Stuißer, *Eulogia* 900-901. 907-908.
19 Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 923. – Vikan, *Pilgrimage Devotionalia*.
20 Abgesehen von »Segen« kann es in der Septuaginta, im Neuen Testament und in der älteren Patristik einen Lobspruch für Gott, ein Gebet oder eine materielle Gabe bezeichnen. Vgl. Wessel, *Eulogia* 427-428. – Stuißer, *Eulogia*.
21 Caner, *Alms*.
22 Caner, *Economy* 337.
23 Caner, *Alms* 29. – Caner, *Economy* 338. *Eulogiai* sollten idealerweise für den Eigentümer entbehrlich und daher gerne und leicht abzugeben sein. Caner, *Alms* 28.
24 Caner, *Alms* 31. Der Begriff diente somit einerseits der Mystifizierung und Legitimierung von Kirchenbesitz und andererseits der Distinktion zwischen *eulogiai* und jenen Geschenken, die unter Laien ausgetauscht wurden. Caner, *Alms* 27-39. – Caner, *Economy* 371.
25 Stuißer, *Eulogia* 924.
26 Stuißer, *Eulogia* 922-927. – Drews, *Geschichte* 35-36.

Das *eulogia*-Brot

Die tatsächlich einzigen gesegneten *eulogiai* waren die *eulogia*-Brote²⁷. Diese waren klein und rund und konnten, wie heute noch üblich, mit einem Kreuz oder einer Heiligendarstellung gestempelt sein²⁸. Die Herstellung von *eulogia*-Brot (und ihren Stempeln) stand unter Kontrolle der Kirche²⁹. Kleriker und Mönche boten diese Brote vermutlich regelmäßig im Vorfeld des eucharistischen Gottesdienstes Laien gegen einen Obolus an³⁰. Diese hatten wiederum im Rahmen der Liturgie die Möglichkeit, ihr Brot der Kirche zu spenden. Im Gegenzug wurden die Laien mit besonderen Gebeten und Segnungen bedacht³¹. Ihre Brote wurden zu jenen Broten gelegt, welche die Kirche selbst bereitstellte und für die Eucharistie verwendete. Gesegnet wurden alle Brote, konsekriert aber nur die letztgenannten. Galavaris geht davon aus, dass die *eulogia*-Brote (in Analogie zum späteren Antidoron) im Anschluss an die Liturgie wieder ausgeteilt wurden³². Textquellen deuten jedoch darauf hin, dass die Distribution der *eulogia*-Brote dem Klerus vorbehalten blieb und unterschiedlich gehandhabt wurde³³. Vornehmlich verblieben die Brote in den Händen der Kleriker und Mönche; seltener wurden sie an Pilger oder Gäste weitergegeben³⁴. In materieller Hinsicht erfolgte die Schenkung also vorrangig in umgekehrter Richtung zu den Eulogien.

Auf der Basis der vorstehenden Ausführungen lässt sich nun der Blick auf den frühbyzantinischen Bronzestempel in Baltimore und dessen Zweckbestimmung richten. Im Folgenden gilt es zunächst zu klären, ob der Stempel selbst Hinweise darauf gibt, für welche *eulogiai* er vorgesehen war.

Beschreibung des Stempels

Der aus Bronze gegossene Stempel besteht aus einem runden Stempelfuß und einem rückwärtig angebrachten Ringgriff. Der Stempelfuß misst 6 cm im Durchmesser und besitzt eine plane Oberfläche, in die eine von Inschriften begleitete figürliche Darstellung spiegelverkehrt eingraviert ist. Im Vordergrund steht ein nimbierter Heiliger namens Isidor (Ο ΑΓΙΟΣ

ΗΣΙΔΩΡΟΣ). Er hat kurzes, gelocktes Haar und ist bartlos. Bekleidet ist Isidor mit einer kurzen, gegürteten Tunika und einer Chlamys³⁵. In seiner Linken hält der Heilige eine nach unten ausgerichtete Lanze, an deren oberem Ende ein Kreuz und ein *pennon* (*phlamoulon*)³⁶ befestigt sind. Seine Rechte ruht in schützender Geste auf einem kleinen Schiff mit zwei Passagieren. Im Hintergrund führt eine Treppe zu einer überkuppelten und kreuzbekrönten Rotunde, die mit Ι(ΗCOY)C X(PICTO)C überschrieben ist. In der Rotunde steht ein Gegenstand, der sich aus einem schlanken, trichterförmig auslaufenden Fuß und einem halbrunden Aufsatz zusammensetzt. Über diesem hängt eine schalenförmige Lampe. Unter der gesamten Darstellung ist die Inschrift ΔΕΞ(ΑΙ) ΕΥΛΟΓΙ(ΑΝ) angebracht.

Die Ikonographie der Isidordarstellung

Sowohl im Osten als auch im Westen wurden verschiedene Heilige namens Isidor verehrt, die in Text- und Bildzeugnissen nicht immer eindeutig identifiziert werden können. Im vorliegenden Fall kann die Identität des Heiligen jedoch zweifelsfrei bestimmt werden. Wiedergegeben ist der Märtyrer Isidor, der aus Alexandria stammte und Mitte des 3. Jahrhunderts auf Chios enthauptet wurde³⁷. Ermöglicht wird diese Identifizierung durch das Schiff, über das Isidor als Patron der Seefahrer schützend die Hand hält. Bei einigen anderen Darstellungen des 6. und 7. Jahrhunderts ist eine Ansprache des Heiligen als Isidor von Chios nur unter Vorbehalt möglich. Zu diesen gehören das Isidor-Brustbild auf zwei identischen Bleimedallions unbekannter Provenienz, das halbfigurige Heiligenbild in der Panagia Protothronen in Chalki/Naxos sowie die beiden ganzfigurigen Isidordarstellungen als Orans auf dem Siegel eines gewissen Adamantios und dem Modellfragment einer Tonampulle aus Abu Mena³⁸. Von der Isidorfigur auf dem Modellfragment ist nur eine Hälfte des Oberkörpers samt Arm erhalten. Ob der Heilige dort genauso wie in den übrigen Fällen mit einem Nimbus ausgezeichnet war, muss offen bleiben. Eine Namensbeschriftung ist durchweg vorhanden. Mit Ausnahme von der Isidordarstellung in der Panagia Protothronen in Chalki ist in allen Darstellungen zu erkennen,

27 Vgl. Galavaris, Bread 109-117.

28 Hierzu grundlegend Galavaris, Bread 109-161. – Galavaris, Brotstempel. – Dölger, Brotstempel 44-46.

29 Caseau, Autel. – Galavaris, Bread 127-128.

30 Caner, Economy 344.

31 Caner, Economy 340.

32 Galavaris, Bread 112. Zum Antidoron Raes, Antidoron.

33 Caner, Economy 341.

34 Vgl. Caner, Economy 341-348.

35 In der spätantiken und byzantinischen Kunst werden Märtyrer standardmäßig im zivilen Dienstkostüm (Tunika und Chlamys) wiedergegeben. Hierzu im Allgemeinen Delbrueck, Consulardiptychen 36-40. – Chatziniolaou, Heilige 1050-1052.

36 Beim spätantik-frühbyzantinischen *pennon* / *phlamoulon* [von lat. *flamma*] handelt es sich um ein kleines, spitz zulaufendes Fähnchen dekorativen Charakters, das an einem Schiffsmast oder an einer Lanze befestigt sein konnte und in Schriftquellen erstmals in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts auftaucht. Zum

pennon / *phlamoulon* Babuin, Standards 19-21. – Dennis, Battle Flags 52-53. Nach Dennis (Battle Flags 53) könnte sich diese Fahne aus der Dracostandarte entwickelt haben.

37 Hagiographische Texte zum hl. Isidor von Chios: BHG 2, 45-46 Nr. 960-961f; BHG 2, suppl. 51 Nr. 2283. – BHG Auct. 112. – AASS, Maii 3, 443-450. – Syn. CP. 683-684. – BHL 1, 664 Nr. 4478-4481.

38 Zu den beiden Bleimedallions: Nesbitt, Devices 108-109; 108 Abb. 13.4-13.5. Zur Darstellung in der Panagia Protothronen in Chalki/Naxos: Zias, Protothronen 37; 36 Abb. 8. Zum Siegel eines gewissen Adamantios unbekannter Provenienz siehe Zacos/Veglery, Lead Seals Nr. 1246. Im Begleittext wird die Tracht des Heiligen als lange Tunika und Pallium beschrieben; in der Abbildung sind jedoch eine kurze Tunika und Chlamys zu erkennen. Zum Modellfragment einer Tonampulle aus Abu Mena siehe Kaufmann, Bericht Abb. 62.5. Kaufmann, Ikonographie 137-139 deutet den auf der Ampullenform abgebildeten Heiligen als Isidor von Pelusium. Der Heilige scheint jedoch eine Chlamys zu tragen, die gegen diese Identifizierung sprechen würde.

dass der Heilige das zivile Dienstkostüm trägt. Darüber hinaus zeigen alle den gleichen Porträttypus, gekennzeichnet durch ein jugendlich-bartloses Gesicht sowie kurze, gelockte Haare. Dieser unauffällige und noch dazu sehr geläufige Porträttypus wäre allein nicht ausreichend, um einen Heiligen zu identifizieren. Bei Isidor treten jedoch weitere markante physiognomische Eigenschaften hinzu: In der Panagia Protothron in Chalki ist der Heilige als Dunkelhäutiger, mit vergleichsweise kräftiger Nase, vollen Lippen und abfallenden Mundwinkeln widergegeben. Die gleichen physiognomischen Charakteristika kehren auch in den übrigen Isidorbildern wieder. Eine breite Nase und abfallende Mundwinkel sind sogar auf dem Bronzestempel in Baltimore zu erkennen.

Unter einer Vielzahl von gleichnamigen Heiligen des Ostens genossen der Märtyrer von Chios, und Isidor, der Mönch und spätere Abt des Klosters von Pelusium, die größte Verehrung³⁹. Für letztgenannten kann eine Darstellung im zivilen Dienstkostüm ausgeschlossen und ein bärtiger Porträttypus, wie er seit mittelbyzantinischer Zeit dokumentiert ist⁴⁰, auch in vorikonoklastischer Zeit angenommen werden. Im Unterschied zu Isidor von Chios sind von anderen, gleichnamigen Märtyrern (z. B. Isidor von Antiochia⁴¹, Isidor von Takinaš⁴²) keine Darstellungen bekannt. Das gleiche gilt für ihre jeweilige Grabstätte. Es spricht folglich einiges dafür, dass die oben genannten Denkmale den Märtyrer von Chios zeigen. Vorausgesetzt, sie geben diesen wieder, können sie als Vorstufen der Isidordarstellung auf dem Bronzestempel gewertet werden. Innerhalb der Gruppe sind zwei Bildtypen vertreten, die sich durch den Orantengestus voneinander unterscheiden. Diese beiden Bildtypen haben ihren Ursprung in den spätantiken Totenporträt-Varianten Imago und Orans⁴³ und gehören zur Kategorie »Heiligenbild«. Das Heiligenbild ist der Definition nach ein Einzelbild mit Porträtanspruch, das den Heiligen erhöht, der irdischen Sphäre entrückt, zugleich aber durch dessen strikte Frontalität Nähe und Zugänglichkeit suggeriert⁴⁴. Das Heiligenbild ist seit dem 5./6. Jahrhundert mit der Vorstellung von der Gegenwärtigkeit des Heiligen im Bild verbunden und zog daher zunehmend Verehrung auf sich⁴⁵. Erste offizielle Kultbilder dürften im Bereich der Märtyrer-

gräber entstanden sein⁴⁶. Greifbar sind diese Urbilder heute allerdings nur noch indirekt, in Form von Abbildern.

Beide Varianten des Isidorbildes erfüllen die Kriterien des Kultbildes. Der Tradition des spätantiken Sepulkralporträts folgend, dürfte die Genese eines entsprechenden Prototyps im Bereich des Märtyrergrabes stattgefunden haben.

Das Grab des hl. Isidor wird in einer Nekropole an der mittleren Ostküste von Chios, etwa drei km nördlich des Zentrums der gleichnamigen Hauptstadt lokalisiert⁴⁷. An dieser Stelle wurde in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein bereits bestehender Bau zu einer dreischiffigen Basilika ausgebaut⁴⁸. Die Kirche wurde in frühbyzantinischer Zeit zwei Mal durch eine jeweils größere, dreischiffige Basilika ersetzt⁴⁹.

Der Heiligenbild-Typus der Orans ist seit dem 6. Jahrhundert Märtyrerbildern vorbehalten und in den Apsiden der Memorialkirchen üblich⁵⁰. Beide Typen des Isidorbildes könnten im Umfeld des Grabes entwickelt und, mit der Kultauweitung einhergehend, an andere Orte transferiert worden sein. In monumentaler Form könnte es beispielsweise in der Isidorkapelle in Konstantinopel (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts)⁵¹ oder in der Isidor-Basilika bei Monitsia/Naxos (6./7. Jahrhundert)⁵² zitiert worden sein.

Über die direkten Vorbilder der überlieferten Darstellungen lässt sich angesichts der prekären Quellenlage nur spekulieren. Das gilt selbst für die Isidordarstellung auf dem Bronzestempel, der in Thessaloniki gefunden wurde. Die Darstellung ist gegenüber den genannten Isidorbildern durch die Lanze, die Rotunde und das Schiff bereichert. Sie liefert den ältesten Beleg für die Verehrung des Heiligen als Patron der Seefahrer, deren Anfang aber weiter zurückreichen dürfte. Wahrscheinlich resultierte das Patronat aus dem Zusammenspiel zweier Faktoren: Isidors Dienst in der römischen Marine und der Herkunft des griechischen Namens Ἰσιδωρος, über den sich eine Brücke zu Isis Pelagia (Isis Pharia/Isis Euploia), der Schützerin der Seefahrer, schlagen lässt⁵³. Isidor bekleidete unter Kaiser Decius (249-251) den Dienstgrad des Optio⁵⁴. Als solcher war er für die Proviantverwaltung einer Flotte zuständig, mit der er nach Chios fuhr⁵⁵. Dort wurde er als Christ denunziert, gefoltert und schließlich gemartert. Im ersten Moment mag die

39 Zu Isidor von Pelusium († um 450) Syn. CP. 441-443. – BHG 2209. – Evieux, Isidorus of Pelusium. Zu ihm und gleichnamigen Heiligen Heurtel, Inscriptions 100-101. – Papakonstantinou, Culte 110-112. – Regnault, Isidorus of Scetis. – O’Leary, Saints 160-161.

40 z. B. Darstellung des hl. Isidor von Pelusium im Menologion Basileios II. (um 1000): Cod. vat. gr. 1613, fol. 371. Siehe D’Aiuto, Menologio (Faksimile). Ein späteres Beispiel für diesen Porträttypus wäre das Fresko (1317/1318) in der Georgskirche zu Staro Nagorichino. Millet/Frolow, Peinture Taf. 111 Abb. 1. Zur Ikonographie des Heiligen siehe Kimpel, Isidor von Pelusium.

41 Orlandi, Isidorus. Editionen der koptischen Passio: Till, Märtyrerlegenden 202-205. – Munier, Actes. – Von Lemm, Bruchstücke 11-12.

42 O’Leary, Saints 160.

43 Zu beiden Bildtypen Schurr, Ikonographie 44-47.

44 Belting-Ihm, Heiligenbild.

45 Schurr, Ikonographie 43-44.

46 Schurr, Ikonographie 45. – Belting, Bild 103.

47 Vgl. Spagnesi, Chios 251 Taf. 1.

48 Zur Isidorkirche über dem Märtyrergrab und ihrer Baugeschichte Laskaris, Monuments funéraires 403-404 Abb. B 26-27. – Pennas, Basilica. – Orlandos,

récentes recherches. – Orlandos, Monuments byzantins 2 Taf. 1-5. – Sotiriou, Basilikai 191-192. 214-239.

49 Zu den drei Basiliken Pennas, Basilica 322-332.

50 Schurr, Ikonographie 40.

51 Janin, Églises 271.

52 Dimitrakallis, Basilikē.

53 Der Name Ἰσιδωρος leitet sich etymologisch von Ἰσις und δωρον ab [»Geschenk der Göttin Isis«]. Solin, Personennamen 1, 90-92. Im Unterschied zum Namen und Patronat lässt sich die Ikonographie des Heiligen nicht auf Isis Pelagia (Isis Pharia/Isis Euploia) zurückführen. Vikan, Land 79. Zu Isis Pelagia/Isis Pharia/Isis Euploia siehe Merkelbach, Isis 65-67 Abb. 45a; 100-101. 227-229. 240-241. – Bruneau, Statues. – Bruneau, Isis Pélagia. – Bruneau, Isis Pélagia compléments. Zu Isis als Tyche mit einem Steuerruder in der rechten Hand Merkelbach, Isis 66 Abb. 67; 95-96. 98.

54 AASS, Maii 3, 447 (BHG 2, 45 Nr. 960). Zum Dienstgrad des Optio, der zu den Principales gehörte und dem Centurio unterstand Probst, Optio.

55 Der Optio konnte sowohl militärische als auch administrative Aufgaben übernehmen, übte aber in der mittleren Kaiserzeit vor allem die Funktion des Proviantmeisters aus. Probst, Optio 1113.

bewaffnete Darstellung eines Proviantmeisters überraschen. Die Lanze dient hier jedoch nicht der Kennzeichnung eines Soldaten, sondern eines Sieges. Ihre triumphale Konnotation rekurriert auf das römisch-antike Konzept der Lanze als Siegeszeichen, das in byzantinischer Zeit fortlebte⁵⁶. Diese Bedeutung trägt sie auch in byzantinischen Darstellungen des Kampfes zwischen Gut und Böse, in denen entweder der Heilige Reiter oder ein Soldatenheiliger (zu Pferd oder stehend) einen Dämon in Menschen- oder Tiergestalt aufspießt⁵⁷. In frühbyzantinischer Zeit kann die Lanze dabei mit Bezug zu zeitgenössischen Realien das *pennon* (*phlamoulon*) aufweisen oder als *crux hastata* (mit oder ohne *pennon*) wiedergegeben sein⁵⁸. Generell sind Darstellungen der siegreichen (Militär-) Heiligen in frühbyzantinischer Zeit noch stark schematisiert und an Bildtypen gebunden, die ihren Ursprung in der spätantiken Imperialikonographie haben⁵⁹. Im Fall der stehenden Soldatenheiligen sind sie stets frontal, mit Panzer (oder seltener Tunika) und Chlamys bekleidet wiedergegeben⁶⁰. Sie halten in ihrer Rechten die Lanze, die eine Schlange durchbohrt. Die Linke ist auf einem Schild aufgestützt. Ein Abdruck des Bronzestempels ließe klar erkennen, dass die Isidordarstellung dem gleichen Bildschema folgt, aber durch das Weglassen der Schlange und das Austauschen des Schildes gegen das Schiff individuell angepasst wurde. Form und Ausrichtung der Lanze verdeutlichen insbesondere, dass in diesem Themenkreis die unmittelbaren ikonographischen Vorbilder liegen. Im vorliegenden Kontext symbolisiert die Kreuzlanze den im Martyrium errungenen Sieg über den Tod. Sie ist über das Kreuz und die darauf beziehbare Inschrift »Jesus Christus« mit der Rotunde verknüpft. Bei der Rotunde, bzw. dem christlichen Zentralbau im Allgemeinen, handelt es sich um einen Bautypus mit Universal-, Memorial- und Sepulkralcharakter, der dieses besondere Gepräge bereits in vorchristlicher Zeit erhielt⁶¹. Der Zentralbau kam in der frühchristlichen Sakralarchitektur bevorzugt bei Martyria sowie Baptisterien zur Anwendung. Er war dort einerseits durch die Memorialriten und andererseits durch den Taufritus mit der eschatologischen Thematik von Tod und Auferstehung verbunden⁶². Die auf dem Stempel abgebildete Rotunde kann daher nicht bloß als Abkürzung der Grabmemoria aufgefasst, sondern auch als Symbol für die Wiederauferstehung gedeutet werden.

Den innerhalb der Rotunde wiedergegebenen, kelchförmigen Gegenstand spricht Vikan als Räuchergefäß an⁶³. Diese Deutung ist naheliegend, zumal Räuchergefäße auf Objekten der sog. Pilgerkunst häufig ins Bild gesetzt sind⁶⁴. Formal

lässt sich der Gegenstand auch durchaus mit einer Gruppe von kelchartig aufgebauten, frühbyzantinischen Räuchergefäßen aus dem syrisch-ägyptischen Raum in Verbindung bringen⁶⁵. Üblicherweise wurden diese aber in hängendem und verschlossenem Zustand dargestellt⁶⁶. Alternativ könnte der Gegenstand als Kelch gedeutet werden.

Deutung und Kontextualisierung des Dargestellten

Die Komposition der bildlichen Darstellung gibt klar zu erkennen, dass diese weitaus mehr beabsichtigt als die bloße Erhöhung und Bedeutungssteigerung des Märtyrers. Die beiden, Isidor flankierenden Gegenstände, das Schiff und die Rotunde, sind einerseits durch eine Geste und andererseits durch die Inschrift »Jesus Christus« mit dem Heiligen verbunden. Sie dürfen deshalb auch nicht isoliert gedeutet werden. Das Schiff und die Rotunde hätten Isidor selbst ohne jede kompositorische Verknüpfung als Patron der Seefahrer und Märtyrer kenntlich gemacht und dessen Bedeutung unterstrichen. Die kompositorischen Verknüpfungen lassen auf zwei Absichten schließen. Die erste besteht in der Vermittlung einer übergeordneten Idee. Alle drei Bildelemente sollen als Bestandteile eines übergreifenden Sinnzusammenhangs verstanden werden. Dieser erweist sich als die Bilokation bzw. die aktive Gegenwartigkeit und Fähigkeit des Heiligen, im Diesseits Wunder zu wirken. Als Märtyrer erlangte Isidor unmittelbar die Seligkeit. Das zivile Dienstkostüm kennzeichnet ihn als Mitglied des himmlischen Hofstaates⁶⁷. Dennoch ist seine Seele weiterhin im Diesseits gegenwärtig (Rotunde) und handlungsfähig (Schiff). Die zweite, darauf aufbauende Intention besteht in einer vertikalen Verklammerung der beiden Aufenthaltsorte des Heiligen. Die Rotunde wird als jener Ort definiert, an dem die im Jenseits befindlichen Seele des Heiligen kontaktiert und zum Beistand in irdischen Anliegen bewogen werden kann. Zweifelsohne erfüllt die Darstellung einen kultpropagandistischen Zweck, der gleichsam ihre Verbindung zu einem Kultort des Märtyrers evident macht. Da die Rotunde und das Schiff über die Heiligenfigur miteinander verknüpft sind, scheint eine küstennahe Lage der Kultstätte wahrscheinlich. Der mit dem Zentralbau assoziierte Mausoleumsgedanke lässt überdies vermuten, dass das Isidorgrab gemeint ist, wenngleich die darüber errichtete Memorialkirche in keinem architektonischen Zusammenhang mit der Rotunde steht. Denkbar wäre jedoch, dass einzelne

56 Grotowski, Arms 331.

57 Grotowski, Arms 98 Anm. 138; 337.

58 Zur kreuzbekrönten Lanze der Militärheiligen in früh- und mittelbyzantinischer Zeit Grotowski, Arms 74-85. 334-340.

59 Fourlas, Silberschale 507-509. – Spier, Gems 124-125. – Brune, Reiter. – Schurr, Ikonographie 250-251. – Walter, Intaglio. – Belting-Ihm, Heiligenbild 90-92.

60 z. B. Zacos/Vegler, Lead Seals Nr. 1282-1291. – Ross, Catalogue Nr. 179N.

61 Bandmann, Kirche 517. Zum christlichen Zentralbau Brandenburg, Kirchenbau 439-441.

62 Zu den Baptisterien und der Deutung der Taufe als Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung Krauthemer, Introduction.

63 Vikan, Pilgrimage Art 15.

64 z. B. Kat. Paderborn 2001-2002, 184 Kat.-Nr. I.67 Abb. I.67.1-2 (J. Witt) (Staubmedaillons mit Stylitendarstellung, Syrien 6./7. Jahrhundert). – Vikan, Pilgrimage Art 16 Abb. 9 (Tonampulle, Abu Mena 6./7. Jahrhundert). – Kat. München 2004-2005, 207 Kat.-Nr. 296 (J. Witt) (Basaltrelief mit Stylitendarstellung, Qasr Abu Samra 5./6. Jahrhundert). Sie spielen insbesondere in der Ikonographie der Styliheniligen Simeon d. Ä. und Simeon d. J. eine wichtige Rolle. Hierzu und zur Bedeutung von Räuchermitteln in der Kultpraxis Pentcheva, Icon 36-44.

65 z. B. Kat. Paderborn 2001-2002, 147 Kat.-Nr. I.49 Abb. I.49 (Ch. Schmidt) mit Vergleichsbeispielen.

66 s. Anm. 64.

67 Parini, Reconstructing 96.

Bildelemente wie die Treppe oder die Lampenform nicht mehr nachvollziehbare Gegebenheiten widerspiegeln, oder dass der Treppenaufgang auf die leicht erhöhte Lage der Grabstätte Bezug nimmt.

Topographische Angaben wie die Rotunde kommen auf Eulogienbehältern, Medaillons mit Amulettcharakter und *eulogia*-Brotstempeln gleichermaßen vor, allerdings ohne formalen Zusammenhang⁶⁸. Zum Vergleich sei exemplarisch ein Tonmedaillon des 6. Jahrhunderts aus Cherson herangezogen, das ebenfalls einen Patron der Seefahrer zeigt und den Unterschied besonders deutlich macht⁶⁹. Dargestellt ist der hl. Phokas, der in Orantenhaltung an Bord eines kleinen Schiffes steht. Im Hintergrund liegt ein Anker⁷⁰. Die Darstellung ist von einer umlaufenden Inschrift eingefasst:

ΕΥ(ΛΟ)ΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΦΩΚΑ ΤΟΥ ΠΤΩΧ(Ε)ΙΟΥ
ΧΕΡC(ω)ΝΟC.

Der Inschrift ist zu entnehmen, dass der hl. Phokas Patron eines Armenhauses in Cherson war, das sicherlich zu einer Kirche oder einem Kloster gehörte⁷¹. Auf dem Medaillon vereinen sich somit die gleichen Elemente wie auf dem Stempel: die Seele eines Heiligen (*hier*: als Orans⁷²), ein Schiff und eine Ortsangabe (*hier*: via Inschrift). In Abweichung zur Isidordarstellung findet zwischen Phokas und dem Schiff keine Interaktion statt. Es darf deshalb in diesem Fall als Attribut angesprochen werden⁷³. Ein weiterer Unterschied zur Isidordarstellung besteht darin, dass Phokas formal von der Ortsangabe getrennt ist. Der Heilige wirkt entrückt, aber dennoch als Ansprechpartner verfügbar. Letztendlich lässt sich das Phokasbild im Gegensatz zur Isidordarstellung als Heiligenbild einstufen.

Es ist davon auszugehen, dass viele der in Ampullen und Medaillons eingepprägten Heiligenbilder auf ein Kultbild im Heiligtum zurückgehen⁷⁴ und Assoziationen mit Siegel-Abdrücken intendieren⁷⁵. Wie Bissera V. Pentcheva überzeugend darlegte, ließen sich nach antiker Vorstellung übernatürliche Kräfte durch das Eingraben eines Zeichens (Bild, Symbol, Inschrift) an ein Siegel, gr. σφραγίς, binden und auf dessen Abdrücke übertragen⁷⁶. Folglich wiesen die Abdrücke sowohl die äußerlich sichtbaren, als auch die im Innern verborgenen Merkmale des Siegels auf. Die christliche sphragis-Idee baute auf dieser Vorstellung auf⁷⁷. Der Begriff »sphragis« wurde

unter anderem für die Taufe, die Segnung mit dem Kreuzzeichen oder den Stempel des eucharistischen Brotes verwendet⁷⁸. Die Siegelung diente als Metapher für eine durch göttliche Kraft und Gnade bewirkte innere Veränderung von Sachen oder Personen, die sich äußerlich nicht abzeichnete, sondern allein in ihrem Wirken offenbarte. Auf gegenständlicher Ebene wurde diese unsichtbare Veränderung deshalb in Form des Abdrucks zum Ausdruck gebracht. Er visualisierte die Begabung des gesegneten Brotes mit heilvoller Kraft, die Wandlung des konsekrierten Brotes in den Leib Christi oder die Präsenz des Heiligen in der Kultbild-Kopie.

Die Isidordarstellung wäre isoliert betrachtet, oder umgeben von Attributen, als Kultbild vorstellbar. Kompositorische Verknüpfungen, die wie in diesem Fall den Blick vom Heiligen weg- und zu einer übergeordneten Idee hinlenken, wären bei einem Kultbild hingegen undenkbar⁷⁹. Daraus ergibt sich für die Träger der bildlichen Darstellung, dass diese allenfalls als Werbeflächen für ein Kultbild im Heiligtum gedient haben können. Isidors Präsenz konnte und wollte die Darstellung nicht präbendieren. Es kann somit ausgeschlossen werden, dass der Stempel zur Herstellung von amulettartigen Medaillons bestimmt war. In Frage käme jedoch weiterhin eine Verwendung für Eulogienbehälter oder *eulogia*-Brote.

In der Gegenüberstellung der beiden Darstellungen der Seefahrer-Patrone Isidor und Phokas wurden die Unterschiede in der Ausgestaltung deutlich. Auffällig ist vor allem Isidors gestische Bezugnahme auf das Schiff, durch die sich der inhaltliche Akzent von ihm auf seine postmortale Aktivität verschiebt. Die Isidordarstellung wirkt fast schon apologetisch gefärbt, als wolle sie jegliche Zweifel an einer sinnlich erfahrbaren und mit dem Kultort verbundenen Präsenz des Heiligen ausräumen. Es stellt sich die Frage, wieso sie diese Überzeugungsarbeit leisten musste.

Matthew J. Dal Santo hat in seiner Studie »Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great« herausgearbeitet, dass der kirchliche Heiligenkult in intellektuellen Kreisen des späten 6. und frühen 7. Jahrhunderts kontrovers diskutiert und von Anhängern der Seelenschlaf-Theorie ad absurdum geführt wurde⁸⁰. Diese vertraten die Ansicht, dass mit dem leiblichen Tod die Seele in einen Zustand der leblosen Untätigkeit versetzt werde⁸¹. Die Seele eines Verstorbenen

68 Siehe z. B. Vikan, Pilgrimage Art 16 Abb. 9 (Menasampulle mit Darstellung eines anonymen Heiligen in Orantenhaltung). – Galavaris, Bread 150 Abb. 80 (*eulogia*-Brotstempel mit Philippusdarstellung).

69 Vikan, Land 78. Zum Tonmedaillon Ošarina, Zam'isle. Die gleiche Darstellung findet sich auf einem Glasmedaillon des 6. Jahrhunderts: Kat. Schallaburg 2012, 246 Kat.-Nr. V.6 (A. Effenberger). – Buschhausen, Phylactery. Die beiden Seefahrer-Patrone Phokas und Isidor werden im 8. Jahrhundert vom hl. Nikolaus verdrängt. Vgl. Kountoura-Galake, Cult 103-104.

70 Vikan, Pilgrimage Art 14 erkennt in dem Anker ein Weihrauchgefäß. Nach Buschhausen, Phylactery 118 könnte damit auch ein »spherical boy« gemeint sein, vergleichbar mit der Heliosstatue in der Darstellung des Pharos von Alexandria aus Qasr el-Lebia. Beide Deutungen sind zu verwerfen. Wiedergegeben ist zweifelsohne ein Anker (so auch Effenberger in Kat. Schallaburg 2012, 246 Kat.-Nr. V.6), dessen Ikonographie in der Tradition von spätantik-frühchristlichen Anker-Darstellungen steht. Vgl. Bonino, Barche 289 Abb. 13; 300 Abb. 14. – Grabar, Kunst 123 Abb. 122; 139 Abb. 142. Zum Anker in der frühchristlichen Kunst Sauser, Anker.

71 Beim hl. Phokas handelte es sich ursprünglich um zwei verschiedene Heilige aus Sinope, namentlich Phokas, der Schiffbauer und Bischof (BHG 3, 1535h-1537d), und Phokas, der mildtätige Gärtner (BHG 3, 1538-1540b), die vereint wurden. Die Überlagerung beider Viten ist erstmals im Enkomion des Asterios von Amaseia (ca. 375-405) belegt (PG 40, 299-314). Vgl. Van de Vorst, Phocas. – Lübeck, Phocas. Die Patronatswahl der Einrichtung erklärt sich damit, dass Phokas gemäß seiner Vita ein Wohltäter gewesen sein soll. Aus diesem Grund wurde er auch als Patron der Armen verehrt.

72 Zur Orans als Sinnbild für den Zustand der Seligkeit Schurr, Ikonographie 40-42.

73 Vgl. Schurr, Ikonographie 12-13.

74 Dal Santo, Text 35.

75 Pentcheva, Icon 17-36.

76 Pentcheva, Icon 32-33.

77 Grundlegend dazu Heitmüller, Sphragis. – Dölger, Sphragis.

78 Pentcheva, Icon 28-29. – In Bezug auf den Brotstempel Galavaris, Bread 70.

79 Vgl. Schurr, Ikonographie 12.

80 Dal Santo, Debating.

81 Hierzu ausführlicher Dal Santo, Debating 237-320.

könne deshalb weder sprechen, noch agieren. Auch habe das liturgische Totengedenken keinerlei Einfluss auf ihr Schicksal. Vorstellungen wie diese untergruben nicht weniger als die Fundamente des Heiligenkults und die sakramentale Autorität der Kirche, ihren Status als Heilsvermittlerin. Zugleich drohten sie das Oblationswesen als wichtige Einnahmequelle der Kirche zu entziehen⁸². Presbyter Eustratios von Konstantinopel († nach 602) nahm sich daher ihrer Widerlegung an, um schließlich den Heiligenkult (Reliquien, Kultbilder) und das liturgische Totengedenken zu verteidigen⁸³. Eustratios versuchte in seinem Traktat »De statu animarum post mortem«⁸⁴ (um 590) zu zeigen, dass die Seele postmortal aktiv sei und in körperlicher Form – und zwar wie zu Lebzeiten, respektive dem authentischen Heiligenbild entsprechend – in Erscheinung treten könne⁸⁵. Ferner argumentierte er für die heilsförderliche Wirkung der Eucharistie und der Fürbitten der Kirche für die Verstorbenen⁸⁶. Die post-mortem-Wunder der Heiligen erklärte Eustratios als ein Zusammenwirken von göttlichen und menschlichen Energien. Über ihr gottgewolltes Wirken würden die Heiligen aber dennoch selbstständig und in Abhängigkeit vom Verhalten der Lebenden entscheiden⁸⁷.

Zwischen den Textinhalten und den in der Isidordarstellung gesetzten Akzenten besteht eine frappierende Kongruenz. Isidors Gestus korrespondiert mit dem Passus über die postmortale Handlungsfähigkeit der Seele, die Isidorfigur mit jenem über die Sichtbarkeit der Seele und die Kirchenabbreviatur mit dem Abschnitt über das liturgische Totengedenken. Wenn der Gegenstand in der Rotunde einen Kelch meint, was vor diesem Hintergrund nun äußerst wahrscheinlich erscheint, käme die Darstellung sogar einer wörtlichen Übersetzung gleich, da sich in ihr die Totenmemoria (Rotunde) und die Eucharistie (Kelch) vereinen. Dal Santo wies darauf hin, dass Eustratios durch die verwendeten, der Christologie entlehnten anthropologischen Begrifflichkeiten die Inkarnation als Archetyp der postmortalen Wunder der Heiligen charakterisierte⁸⁸. Selbst diese Parallelisierung scheint in der Isidordarstellung anzuklingen (Gestus/körperhafte Erscheinung – Inschrift »Jesus Christus«).

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Gestaltung der Darstellung im Zusammenhang mit der zeitgenössischen psychologischen Debatte stand. Darüber hinaus ist eine direkte Bezugnahme auf den Traktat oder sogar eine Verbindung des Spiritus Rectors der Darstellung zum Kreis um Eustratios in Betracht zu ziehen.

Diese Erkenntnisse lassen Rückschlüsse auf den Adressatenkreis und die Zweckbestimmung des Stempels zu. Die

bildlich umgesetzte Apologie der postmortalen Seelenaktivität richtete sich sicherlich nicht an Pilger. Ein nach Chios gereister Pilger musste nicht mehr von der aktiven Gegenwartigkeit des hl. Isidor am Kultort überzeugt werden. In der Darstellung diente die postmortale Aktivität des Heiligen vermutlich als Argumentationsbasis, um bestimmte, mit dem Stempel verknüpfte kirchliche Handlungen zu rechtfertigen. In Anbetracht des bildlichen Verweises auf das liturgische Totengedenken scheint es plausibel, diese als die *do ut des*-Geschäfte der Kirche in Verbindung mit den *eulogia*-Brotten zu identifizieren. Wer in der Liturgie ein Brot als Oblation darbrachte, konnte – dank sakramentaler Vermittlung und Gebetsdienst der Kirche – auf Isidors Hilfe, Schutz und Fürsprache bei Gott hoffen.

Es ist anzunehmen, dass sich jene Details der bildlichen Darstellung, deren Rezeption die Vertrautheit mit der aktuellen Debatte und dem übernommenen Argumentationsmodell bedingte, an einen spezifischen Rezipienten(kreis) aus dem kirchlich-monastischen Milieu richteten.

Galavaris machte auf die Verbreitung gleicher *eulogia*-Brotstempel aufmerksam⁸⁹. Sie lässt darauf schließen, dass *eulogia*-Brotstempel *per se* als *eulogiai* genutzt und an geistliche Obere verschenkt wurden. Könnte es sich bei dem Stempel um ein solches Geschenk gehandelt haben?

Die *eulogia*-Inschrift

Die am unteren Rand des Stempels eingravierte Inschrift lässt sich zu Δέξ(αι) εὐλογί(αν) oder Δέξ(αι τήν) εὐλογί(αν) ergänzen und mit »Nimm ein/das Geschenk an!« übersetzen. Das Wort *eulogia* lässt sich auf allen, hier zur Diskussion stehenden Objekten (Tonampullen, Tonmedaillons sowie *eulogia*-Brotstempeln des 6./7. Jahrhunderts) finden. Standardmäßig begegnet es in der Formel ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ [Name des Heiligen]⁹⁰. Auf *eulogia*-Brotstempeln taucht es häufig auch in der Formel ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΦ' ΗΜΑΣ auf⁹¹. Wahrscheinlich ist sie der Liturgie entlehnt und entsprach dem damals üblichen Gebet des Priesters bei der Austeilung des *eulogia*-Brottes (an die Geistlichen)⁹². Zu der vorliegenden Kombination mit dem Verb δέχομαι ist keine Parallele bekannt. Es ist nicht gänzlich auszuschließen, dass die Formulierung eine erratische Ausnahme bildet. Allem Anschein nach hängt sie jedoch mit dem Verwendungszweck des Stempels zusammen. Sie wäre jedenfalls äußerst plausibel, wenn der Stempel für *eulogia*-Brote bestimmt gewesen und als *eulogia* genutzt worden

82 Zum kirchlichen Oblationswesen im Zeitraum zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert siehe Caner, Economy.

83 Eustratios war Schüler und Biograph des Patriarchen Eutychios von Konstantinopel (553-567, 577-582), der ebenfalls zu den Verteidigern des Heiligenkults gehört haben dürfte. Müller, Führung 80.

84 Eustratios, De statu animarum post mortem.

85 Eustratios, De statu animarum post mortem 2005-2013. Hierzu und zu anderen zeitgenössischen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod Marinis, Death 15-27.

86 Eustratios, De statu animarum post mortem 2487-2491. – Marinis, Death 97-99.

87 Constatas, Apology 282 sieht darin eine Vorwegnahme der dyotheletischen Christologie.

88 Dal Santo, Debating 42.

89 Galavaris, Bread 121. 127.

90 z. B. Witt, Menasampullen 31-33. – Wessel, Eulogia 430-433. – Petridis, Bread Stamps 84 Abb. 4; 85 Abb. 6; 86 Abb. 7.

91 z. B. Patrarch, Studies Abb. 156. – Galavaris, Bread 118-122 Abb. 63-69; 142 Abb. 77; 146 Abb. 79.

92 Galavaris, Bread 125-126.

wäre. Im Gegensatz zu den Standardformeln leistete diese individuelle Formulierung nämlich Gewähr, dass sie sich sowohl auf den Stempel selbst als auch auf die damit geprägten *eulogia*-Brote beziehen ließ. Schließlich vermochte keine liturgische Inschrift zum Ausdruck zu bringen, dass der Stempel ein Geschenk war. Eine ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ-Inschrift hätte wiederum impliziert, dass die damit geprägten Objekte Träger der *virtus* des hl. Isidor von Chios wären, was offenbar nicht beabsichtigt war. Gleichsam wurde durch die Bildkomposition eine unautorisierte Produktion von amulettartigen Medaillons verhindert.

Im folgenden Abschnitt muss nun das Umfeld des Isidorkults beleuchtet und auf die Geschenk-These sowie andere Forschungsmeinungen zum Verwendungszweck des Stempels hin überprüft werden.

Die Plausibilität der Thesen zur Zweckbestimmung des Stempels im Kontext des Isidorkults

Bei der Erörterung der Frage, ob der Stempel zur Herstellung von Eulogienbehältern bestimmt gewesen sein könnte, gilt es dreierlei zu bedenken:

1. Eulogien sind ein Kennzeichen von Pilgerzentren, die sich überdies durch ihre aufwendige Architektur und das komplexe Raumangebot von herkömmlichen Memorialbauten abheben⁹³.
2. Welche geheiligte Substanz ein Pilgerort vergab, hing vom lokal praktizierten Reliquienkult ab.
3. Eigene Eulogienbehälter produzierten nur größere, überregional bedeutsame Pilgerzentren.

Die Keimzelle des Isidorkults bildete die Grabstätte auf Chios. Die an der Grabmemoria durchgeführten Grabungen förderten bislang keine Baustrukturen zu Tage, die eine Ansprache als Pilgerzentrum zuließen. Selbst die letzte und größte der drei einander ablösenden, dreischiffigen Basiliken war mit etwa 30m Länge und 20m Breite noch von durchschnittlicher Größe⁹⁴. Zudem sind weder Annexbauten, noch ein Baptisterium etc. bekannt. Die Kirche wurde allerdings noch nicht vollständig freigelegt. Im Dunkeln liegen die Eingangssituation im Westen und das nördliche Seitenschiff, genauso

das im Norden angrenzende Areal. Es bleibt zu spekulieren, ob sich dort weitere Räume anschlossen, die zumindest ein kleines Pilgerheiligtum zu erkennen gäben.

In mittelbyzantinischer Zeit wurde in den Grundmauern der Basilika eine kleine Kreuzkuppelkirche errichtet⁹⁵. Sie wurde im Zuge der osmanischen Eroberung der Insel (1566) in eine Moschee umgewandelt. Dabei wurde an der Nordwand ein Minarett ergänzt⁹⁶. Unter dem Minarett bzw. dem Mittelschiff der Basilika liegt ein kleines, durch eine Treppe zugängliches Hypogäum (inkl. Vorraum ca. 4,50m x 2m), in dem sich die leeren Grabkästen der hll. Isidor und Myrope befinden⁹⁷. Die Entstehungszeit des unterirdischen Isidorgrabes ist unklar⁹⁸. Einiges spricht jedoch dafür, dass dieses in frühbyzantinischer Zeit vorhanden und (Privilegierten) zugänglich war⁹⁹.

Die Trennung von Kultort und liturgisch genutztem Raum gehört seit konstantinischer Zeit zu den Charakteristika von Wallfahrtsstätten¹⁰⁰. Diese allein berechtigt aber gewiss noch nicht, von einem Pilgerheiligtum zu sprechen. Andere Argumente, wie z.B. Pilgerberichte, materielle oder schriftliche Nachweise über eine Eulogienvergabe, lassen sich indes nicht heranziehen.

Anzuführen bleibt der knappe Mirakelbericht¹⁰¹ im »Liber in gloria Martyrum« (um 585) des Gregor von Tours als möglicher Hinweis auf eine Eulogienvergabe. In diesem berichtet Gregor von einem Brunnen im Innern der Isidor-Basilika, in dem der Märtyrer (vor seiner Bestattung) versenkt worden sein soll. Von dem geheiligten Brunnenwasser würden Kranke trinken und dadurch genesen. Darüber hinaus hätten an diesem Brunnen schon viele, ja selbst der Presbyter, ein wunderbares Licht beobachtet.

Der von Gregor beschriebene Brunnen begegnet auch in jüngeren lateinischen, nicht jedoch in den griechischen hagiographischen Texten¹⁰².

Es ist unklar, ob sich das Grab und der Brunnen in derselben Basilika befanden, wofür ein archäologischer Beweis noch ausstünde, oder ob der Brunnen in einer anderen Isidorkirche stand. Georgios Zolotas († 1906) sprach sich für die Existenz einer separaten Kultstätte aus. Er lokalisierte den inzwischen modern überbauten Brunnen in Skaramanga (ca. 2,5km südlich des Isidorgrabes)¹⁰³. Ohne weitere Grabungen hat diese und jede andere Lokalisierung des Brunnens aber keine sichere Grundlage.

93 Eulogien sind aber keine notwendige Bedingung für ein Pilgerzentrum. Zu den Kennzeichen von Pilgerzentren/Wallfahrtsstätten siehe Brenk, Kultort.

94 Vgl. Pennas, Basilica 318-320 Abb. 1-3.

95 Pennas, Basilica 325 Abb. 8.

96 Pennas, Basilica 332.

97 Myrope wird in einer späteren Version der Passio Sancti Isidori (BHG 961c) eingeführt. In dieser heißt es, dass Kaiser Konstantin Pogonatos, womit vermutlich Konstans II. (641-668) gemeint ist, die Kirche über den beiden Heiligengräbern gestiftet habe.

98 Pennas, Basilica 332 meint, dass das Hypogäum nur wenig älter sei als das Minarett. Er lässt seine Datierung allerdings unbegründet. Dass diese zu spät angesetzt ist, zeigt schon allein der zwischen 1125 und 1133 verfasste Translationsbericht des Klerikers Cerbanus Cerbani, in dem die »Krypta« und die beiden nebeneinanderliegenden Gräber beschrieben werden. Cerbani, Translatio 328.

99 Vgl. Laskaris, Monuments funéraires 404. In Bezug auf die Zugänglichkeit ist die Vita Ioannis Chii aufschlussreich. Darin heißt es, dass Qasis (Johannes), der spätere Bischof von Chios († um 566), bei seiner Ankunft auf der Insel (um 553) das Privileg erhalten habe »of worshipping the coffin of the blessed Isidore the great martyr«. Vita Ioannis Chii 161.

100 Brenk, Kultort 72.

101 Greg. Tur. glor. mart. 101.

102 Vgl. AASS, Maii 3, 445-446.

103 Zolotas, Istorica 2, 49; 60. – Zolotas, Istorica 1, 145. Über dem Brunnen wurde im frühen 20. Jahrhundert eine dem hl. Isidor geweihte Kirche mit eingebauter Bodenluke errichtet.

Aus Gregors Bericht geht nicht hervor, ob das geheiligte Wasser nur vor Ort zu medizinischen Zwecken konsumiert wurde, oder ob Pilger dieses auch mit nach Hause transportierten. Selbst wenn von der Mitnahme des Wassers ausgegangen wird, scheint die von Buschhausen¹⁰⁴ erwogene Verwendung des Stempels für Pilgerampullen unwahrscheinlich. Pilgerampullen wurden für gewöhnlich unter Zuhilfenahme von Modeln (Tonampullen) oder Gussformen (Bleiampullen) hergestellt¹⁰⁵. Stempel spielten innerhalb des Fertigungsprozesses von Pilgerampullen hingegen eine marginale Rolle. In diesem Zusammenhang ist der Forschung jedenfalls nur ein einziger Stempel bekannt¹⁰⁶. Im Unterschied zum Isidor-Stempel besteht dieser aus Ton und hat eine konkave Stempelfläche. Mit dem Stempel wurden konvexe Patrizen hergestellt, von denen konkave Model in Halbschalenform abgenommen wurden¹⁰⁷. Die daraus gewonnenen Halbschalen ergaben zusammengesetzt einen linsenförmigen Ampullenkörper, an den abschließend Hals und Henkel angebracht wurden. Der Isidor-Stempel hätte sich daher allenfalls für die weniger gebräuchlichen Ampullen in Trommelform geeignet¹⁰⁸. Da die Eulogienbehälter-Produktion aber scheinbar auf große Pilgerzentren beschränkt blieb und ein solches auf Chios nicht greifbar wird, dürfte das Wasser wohl eher in schlichte, von den Besuchern selbst mitgebrachte Behälter abgefüllt worden sein¹⁰⁹.

Vikan nimmt wiederum an, dass mit dem Isidor-Stempel auf Chios Tonmedaillons für per Schiff angereiste Pilger gefertigt wurden¹¹⁰. Er zählt die bisher nur hypothetisch existenten Isidor-Medaillons zu einer speziellen Gruppe von Eulogien(behältern), die als Reise-Phylakterien verwendet wurden. Diese sollten primär jenen Gefahren entgegenwirken, denen sich die Pilger an Land und auf See ausgesetzt sahen¹¹¹. In dieser Gruppe findet sich auch das oben erwähnte Tonmedaillon aus Cherson mit der Darstellung des Seefahrerpatrons Phokas¹¹². Wie bereits gezeigt, erfüllt das Phokasbild die Kriterien eines Kultbildes. Medaillons wie dieses ließen sich daher, selbst wenn sie keine Eulogien enthielten, als Reise-Phylakterien verwenden. Hinweise auf eine entsprechende Verwendung von Staubmedaillons liefern bekanntlich die Viten der Stylienenheiligen Simeon d. Ä. und Simeon d. J.¹¹³ Das Phokas-Medaillon wurde mit Hilfe eines

Tonstempels hergestellt, der ebenfalls bei Ausgrabungen in Cherson, und zwar in der Hafenregion, zu Tage gefördert wurde¹¹⁴. Sein Fundort spricht zusammen mit der Inschrift für eine lokale und kirchlich gesteuerte Medaillon-Produktion. Es besteht dennoch kein Grund zur Annahme, dass die Medaillons Eulogien in sich bargen und direkt an der Phokaskirche gehandelt wurden. Womöglich erfolgte der Medaillon-Verkauf durch lizenzierte Händler auf den Hafentmärkten von Cherson. Die Kernzielgruppe könnten weniger Pilger im Speziellen als per Schiff Reisende im Allgemeinen gewesen sein, denen die Darstellung des Seefahrer-Patrons als Schutzmittel dienen sollte.

Eine entsprechende Funktion konnte und sollte die Isidor-darstellung nicht erfüllen. Demnach müssten die Isidor-Medaillons theoretisch Eulogien enthalten haben, um als Phylakterien bei Seefahrten genutzt worden sein zu können. Für eine Produktion von festen geheiligten Substanzen (Erde/Staub, Wachs) gibt es jedoch keine Anhaltspunkte. In Anbetracht der Stempelgröße verstärken sich die Zweifel an Vikans These. Immerhin misst der Durchmesser des Stempels 6 cm, während jener der frühbyzantinischen Tonmedaillons für gewöhnlich bei ca. 1,5-3 cm¹¹⁵ liegt. Solche kleinformatigen Medaillons sind in großer Zahl (weit über 200) überliefert¹¹⁶. Von zugehörigen Stempeln oder Modellen fehlt hingegen jede Spur; gefunden wurden ausschließlich Model für Bleimedillons¹¹⁷. Tonmedaillons mit einem Durchmesser >5 cm waren scheinbar unüblich, zumindest sind nur wenige erhalten. Bekannt sind ein Medaillon aus Ägina mit der Verkündigungsszene (8,5 cm)¹¹⁸ und jenes Medaillon mit dem Phokasbild aus Cherson (9,7 cm), zu dem auch der passende Tonstempel gefunden wurde.

Für einen frühbyzantinischen *eulogia*-Brotstempel (D. ca. 6-10,5 cm¹¹⁹) wäre der Durchmesser des Isidor-Stempels zwar recht klein, aber annehmbar. *Eulogia*-Brotstempel haben eine runde Stempelfläche und bestehen meistens aus Ton, seltener aus Bronze oder Stein¹²⁰. Ihre Inschriften und Darstellungen können positiv oder negativ, in Leserichtung oder spiegelbildlich angebracht sein. Diesbezüglich scheint es keine festen Konventionen gegeben zu haben. *Eulogia*-Brotstempel lassen sich hinsichtlich ihrer Bildmotive in zwei Gruppen unterteilen. Die Stempel der ersten Gruppe zeigen ein

104 Buschhausen, Phylactery 118.

105 Witt, Werke 25-29. – Metzger, Ampoules 9. 17.

106 Kaminski-Menssen, Bildwerke Kat.-Nr. I 221 Taf. 62.

107 Kaminski-Menssen, Bildwerke 37-38.

108 Wie z. B. jene aus Abu Mena. Hierzu Kaminski-Menssen, Bildwerke 20-21 Abb. 1c.

109 z. B. undekorierte Tonampullen wie jene aus Skythopolis: Agady/Arazi/Arubas, Shops 483 Abb. 21.5 Taf. 7 Abb. 3-4. Zu kleinen Glasflaschen und Glaskrügen, die möglicherweise als Eulogienbehälter dienten Klausen-Nottmeyer, Eulogien 924-925.

110 Vikan, Pilgrimage Art 15-16. – Vikan, Land 78-79. – Vikan, Pilgrims' Art 236-239.

111 Vikan, Land.

112 s. Anm. 69.

113 Vgl. cap. 235 der Vita des hl. Simeon d. J. (Van den Ven, Vie 1, 32) und mir. 104 in der Vita des hl. Simeon d. Ä. (Lietzmann, Leben 152). Hierzu ausführlicher Vikan, Land 75.

114 Yshaeva u. a., Legacy 607 Nr. 371; 312 Abb. 371. – Kolesnikova, Chram 172.

115 Vgl. Maßangaben bei Vikan, Pilgrims' Art 236-239.

116 Vgl. die geschätzte Anzahl an Tonmedaillons aus Qal'at Sim'an bei Sodini (Terre des semelles 93) und Vikan (Pilgrims' Art 236).

117 z. B. Kat. Mainz 2011-2012, 218-219 Kat.-Nr. II.1.9; 219 Abb. II.1.9.b (Ch. Schmidt) (Steatit-Gussform für Bleimedillons, Syrien um 600). Zu mittelbyzantinischen Modellen siehe Sodini, Terre des semelles 136. – Foskolou, Blessings 66-68.

118 Ägina, Archäologisches Museum, Inv.-Nr. 5271. Hierzu Wurster/Felten, Akropolismauer 73-74 Taf. 27 Abb. 142.

119 Galavaris, Bread 118-122. 142-150. Der Tonstempel in München (Sammlung C. S., Inv.-Nr. 891) hat mit 5,3 cm den bislang kleinsten bekannten Durchmesser: Kat. München 2004, 343 Nr. 730 (C. Schmidt). Ein mit 12 cm Durchmesser vergleichsweise großer frühbyzantinischer Stempel wurde wiederum in Delphi gefunden: Perdrizet, Monuments figurés 196 Nr. 589 Abb. 686.

120 Vgl. Petridis, Bread Stamps 83-87. – Galavaris, Bread 118-122. 142-150. Vermutlich gab es auch Holzstempel, die nicht erhalten geblieben sind.

Kreuz oder ein Motiv mit symbolischer Bedeutung¹²¹. Auf den Stempeln der zweiten Gruppe sind Heiligenfiguren oder szenische Darstellungen angebracht¹²². Zu dieser Gruppe zählt der 10,5 cm große *eulogia*-Brotstempel des späten 6./7. Jahrhunderts in Richmond¹²³, auf dem der hl. Philippus zwischen zwei kreuzbekrönten Sakralbauten mit Treppenaufgängen wiedergegeben ist¹²⁴. Der Stempel ist genauso wie der Isidor-Stempel aus Bronze gefertigt, trägt aber in Abweichung von diesem eine umlaufende Inschrift mit liturgischem Bezug, die ihn eindeutig als Brotstempel ausweist¹²⁵.

Diese Bestimmung ist auch in einigen anderen Fällen aufgrund der verwendeten Inschriftenformeln (z. B. ΕΥΛΟΓΙΑ ΚΥΡΙΟΥ ΕΦ' ΗΜΑΣ) unstrittig¹²⁶. Bei fehlender Inschrift mit liturgischem Inhalt liefert vereinzelt der Fundkontext Hinweise¹²⁷. Solche Informationen hält der Isidor-Stempel nicht bereit. Immerhin ist durch die bildliche Darstellung der Bezug zur Liturgie gegeben. Was seine Provenienz betrifft, so ist lediglich bekannt, dass der Stempel in Thessaloniki gefunden wurde¹²⁸. Wann und wie er dorthin kam, oder ob er tatsächlich aus Thessaloniki stammt, lässt sich nicht mehr klären.

Festzuhalten bleibt, dass sämtliche Ergebnisse der angestellten Untersuchungen zur Zweckbestimmung des Stempels für einen *eulogia*-Brotstempel sprechen.

Überlegungen zum Entstehungs- und Verwendungskontext des Stempels

Für die Gruppe der *eulogia*-Brotstempel mit figürlichen oder szenischen Darstellungen wurden verschiedene Verwendungskontexte vorgeschlagen. Da sich ihre Darstellungen mit konkreten Festtagen verbinden lassen, nimmt Galavaris an, dass die Stempel ausschließlich zu diesen besonderen

Anlässen und vorzugsweise in Kirchen oder Heiligtümern mit passendem Patrozinium verwendet wurden¹²⁹. Platon Petridis hält einen festtagsabhängigen Gebrauch der Stempel hingegen für unwahrscheinlich, denn »such a use would suppose the existence of dozens of stamps used only for festival days of the more popular saints of the Church«¹³⁰. Er würde die Stempel mit Heiligendarstellungen daher allenfalls mit entsprechenden Verehrungsorten in Verbindung bringen wollen. Letztendlich tendiert Petridis aber dazu, von solchen Rückschlüssen abzusehen und den Bildern keine besondere Bedeutung beizumessen¹³¹.

Es ist sicherlich nicht damit zu rechnen, dass Kirchen und Klöster mit einem Arsenal von *eulogia*-Brotstempeln für diverse Festtage des Kirchenjahres ausgerüstet waren, zumal für solche Stempel keine Notwendigkeit bestand.

Hinsichtlich ihrer Größe und Gestaltung entsprechen die byzantinischen *eulogia*-Brotstempel mit figürlichen oder szenischen Darstellungen postbyzantinischen und zeitgenössischen Brotstempeln, die in der griechisch-orthodoxen Kirche im Kontext der Artoklasia Verwendung finden¹³². Diese tragen häufig eine Darstellung des Kirchenpatrons und sind speziell für das am Vorabend des Heiligenfestes verteilte Brot vorgesehen¹³³. Daneben begegnen aber auch Brotstempel mit Heiligendarstellungen oder Festtagsbildern, die keinen Bezug zum Patrozinium aufweisen¹³⁴. Ihr Gebrauch ist in analoger Weise festtagsgebunden. Die Vermutung liegt nahe, dass dies für die verwandten byzantinischen *eulogia*-Brotstempel gleichermaßen galt¹³⁵.

Im Fall des hl. Isidor von Chios wäre dies der 14. Mai¹³⁶. Angesichts der kultpropagandistischen Funktion der Isidorarstellung steht eine Verbindung des Stempels zu einer Kultstätte des Märtyrers außer Frage. In Anbetracht der mächtigen Popularität des Isidorkults¹³⁷ kommt als Herkunftsort

121 Petridis, *Bread Stamps* 85-86 Abb. 6-7. – Kat. Thessaloniki 2001-2002, 195-196 Kat.-Nr. 218. 220 (F. Felten), mit weiteren Beispielen. – Galavaris, *Bread* 119-122 Abb. 64-69.

122 Petridis, *Bread Stamps* 83-85 Abb. 2-5. – Yashaeva u. a., *Legacy* 606 Nr. 370; 609 Nr. 373; 311 Abb. 370; 313 Abb. 373. – Kat. Thessaloniki 2001-2002, 196 Kat.-Nr. 219 (F. Felten). – Djobadze, *Bread Stamps* 175-176 Taf. 17 Abb. 18-19. – Galavaris, *Bread* 140-153; 142 Abb. 77; 144 Abb. 78; 146 Abb. 79; 150 Abb. 80. – Rahmani, *Eulogia Stamp* Taf. 28. – Ebersolt, *Mélanges* 115-118; 116 Abb. 7. – Perdriest, *Monuments figurés* 196 Nr. 589 Abb. 686. Zu einem Stempel ohne Heiligendarstellung, aber mit gleicher Inschriftenformel wie auf den Stempeln in Thessaloniki (Galavaris, *Bread* 140-143; 142 Abb. 77) und Wien (Galavaris, *Bread* 145-148; 146 Abb. 79) bei Nennung des hl. Paulus Patrich, *Studies* 249-252 Abb. 156. – Di Segni, *Inscription*.

123 Virginia Museum of Fine Arts, Inv.-Nr. 66.29.2.

124 Galavaris, *Bread* 150 Abb. 80. – Kat. New York 1977-1978, 590-591 Kat. 530 (N. P. Ševčenko).

125 ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΟΣ ΣΑΒΑΩΘ ΠΛΗΡΙC Ω ΟΥΡΑΝΟΣ ΚΕ Η ΓΙ ΤΗΣ ΑΓΙΑC CON ΔωΞΙC. Hierzu Kat. New York 1977-1978, 590-591 Kat. 530 (N. P. Ševčenko). – Galavaris, *Bread* 149.

126 Solche Anhaltspunkte fehlen u. a. bei zwei weiteren, in Cherson gefundenen Tonstempeln. Nach Jaševa, *Pilgerandenken* 479 dienten diese der Herstellung von Tonmedaillons.

127 Wie z. B. im Fall eines Kalksteinstempels mit Barlaam-Darstellung und gängiger ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ-Formel, der im selben Raum des Barlaam-Klosters auf dem Berg Kasios gefunden wurde wie ein eucharistischer Brotstempel. Djobadze, *Investigations* 52. 203 Taf. 21 Abb. 93. Zu beiden Stempeln Djobadze, *Bread Stamps*.

128 An dieser Stelle sei Carol C. Brown (seinerzeit kuratorische Assistentin im Walters Art Museum in Baltimore, MD) für die Auskünfte über die Provenienz des Stempels herzlich gedankt.

129 Galavaris, *Bread* 139-153.

130 Petridis, *Bread Stamps* 88.

131 Petridis, *Bread Stamps* 88.

132 Galavaris, *Bread* 133-137.

133 Galavaris, *Bread* 135 Abb. 70-71.

134 Galavaris, *Bread* 136 Abb. 72-73; 138-139 Abb. 74-76.

135 Nach Galavaris, *Bread* 133. 153 dürfte diese Praxis, die in Textquellen keinen Niederschlag fand und ausschließlich materiell fassbar ist, spätestens im 6. Jahrhundert ihren Anfang genommen haben. Der Großteil der byzantinischen *eulogia*-Brotstempel stammt aus dem 6./7. Jahrhundert. Aus mittelbyzantinischer Zeit ist der oben erwähnte Barlaam-Stempel (s. Anm. 127) überliefert. In spätbyzantinische Zeit datieren ein Tonstempel aus Ägina mit der Darstellung eines Reiterheiligen (Georg?) und ein Stempelfragment aus weißem Kalkstein mit einer Darstellung der Himmelfahrt des Propheten Elias. Zum Stempel aus Ägina siehe Kat. Thessaloniki 2001-2002, 196 Kat.-Nr. 219 (F. Felten). Zum Stempelfragment mit Himmelfahrtsszene Galavaris, *Bread* 140. – Ebersolt, *Mélanges* 115-118; 116 Abb. 7. Da Galavaris keine frühbyzantinischen Stempel mit Festtagsbildern bekannt waren, ging er davon aus, dass diese erst später eingeführt wurden. Galavaris, *Bread* 153. Diese Annahme könnte ein 7,8 cm großer Tonstempel des frühen 7. Jahrhunderts mit einer Darstellung der Anbetung der Magier widerlegen: Petridis, *Bread Stamps* 83 Abb. 2.

136 AASS, Maii 3, 443-444. – Syn. CP. 683-684.

137 Zum Kult im Allgemeinen Lucchesi, *Isidoro*. Zum Kult im Allgemeinen und in der Grafschaft Kastilien Serra, *San Isidoro*. – Bishko, *Abbey*. Zum Kult in Venedig Tomasi, *Cappella*.

des Stempels vor allem die Isidor-Basilika über dem Märtyrergrab oder die schriftlich überlieferte Irenenkirche mit zugehöriger Isidorkapelle (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts) zu Konstantinopel¹³⁸ in Betracht. Für eine Herkunft aus Konstantinopel spricht zunächst die Nähe der Bildinhalte zum wenig verbreiteten Traktat des Presbyters Eustratios. Über die Isidorkapelle ist bekannt, dass diese anlässlich der um 450 erfolgten Translation der Isidorreliquien nach Konstantinopel errichtet wurde¹³⁹. Die älteste und gleichsam einzige Nachricht über das in der Irenenkirche begangene Isidorfest findet sich in der Version H des Synaxars von Konstantinopel (spätes 10. Jahrhundert)¹⁴⁰.

Es ist durchaus denkbar, dass der Stempel in einer der beiden Kirchen verwendet wurde. Eine Reihe von Indizien – die auf einen spezifischen Rezipientenkreis ausgerichteten Bildelemente, die Beziehbarkeit der Inschriftenformel auf den Stempel selbst, der etwas höhere Materialwert und unter Vorbehalt auch der Fundort des Stempels – legt jedoch nahe, dass der Stempel als *eulogia* genutzt und einem Geistlichen geschenkt wurde.

Als möglicher Bestimmungsort wäre Thessaloniki zu nennen. Nach Thessaloniki weist zunächst der Fundort, der allein aber nur bedingt aussagekräftig ist, weil mit der Möglichkeit einer späteren Verbringung gerechnet werden muss. Für eine Verbindung zwischen Thessaloniki und Chios liefert der erste Teil der »Miracula Sancti Demetrii«¹⁴¹ (um 610/620) einen möglichen Anhaltspunkt. Stephanos Eftymiadis merkte an, dass der Verfasser der Mirakelsammlung einen besonderen Bezug zu Chios gehabt haben könnte, da die Insel in zwei der 15 Berichte als Schauplatz für Wunder dient (Mir. 8-9)¹⁴². In diesen beiden Erzählungen sorgt Demetrius jeweils dafür, dass Getreideschiffe bei Chios die Stadt Thessaloniki erreichen. In Mir. 9 findet sogar die Isidorkirche Erwähnung¹⁴³. Die Erzählung handelt von einem Beamten auf Chios, der im Traum eine Botschaft empfangen habe. Die Stimme habe ihm mitgeteilt, dass ein gewisser Demetrius alle Getreideschiffe nach Thessaloniki umgeleitet hätte. Der Beamte habe daraufhin das Martyrion des hl. Isidor aufgesucht, um vom Heiligen und von den Einheimischen genaueres über diesen ominösen Demetrius zu erfahren. Die dort versammelten, heilsuchenden Kranken hätten den Beamten dann umfassend aufgeklärt.

Es versteht sich von selbst, dass Isidor in diesem Kontext keine Konkurrenz für Demetrius darstellen durfte. Vorder-

gründig musste der Protagonist wirkmächtig und verehrungswürdig erscheinen. Bemerkenswert ist dennoch die Tatsache, dass der Verfasser Demetrius gerade im kultischen Kerngebiet und zentralen Wirkungsbereich des hl. Isidor agieren lässt, während Isidor zu absoluter Passivität herabsetzt wird.

Die Mirakelsammlung wird nach allgemeinem Konsens Erzbischof Johannes von Thessaloniki (610-spätestens 649) zugeschrieben, der sich aber größtenteils auf ältere Berichte, u. a. seines Vorgängers Eusebios (585-603), stützte¹⁴⁴. Nach Chios führt indes von keinem der beiden Bischöfe eine Spur, so dass die nachstehenden, auf der Geschenk-These aufbauenden Überlegungen im spekulativen Bereich verbleiben.

Wird einer der beiden als Empfänger des Geschenks betrachtet, käme als potentieller Geber vorzugsweise der (unbekannte) Bischof von Chios¹⁴⁵ oder evtl. ein Presbyter an der Memorialkirche über dem Märtyrergrab in Frage.

Der Gedanke scheint verlockend, dass der Stempel in Reaktion auf die Wunderberichte in Auftrag gegeben und dem Erzbischof von Thessaloniki geschenkt wurde, um diesen zur Kooperation aufzurufen. Der Stempel sollte den Erzbischof zur Revision des Bildes bewegen, welches die Erzählungen von Isidor vermittelten. In Anbetracht der virulenten Zweifel an einer postmortalen Seelenaktivität, mit denen sich auch der Verfasser der »Miracula Sancti Demetrii« konfrontiert sah¹⁴⁶, musste der innere Zusammenhalt der Apologeten des Heiligenkults doch im Interesse aller Mitstreiter sein. Die Isidordarstellung war derart konzipiert, dass sie der Verteidigung der postmortalen Aktivität des Heiligen am Kultort und in seiner Funktion als Patron der Seefahrer dienen konnte, ohne dabei die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte in Frage zu stellen. Wie bereits angedeutet, dürfte es sich um keine reine altruistische Schenkung gehandelt haben, obschon der inschriftlich verwendete Begriff *eulogia* gegenteiliges suggeriert. Die erwartete Gegenleistung bestand vermutlich darin, den *eulogia*-Brotstempel zu gebrauchen und den Gedenktag des hl. Isidor feierlich zu begehen. Für den Beschenkten bedeutete dies nicht weniger als indirekt Fremdwerbung für die Kultstätte zu treiben. Der im Rahmen der Liturgie verlesene Martyriumsbericht würde sich unweigerlich mit der Propaganda auf den *eulogia*-Brotten verbinden. Der Anbringungs-ort der Isidordarstellung wäre demnach außerordentlich geschickt gewählt. Die Zweckbestimmung des Stempels hätte es dem Donator ermöglicht, seine Propaganda für den hl. Isidor und die Kultstätte in eine ferne Gemeinde hineinzutragen.

138 Zur Irenenkirche Berger, Untersuchungen 447-449. – Janin, Églises 111-113. Zur Isidorkapelle Janin, Églises 271.

139 Die Translatio erfolgte durch den Presbyter und Oikonomos der Hagia Sophia Markian, der auch den Bau der Isidorkapelle in Auftrag gab. Darüber informiert die Vita Sancti Marciani (BHG 1032-1034). – Wortley, Vita. Zu Markian Janin, Marciano. – AASS, Januarii 1, 609-615. – PG 114, 429-455.

140 Jerusalem, Cod. Hagios Stavros 40, fol. 132v. – Mateos, Typicon 1, 292-293.

141 Lemerle, Recueils des miracles 1.

142 Eftymiadis, Collections 114. – Lemerle, Recueils des Miracles 1, §§68-72 (Mir. 8); 73-80 (Mir. 9).

143 Lemerle, Recueils des Miracles 1, §76.

144 Lemerle, Recueils des miracles 2, 43-44.

145 Für den Zeitraum zwischen ca. 566 und 681 sind weder Namen noch Amtszeiten der Bischöfe von Chios überliefert. Das Bistum Chios wird in der Notitia 1 (Mitte des 7. Jahrhunderts) an zweiter Stelle der 12 Suffraganbistümer aufgeführt, die zur Eparchie der Kykladen gehörten und der Metropole von Rhodos unterstanden. Darrouzès, Notitiae Episcopatum 213, Notitia 1, 427.

146 Dal Santo, Debating 183-195.

Fazit

Zusammengefasst sprechen die Ergebnisse einhellig für eine Verwendung als *eulogia*-Brotstempel. Für die Gruppe der *eulogia*-Brotstempel mit Heiligendarstellungen ist ein festtagsabhängiger Gebrauch in Betracht zu ziehen. Im Fall des hl. Isidor von Chios wäre dies der 14. Mai. Die Isidordarstellung erfüllt einen kultpropagandistischen Zweck, der eine Verbindung des Stempels zu einem Kultort des Heiligen evident macht. Angesichts der mäßigen Popularität des Isidorkults dürfte der in Thessaloniki gefundene Stempel am ehesten aus der Grabmemoria auf Chios oder der schriftlich überlieferten Irenenkirche mit zugehöriger Isidorkapelle zu Konstantinopel stammen. Wahrscheinlich stand die Gestaltung der Darstellung im Zusammenhang mit der zeitgenössischen, hitzigen Debatte um den Heiligenkult. Das bildlich umgesetzte Argumentationsmodell, das u. a. der Verteidigung der postmor-

talen Aktivität des hl. Isidor diene, scheint dabei aus dem Traktat »De statu animarum post mortem« (um 590) des Presbyters Eustratios von Konstantinopel entlehnt worden zu sein. Diese, auf einen spezifischen Rezipientenkreis ausgerichteten Bildelemente legen zusammen mit weiteren Indizien (wie die Beziehbarkeit der Inschrift auf den Stempel selbst und der etwas höhere Materialwert) nahe, dass der Stempel per se eine *eulogia* war und einem Geistlichen geschenkt wurde. Es bleibt zu spekulieren, ob es sich bei diesem um den Verfasser des ersten Teils der »Miracula Sancti Demetrii« handelte, der Isidor in Mir. 9 zu absoluter Passivität herabgesetzt hatte. Womöglich sollte ihn das Geschenk zur Revision dieses Bildes bewegen, indem er den *eulogia*-Brotstempel am Gedenktag des hl. Isidor gebrauchte.

Bibliographie

Quellen

- Cerbanus, Translatio: Cerbanus Cerbani, Translatio mirifici Martyris Isidori a Chio insular in civitatem Venetam ab incarnatione Salvatoris anno Domini MCXXV. RHC. Historiens Occidentaux 5, 1895, 321-334.
- D’Aiuto, Menologio: El Menologio de Basilio II. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 1613. Libro de estudios con ocasión de la edición facsímil. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano. Diaconía Apostólica de la Iglesia de Grecia, Athen. Testimonio Compañía Editorial. Hrsg. von F. d’Aiuto. Scriptorium 18 (Madrid 2008).
- Darrouzès, Notitiae Episcopatum: Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Hrsg. von J. Darrouzès (Paris 1981).
- Eustratius, De statu animarum post mortem: Eustratii Presbyteri Constantinopolitani, De statu animarum post mortem. Hrsg. von P. van Deun. CCSG 60 (Turnhout 2006).
- Greg. Tur. glor. mart.: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg. von B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1, 2 (Hannover 1969) 34-111.
- Lemerle, Recueils des miracles 1: Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, 1. Le texte. Hrsg. von P. Lemerle. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris 1979).
- Recueils des miracles 2: Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans, 2. Commentaire. Hrsg. von P. Lemerle. Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris 1981).
- Lietzmann, Leben: Das Leben des heiligen Symeon Stylites. Hrsg. von H. Lietzmann. TU 32, 4 (Leipzig 1908).
- Mateos, Typicon 1: Le typicon de la grande église. Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes, 1. Le cycle des douze mois. Hrsg. von J. Mateos. OCA 165 (Rom 1962).
- Munier, Actes: Les actes du martyr de saint Isidore. Hrsg. von H. Munier. Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale 14, 1918, 97-190.
- Sulp. Sev. Dial.: Sulpicius Severus, Dialogi. Hrsg. von C. Halm. CSEL 1 (Wien 1866) 152-216.
- Syn. CP.: Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad AASS Novembris. Hrsg. von H. Delehaye (Brüssel 1902).
- Till, Martyrerlegenden: Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices 1. Hrsg. von W. C. Till. OCA 102 (Rom 1935).
- Van den Ven, Vie 1: La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592), 1. Introduction et texte grec. Hrsg. von P. van den Ven. SubsHag 32 (Brüssel 1962).
- Vita Ioannis Chii: John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints. Hrsg. und ins Englische übersetzt von E. W. Brooks. PO 19, 1926, 153-227, darin 159-164.
- Von Lemm, Bruchstücke: O. von Lemm, Bruchstücke koptischer Märtyrerakten. Memoires de l’Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg, 8. Ser., 12, 1 (St. Petersburg 1913).
- Wortley, Vita: J. Wortley, Vita Sancti Marciani Oeconomii. BZ 103/2, 2011, 715-772.

Literatur

- Agady/Arazi/Arubas, Shops: S. Agady / M. Arazi / B. Arubas, *Byzantine Shops in the Street of the Monuments at Bet Shean (Scythopolis)*. In: L. V. Rutgers (Hrsg.), *What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster* (Löwen 2002) 423-532.
- Anderson, Archaeology: W. Anderson, *An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks*. *Anatolian Studies* 54, 2004, 79-93.
- Angenendt, Heilige: A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994).
- Babuin, Standards: A. Babuin, *Standards and Insignia of Byzantium*. *Byzantion*. REB 71, 2001, 5-59.
- Bandmann, Kirche: LCI 2 (1970) 514-529 s.v. Kirche, Kirchenbau (G. Bandmann).
- Belting, Bild: H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München 2011).
- Belting-Ihm, Heiligenbild: RAC 14 (1988) 66-96 s.v. Heiligenbild (Ch. Belting-Ihm).
- Berger, Untersuchungen: A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos* (Bonn 1988).
- Bishko, Abbey: Ch. J. Bishko, *The Abbey of Dueñas and the Cult of St Isidore of Chios in the County of Castile (10th-11th Centuries)*. *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel* 2 (Silos 1977) 345-64.
- Bonino, Barche: M. Bonino, *Barche, navi e simboli navali nel cimitero di Priscilla*. *Rivista di archeologia cristiana* 59, 1983, 277-312.
- Brandenburg, Kirchenbau: *Theologische Realenzyklopädie* 18 (1989) 421-442 s.v. Kirchenbau 1. *Der frühchristliche Kirchenbau* (H. Brandenburg).
- Brenk, Kultort: B. Brenk, *Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher*. 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) 69-122.
- Brune, Reiter: K.-H. Brune, *Der koptische Reiter. Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres »Volkskunstcharakters«*. *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 11 (Altenberge 1999).
- Bruneau, Isis Pélagia compléments: P. Bruneau, *Isis Pélagia à Délos (compléments)*. BCH 87, 1963, 301-308.
- Isis Pélagia: P. Bruneau, *Isis Pélagia à Délos*. BCH 85, 1961, 435-446.
- Statues: P. Bruneau, *Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?* BCH 98, 1974, 333-381.
- Buschhausen, Phylactery: H. Buschhausen, *A Phylactery of St. Phokas*. In: B. der Mugrdchian (Hrsg.), *Between Paris and Fresno. Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian*. *Armenian Studies Series* 13 (Costa Mesa 2008) 117-123.
- Camber, Hoard: R. Camber, *A Hoard of Terracotta Amulets from the Holy Land*. *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines*. Athènes Septembre 1976, 2A. *Art et archéologie, communications* (Athen 1981) 99-106.
- Caner, Alms: D. F. Caner, *Alms, Blessings, Offerings. The Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium*. In: M. L. Satlow (Hrsg.), *The Gift in Antiquity* (Malden MA, Oxford 2013) 25-44.
- Economy: D. Caner, *Towards a Miraculous Economy. Christian Gifts and Material »Blessings« in Late Antiquity*. *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, 329-377.
- Caseau, Autel: B. Caseau, *Autour de l'autel. Le contrôle des donateurs et des donations alimentaires*. In: J.-M. Spieser / E. Yota (Hrsg.), *Donations et Donateurs dans le monde byzantin, Actes du colloque international de l'Université de Fribourg*. 13-15 mars 2008 (Paris 2012) 47-73.
- Chatzinikolaou, Heilige: RbK 2 (1971) 1034-1093 s.v. Heilige (A. Chatzinikolaou).
- Constas, Apology: N. Constas, *An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity. Eustratius Presbyter of Constantinople. On the State of Souls after Death*. *Journal of Early Christian Studies* 10, 2002, 267-285.
- Dal Santo, Debating: M. J. Dal Santo, *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*. *Oxford Studies in Byzantium* (Oxford 2012).
- Text: M. J. Dal Santo, *Text, Image, and the »Visionary Body« in Early Byzantine Hagiography. Incubation and the Rise of the Christian Image Cult*. *Journal of Late Antiquity* 4, 2011, 31-54.
- Delbrueck, Consulardiptychen: R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*. *Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte* 2 (Berlin 1929).
- Dennis, Battle Flags: G. T. Dennis, *Byzantine Battle Flags*. BF 8, 1982, 51-59.
- Di Segni, Inscription: L. Di Segni, *Inscription on a Eulogia Stamp*. *Israel Museum Studies in Archaeology* 1, 2002, 33-38.
- Dimitrokallis, Basilikē: G. Dimitrokallis, *Η Βασιλική του Αγίου Ισιδώρου στην Τραγαία Νάξου. Επιτηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών* 15, 1996, 247-306.
- Djobadze, Bread Stamps: W. Djobadze, *Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia*. OC 63, 1979, 163-176.
- Investigations: W. Djobadze, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*. *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie* 13 (Stuttgart 1986).
- Dölger, Brotstempel: F. J. Dölger, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen*. *Antike und Christentum* 1 (Münster 1929) 1-46.
- Sphragis: F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*. *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* 5, 3/4 (Paderborn 1911).
- Drews, Geschichte: P. Drews, *Zur Geschichte der »Eulogien« in der alten Kirche*. *Zeitschrift für praktische Theologie* 20, 1898, 18-39.
- Ebersolt, Mélanges: J. Ebersolt, *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines*. *Revue de l'Histoire des Religions* 76, 1, 1917, 1-123.
- Efthymiadis, Collections: St. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*. In: St. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2. Genres and Contexts* (Farnham, Burlington VT 2014) 103-142.

- 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.
- Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn. JbAC 16, 1973, 5-27.
- Verbreitung: J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike. JbAC 18, 1975, 22-48.
- Evioux, Isidorus of Pelusium: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1308-1310 s. v. Isidorus of Pelusium (P. Evieux).
- Foskolou, Blessings: V. Foskolou, Blessings for Sale? On the Production and Distribution of Pilgrim Mementoes in Byzantium. BZ 105, 2012, 53-84.
- Fourlas, Silberschale: B. Fourlas, Eine frühbyzantinische Silberschale mit der Darstellung des heiligen Theodor. Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 55, 2008, 483-528.
- Frank, Loca Sancta: G. Frank, Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory. In: B. Chevallier-Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 23 (Paris 2006) 193-201.
- 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. Brotstempel (G. P. Galavaris).
- Grabar, Kunst: A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I. (München 1967).
- Grotowski, Arms: P. Ł. Grotowski, Arms and Armour of the Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261). The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures (400-1500) 87 (Leiden 2010).
- Heitmüller, Sphragis: W. Heitmüller, Sphragis. In: A. Deißmann (Hrsg.), Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag. Untersuchungen zum Neuen Testament 6 (Leipzig 1914) 40-59.
- Heurtel, Inscriptions: Ch. Heurtel, Les inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir al-Médina suivies de la publication des notes manuscrites de François Daumas (1946-1947). Bibliothèque d'Études Coptes 16 (Kairo 2004).
- Janin, Églises: R. Janin, Les églises et les monastères. La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine 1, 3 (Paris 1953).
- Marciano: Bibliotheca Sanctorum 8 (1967) 689 s. v. Marciano (R. Janin).
- Jašaeva, Pilgerandenken: T. Jašaeva, Pilgerandenken im byzantinischen Cherson. In: F. Daim / J. Drauschke (Hrsg.), Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter 2, 1: Schauplätze. Monographien des RGZM 84, 2, 1 (Mainz 2010) 479-491.
- Kaminski-Menssen, Bildwerke: G. Kaminski-Menssen, Bildwerke aus Ton, Bein und Metall. Liebieghaus-Museum Alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann 3 (Kassel 1996).
- Kat. Mainz 2011-2012: B. Fourlas / V. Tsamakda (Hrsg.), Wege nach Byzanz [Ausstellungskat.] (Mainz 2011).
- Kat. München 2004-2005: L. Wamser (Hrsg.), Die Welt von Byzanz. Europas östliches Erbe [Ausstellungskat.] (München 2004).
- Kat. New York 1977-1978: K. Weitzmann (Hrsg.), Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century [Ausstellungskat.] (New York 1979).
- Kat. Paderborn 2001: Ch. Stiegemann (Hrsg.), Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kunst und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert [Ausstellungskat.] (Mainz 2001).
- Kat. Schallaburg 2012: Schallaburg Kulturbetriebsges. m. b. H. / Römisch-Germanisches Zentralmuseum (Hrsg.), Das goldene Byzanz und der Orient [Ausstellungskat.] (Schallaburg 2012).
- Kat. Thessaloniki 2001-2002: D. Papanikola-Bakirtzi (Hrsg.), Everyday Life in Byzantium (Athen 2002).
- Kaufmann, Bericht: C. M. Kaufmann, Dritter Bericht über die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste (Abschluss der Ausgrabungen) (Kairo 1908).
- Découverte: C. M. Kaufmann, La découverte des sanctuaires de Ménas dans les déserts de Maréotis (Alexandrie 1908).
- Ikonographie: C. M. Kaufmann, Zur Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt. Nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und aethiopischen Menastexte. Veröffentlichungen der Frankfurter Menas-expedition 5 (Kairo 1910).
- Kimpel, Isidor von Pelusium: LCI 7 (1974) 13 s. v. Isidor von Pelusium (S. Kimpel).
- Klausen-Nottmeyer, Eulogien: B. Klausen-Nottmeyer, Eulogien. Transport und Weitergabe von Segenskraft. Ergebnisse einer Zusammenstellung von Pilgerandenken. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20, 2 (Münster 1995) 922-927.
- Kolesnikova, Chram: M. G. Kolesnikova, Храм в Районе Херсонеса (раскопки 1963-1965 гг). VV 39, 1978, 160-172.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio Relegiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Forschungen zur Volkskunde 33-35 (Münster i. W. 1950).
- Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken: L. Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. In: E. Dassmann (Hrsg.), Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag. JbAC Ergänzungsband 11 (Münster 1984) 229-246.
- Kountoura-Galake, Cult: E. Kountoura-Galake, The Cult of the Saints. Nicholas of Lycia and the Birth of Byzantine Maritime Tradition. In: E. Kountoura-Galake (Hrsg.), The Heroes of the Orthodox Church (Athens 2004) 91-106.
- Krautheimer, Introduction: R. Krautheimer, Introduction to an Iconography of Mediaeval Architecture. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5, 1942, 1-33.
- Laskaris, Monuments funéraires: N. G. Laskaris, Monuments funéraires paléochrétiens (et byzantines) de Grèce (Athènes 2000).
- Lucchesi, Isidoro: Bibliotheca Sanctorum VII (1966) 960-968 s. v. Isidoro di Chio (G. Lucchesi).
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- Marinis, Death: V. Marinis, Death and the Afterlife in Byzantium. The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art (New York 2017).

- Merkelbach, Isis: R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Stuttgart, Leipzig 1995).
- Metzger, Ampoules: C. Metzger, Les ampoules à eulogie du musée du Louvre. Notes et documents des musées de France 3 (Paris 1981).
- Millet/Frolow, Peinture: G. Millet, La peinture du Moyen Age en Yougoslavie (Serbie, Macedoine et Monténégro), 3. Album présenté par A. Frolow (Paris 1962).
- Müller, Führung: B. Müller, Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen. Studien und Texte zu Antike und Christentum 57 (Tübingen 2009).
- Nesbitt, Devices: J. W. Nesbitt, Apotropaic Devices on Byzantine Lead Seals and Tokens in the Collection of Dumbarton Oaks and the Fogg Museum of Art. In: Ch. Entwistle (Hrsg.), Through a Glass Brightly. Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton (Oxford 2003) 107-113.
- O'Leary, Saints: D. L. O'Leary, The Saints of Egypt (London 1937).
- Orlandi, Isidorus: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1307-1308 s.v. Isidorus (T. Orlandi).
- Orlandos, Monuments byzantins 2: A. Orlandos, Monuments byzantins de Chios 2 (Athènes 1930).
- Récentes recherches: A. Orlandos, Monuments byzantins de Chios d'après les récentes recherches. III^e Congrès international des études byzantines. Athènes, 1930. Comptes rendus (Athènes 1932) 253-255.
- Ošarina, Zam'isla: O. B. Ошарина, О символическом замысле глиняной еволгии с изображением св. Фоки из собраний Эрмитажа. Antičnaja drevnost i srednie veka 34, 2003, 54-66.
- Papakonstantinou, Culte: A. Papakonstantinou, Le culte des saints en Egypte des byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes (Paris 2001).
- Parani, Reconstructing: M. G. Parani, Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries). The Medieval Mediterranean 41 (Leiden 2003).
- Patrich, Studies: J. Patrich, Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima. Caput Judaeae, metropolis Palaestinae. Ancient Judaism and Early Christianity 77 (Leiden u. a. 2011).
- Pennas, Basilica: Ch. Pennas, The Basilica of St. Isidore. New Evidence. In: J. Boardman (Hrsg.), Chios. A Conference at the Homereion in Chios (Oxford 1986) 317-334.
- Pentcheva, Icon: B. V. Pentcheva, The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium (University Park PA 2010).
- Perdrizet, Monuments figurés: P. Perdrizet, Monuments figurés. Petits bronzes, terres-cuites, antiquités diverses. Fouilles de Delphes 5 (Paris 1908).
- 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. Byzas 15 (Istanbul 2012) 81-89.
- Probst, Optio: P. Probst, Der Optio in der römischen Armee. Untersuchung zur Stellung innerhalb der Rangordnung sowie zur Funktion im militärischen und administrativen Bereich. Ein Vorbericht. In: Á. Morillo / N. Hanel / E. Martín (Hrsg.), Limes XX. XX congreso internacional de estudios sobre la frontera romana / 20th International Congress of Roman Frontier Studies (Estudios sobre la Frontera Romana / Roman Frontier Studies). León September 2006, 2 (Madrid 2009) 1111-1118.
- Raes, Antidoron: A. Raes, L'antidoron. Proche-Orient Chrétien 3, 1953, 6-13.
- Rahmani, Eulogia Stamp: L. Y. Rahmani, A Eulogia Stamp from the Gaza Region. Israel Exploration Journal 20, 1970, 105-108.
- Regnault, Isidorus of Scetis: The Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1310 s.v. Isidorus of Scetis (L. Regnault).
- Reudenbach, Loca sancta: B. Reudenbach, Loca sancta. Zur materiellen Übertragung der heiligen Stätten. In: B. Reudenbach (Hrsg.), Jerusalem, du Schöne. Vorstellungen und Bilder einer heiligen Stadt. Vestigia bibliae 28 (Bern u. a. 2008) 9-32.
- Ross, Catalogue: M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection, 2. Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period (Washington, D.C. 1965).
- Sausser, Anker: LCI 1 (1968) 119 s.v. Anker (E. Sausser).
- Schurr, Ikonographie: E. Schurr, Die Ikonographie der Heiligen. Eine Entwicklungsgeschichte ihrer Attribute von den Anfängen bis zum achten Jahrhundert. Christliche Archäologie 5 (Dettelbach 1997).
- Serra, San Isidoro: J. L. Serra, San Isidoro de Quios, mártir. Titular del monasterio de San Isidro de Dueñas. Institución Tello Téllez de Meneses 80, 2009, 405-453.
- Sodini, 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 2011/1, 77-140.
- Sodini u. a., Argiles: J.-P. Sodini u. a., Argiles et eulogies en forme de jetons: Qal'at Sem'an en est-il une source possible? In: H. Maguire (Hrsg.), Materials Analysis of Byzantine Pottery (Washington, D.C. 1998) 9-24.
- Solin, Personennamen 1: H. Solin, Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch 1. CIL. Auctarium (Berlin 2003).
- Sotiriou, Basilikai: G. Sotiriou, Αι παλαιοχριστιανικαί βασιλικαί της Ελλάδος. Αρχαιολογική Εφημερίς 68, 1929, 161-248.
- Spagnesi, Chios: P. Spagnesi, Chios medioevale. Storia architettonica di un'isola della Grecia Bizantina (Rom 2008).
- Spier, Gems: J. Spier, Late Antique and Early Christian Gems. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz, B, 20 (Wiesbaden 2007).
- Stuiber, Eulogia: RAC 6 (1966) 900-928 s.v. Eulogia (A. Stuiber).
- Tomasi, Cappella: M. Tomasi, Prima, dopo, attorno la cappella. Il culto di Sant'Isidoro a Venezia. In: I. Favaretto (Hrsg.), La cappella di Sant'Isidoro. Arte, storia, restauri della Basilica di San Marco a Venezia (Venedig 2008) 15-23.
- Vikan, Art: G. Vikan, Art, Medicine and Magic in Early Byzantium. DOP 38, 1984, 65-86.
- Land: G. Vikan, »Guided by Land and Sea«. Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium. In: E. Dassmann (Hrsg.), Tesserae. Festschrift J. Engemann. JbAC Ergänzungsband 18 (Münster 1991) 74-92.
- Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art. Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications 5 (Washington, D.C. 1982).
- Pilgrimage Devotionalia: G. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines. 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) 377-388.

Pilgrims' Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrims' Art. In: L. Safran (Hrsg.), Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium (University Park, PA 1998) 229-266.

Walter, Intaglio: Ch. Walter, The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints. *Deltion tēs Christianikēs Archaologikēs Hetaireias* 15, 1989-1990, 33-42.

Wessel, Eulogia: RbK 2 (1971) 427-433 s. v. Eulogia (K. Wessel).

Wurster/Felten, Akropolismauer: W. W. Wurster / F. Felten, Die spätrömische Akropolismauer. Die christliche Siedlung. *Alt-Ägina* 1, 2 (Mainz 1975).

Yashaeva u. a., Legacy: T. Yashaeva u. a., The Legacy of Byzantine Cherson. 185 Years of Excavation at Tauric Chersonesos [= Наследие византийского Херсона = Спадщина візантійського Херсона] (Sewastopol, Austin TX 2012).

Zacos/Veglery, Lead Seals: G. Zacos / A. Veglery, Byzantine Lead Seals 1, 2 (Basel 1972).

Zias, Protothrone: N. Zias, Protothrone at Chalki. In: M. Chatzidakis (Hrsg.), Naxos. Byzantine Art in Greece. Mosaics. Wall Paintings (Athen 1989) 30-49.

Zolotas, Istoría 1: G. Zolōta, Ιστορία της Χίου 1 (Athēna 1923).

Istoría 2: G. Zolōta, Ιστορία της Χίου 2 (Athēna 1924).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Δέξαι εὐλογίαν – der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck

Im vorliegenden Beitrag wird der frühbyzantinische Isidor-Bronzestempel in Baltimore MD einer eingehenden Untersuchung unterzogen, um möglichst viele Anhaltspunkte zur Klärung seines Verwendungszwecks zu gewinnen.

Die daraus resultierenden Ergebnisse werden einhellig für eine Bestimmung als eulogia-Brotstempel sprechen, die einen festtagsgebundenen Gebrauch implizieren dürfte. Eine Reihe von Indizien wird gleichsam nahelegen, dass der Stempel *per se* eine *eulogia* war und einem Geistlichen geschenkt wurde. Es wird schließlich die Hypothese aufgestellt, dass die erhoffte Gegenleistung im Gebrauch des Stempels am Isidor-Gedenktag (14. Mai) bestand. Der Donator könnte den Stempel genutzt haben, um seine Propaganda für den Heiligen und dessen Kultstätte (Grabmemorie auf Chios) in eine ferne Gemeinde hineinzutragen.

Δέξαι εὐλογίαν – the Bronze Stamp with the Image of St. Isidore of Chios and its Possible Use

In this paper, the early Byzantine bronze Isidore Stamp now in Baltimore MD is examined in detail to gather as much evidence as possible concerning its intended use. The results of that study agree unanimously in its identification as a *eulogia* bread stamp, which would imply festival-connected use. A number of indications suggest that the stamp was *per se* a *eulogia* and was a gift to a clergyman. Finally, it is hypothesised that the expected service in return was the use of the stamp on the feast-day of St. Isidore (14 May). The donor could have employed the stamp to convey propaganda for the saint and his place of worship (*martyrion* on Chios) to a distant community.

Δέξαι εὐλογίαν – Le poinçon en bronze portant la représentation de saint Isidore de Chios et sa fonction possible

Dans cet article, le poinçon byzantin précoce en bronze d'Isidore à Baltimore MD fait l'objet d'un examen approfondi en vue d'obtenir un maximum d'indices sur sa fonction.

Les résultats obtenus révèlent sans équivoque un marqueur de pain d'*eulogia*, qui devait être utilisé lors d'un certain jour de fête. Une série d'indices laisse également penser que le marqueur était en soi une eulogie et qu'il avait été offert à un ecclésiastique. Enfin, on émet l'hypothèse du souhait qu'en contrepartie le marqueur fut utilisé le jour de la Saint Isidore (14 mai). Le donateur aurait utilisé le marqueur pour diffuser à une communauté éloignée sa propagande en faveur du saint et de son lieu de culte (*memoria* sur l'île de Chios).

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).

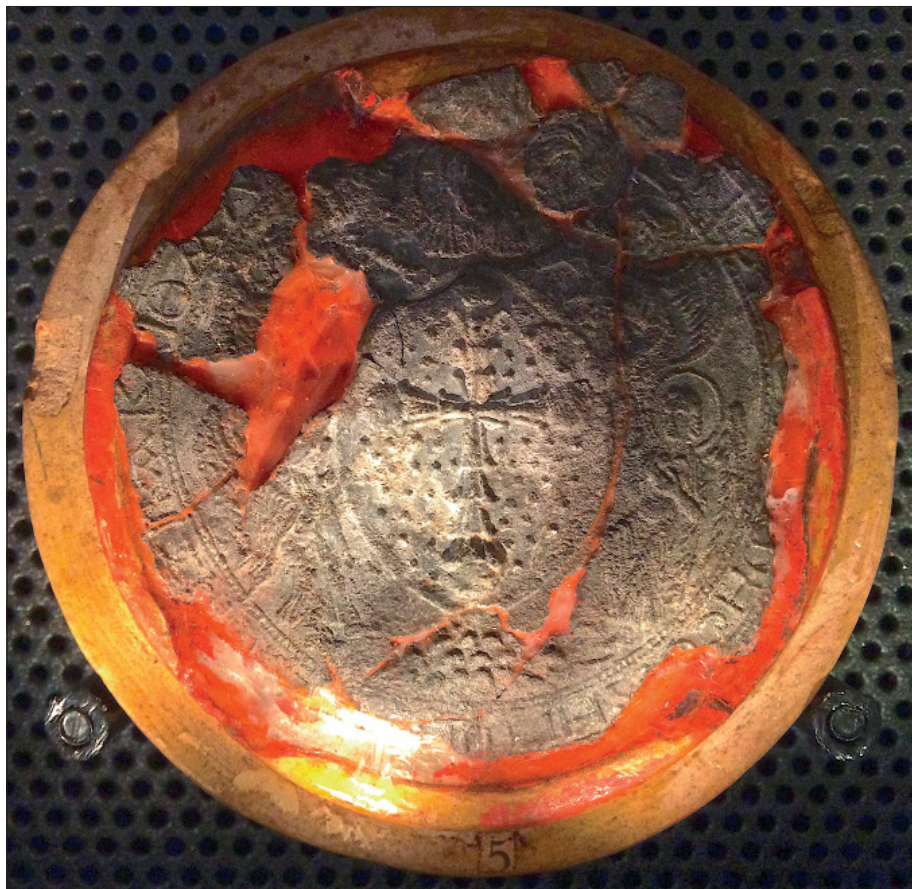




Abb. 4 Mosaische Theophanien, Apsisstirnwand, Katharinenkloster, Sinai. – (Nach G. Wolf / J. Elsner, *The Transfigured Mountain: Icons and Transformations of Pilgrimage at the Monastery of St. Catherine at Mount Sinai*. In: Sh. E. J. Gerstel / R. S. Nelson [Hrsg.], *Approaching the Holy Mountain. Art 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 ἰδιάζουσιν, 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 Vatikanische Museen befindet (**Abb. 7**).

Es soll im Folgenden dargelegt werden, dass die Pilgerampullen das Interesse an theophanischen Visionen und die Visiонерwartung 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 zugestanden. 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 neuzeitliche 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.

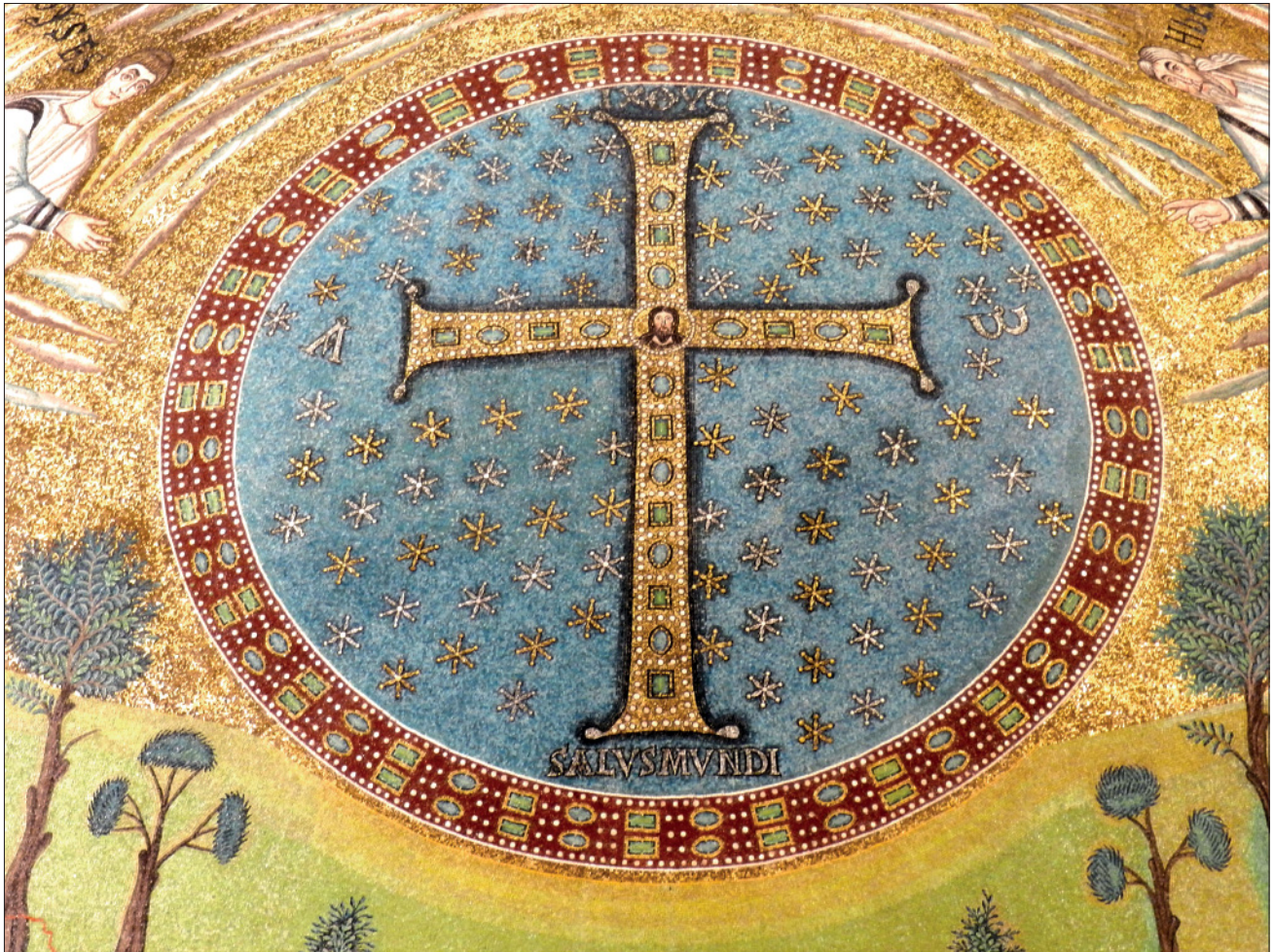


Abb. 8 Theophanie, Apsismosaik, Sant'Apollinare in Classe, Ravenna. – (Foto A. Bergmeier).

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 Theophanienmotiv, 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. Ανάλекτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5 (Petroupolis 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.

Wirtschaftliche Aspekte des Pilgerwesens

Economic Aspects of Pilgrimage

Pilger und Panegyreis Zwischen Kult und Kommerz

Im phokischen Tithorea am Nordabhang des Parnass strömten zweimal jährlich, im Frühjahr und Herbst, die Gläubigen zusammen, wobei der religiösen Zeremonie ein Markt vorausging, auf dem Tiere, Sklaven, Kleider, Silber- und Goldwaren in rasch errichteten Buden feilgeboten wurden¹. Ein vergleichbares Bild bietet sich, abermals im Raum des heutigen Griechenland, zu Thessaloniki, wo sich gegen Ende Oktober das Volk zum Festtag des Stadtpatrons versammelte. Vor den Mauern stand zeitgleich in langen Reihen ein Zelt neben dem anderen, in denen Kaufleute den Schau- und Kauflustigen ihre Waren offerierten. Die Händler kamen von weither, aus der Peloponnes wie aus Böotien; Bulgaren, Spanier und – in antikisierender Bezeichnung – Kelten von jenseits der Alpen werden aufgezählt².

Was beide Veranstaltungen über den geographischen Raum gemein haben, ist die Verbindung von religiösem und merkantilem Inhalt. Was sie unterscheidet, ist die Epoche. Pausanias, die Informationsquelle über Tithorea, gehörte dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert an; Timarion der Komnenenzeit, also ein Millennium später, womit auch das jeweilige Kultstratum ein anderes ist. Die heidnische Göttin Isis steht in der Phokis im Mittelpunkt, der heilige Demetrios in der makedonischen Metropole. Die terminologische Bezeichnung teilen wiederum beide Treffen, nämlich *panegyris*, ein Begriff zusammengesetzt aus »pas, pasa, pan« (alles, ganz, jeder) und dem Substantiv »agryis« (Menge), womit ergo eine umfassende Zusammenkunft bezeichnet wird, mit religiöser Grundprägung. Das schließt sportliche Ereignisse damals durchaus ein, »[...] Ὀλυμπίαζε μὲν εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν [...]« (nach Olympia, zur festlichen Versammlung der Griechen), findet sich bei Platon³. Sozomenos' Kirchengeschichte berichtet hingegen über irdische *panegyreis* von Bischöfen, und himmlische von Märtyrern⁴. Inhaltlich treten an die Stelle paganer und imperialer Anlässe

in der verchristlichten Lebenswelt dann Ostern, Pfingsten und vor allem die Gedenktage der Heiligen an Zentren ihrer Verehrung, die wiederum auch kommerzielles Beiwerk aufweisen können.

Wird die Wortentwicklung von *panegyris*⁵ in solcher Kurzform abgehandelt, mag der falsche Eindruck entstehen, das Christentum habe das antik-heidnische Konzept einfach übernommen oder überbaut; in Ephesos etwa würde demnach der hl. Ioannes simpel die Artemis substituieren⁶. Dem war nicht so. Das Christuswort »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18, 20) versprach bereits göttlichen Bestand allerorts, nicht bloß an spezifischen Plätzen, an denen sich einstens das Heilsgeschehen vollzog. Noch Gregor von Nyssa fragte rhetorisch: »Was wird derjenige denn für einen Gewinn erlangen, der an jene Ort geht, als ob der Herr auch jetzt noch leibhaftig dort anwesend wäre [...] als ob in Jerusalem der Heilige Geist überfließt, aber nicht bis zu uns gelangen könnte?«⁷. Auch gegen das weltliche Ambiente gelebten Glaubens gab es in der frühen Kirche beträchtlichen Widerstand. Basileios von Kaisareia mahnte, Ort und Zeit des Gebets nicht zur kommerziellen Panegyris zu entfremden, indem er an Jesu Einschreiten gegen die Händler im Tempel erinnerte⁸.

Die konstantinische Wende hatte dem Christentum nicht nur die Öffentlichkeit aufgetan, ohne Gefahr verfolgt zu werden, sondern auch, beginnend an den wichtigsten neutestamentarischen Orten, Jerusalem und Bethlehem⁹, das Entstehen von Zentren, wo der Glaube wörtlich zu (be)greifen war, bewusst initiiert. Das Konzept demonstrativen, dabei aber mühsamen Bekennens zum Glauben an besonderen Orten in Form der *peregrinatio religiosa* erfuhr zunehmende Intensivierung¹⁰. Immer mehr identifizierte oder bloß zugewiesene Stätten biblischer Bezüge erwachsen in Palästina¹¹ (Sodom und Gomorrha, verlegt an den Norden des Toten Meeres

1 Paus. 10, 32, 14-16.

2 Timarion 53-55. – Vryonis, Panegyris of the Byzantine Saint 202-204.

3 Plat. Hipp. min. 363c.

4 Soz. hist. eccl. 2, 26, 2, und 5, 3, 8. – Zu Zeremonien bei Kaiserjubiläen 1, 25, 1, zu Kirchenfesten 2, 26, 4.

5 Vryonis, Panegyris of the Byzantine Saint 206-212.

6 Knibbe, Via sacra ephesiaca. – Muss, Archäologie der ephesischen Artemis. – Pülz, Ephesos als christliches Pilgerzentrum 73-76. 80-84. – Pülz, Archaeological Evidence. – Foss, Pilgrimage 130-131. 138. 140-141.

7 Greg. Nyss. epist. 2 (114).

8 Bas. asc. 40. Darauf nimmt auch Kanon 76 des Trullanum (a. 692) Bezug, wenn er kommerzielle Aktivitäten innerhalb geheiligter Orte untersagt (Joannou 1, 1, 213-214).

9 Maraval, Lieux saints 66-68. – Holum, Hadrian and St. Helena. – Drijvers, Helena 55-72 (Helena's Pilgrimage). 79-93 (The Helena Legend). – Hunt, Holy Land Pilgrimage 6-27.

10 Die vereinzelt Besuche zuvor von Christen ab ca. 150 (Melito von Sardis) an späteren Pilgerzentren in Palästina waren verschieden motiviert, einem praktiziert-verehrenden Glaubenskonnex mit den Örtlichkeiten dienten sie bestenfalls sekundär; es fehlte noch das gedankliche Konzept zu solchem Tun, so richtig Holum, Hadrian and St. Helena 68-71, konträr Kötting, Peregrinatio 83-89. – Hunt, Holy Land Pilgrimage 3-4.

11 Maraval, Lieux saints 63-72. 269-304. – Hunt, Holy Land Pilgrimage 83-106. – Kötting 91-111. Einen literarischen Anstoß bildete das (vor) 325 entstandene Onomastikon des Eusebios, welches hunderte in der Bibel erwähnte Orte zusammenstellte und eine zeitgenössische Lokalisierung versuchte.

fügten sich derart in die beliebte Jericho/Jordan-Route ein¹²), deren Zahl bald ausstrahlte bis nach Syrien und Ägypten¹³ (die Pyramiden, umgedeutet zu Kornspeichern des alttestamentarischen Joseph¹⁴).

Das Pilgerwesen startete als elitäre Angelegenheit der reichen, grundbesitzend-senatorischen Oberschicht, charakteristisch belegt es schon der Pilger von Bordeaux, welcher den *cursus publicus* für seine weite Reise nutzen durfte¹⁵. Diese Führungsschicht und ihr Netzwerk¹⁶ fungierte gleichsam als Trendsetter. Palästina war für die einfachen Gläubigen allerdings meist schwer zu erreichen, weil dies zu hohe Kosten verursachte.

Daher hatte bildlich gesprochen der Berg zum Propheten zu kommen, religiös relevante Ziele entstanden auch in anderen Regionen, verbunden mit wunderwirkenden Heiligen, auch postmortal (man denke nur an die *Anargyroi*) und Reliquien (speziell in Konstantinopel angehäuft). Die Reise wurde aus dem jeweiligen Umland zeitlich und finanziell machbar, eine Demokratisierung des Pilgerwesens trat ein, der Heilige in der Nachbarschaft wurde das bevorzugte Ziel; byzantinisches Pilgertum insgesamt ist nur sehr beschränkt eines über weite Distanzen.

In Meriamlik bei Seleukia etablierte sich im späteren vierten Jahrhundert die Verehrung der Märtyrerin Thekla, ihre Vita und Miracula aus dem 5. Jahrhundert förderten den Trend¹⁷, aber es ist auffällig, dass gerade in besagter Quelle selbst zwar von den vielen Besuchern die Rede ist, welche die Reise nach Meriamlik unternahmen, dort an den liturgischen Zeremonien teilnahmen, auf dem Grünflächen ringsum in Gruppen zusammensaßen, Verwandte und Freunde aus anderen Regionen trafen, gemeinsam speisten, vereinzelt zu viel tranken¹⁸ – doch über ein kommerzielles Angebot etwa durch ambulante Händler fällt kein Wort. Eine Infrastruktur ist für Pilgerzentren dieser Dimension aber unabdingbar; Külzer hat das vor einigen Jahren sehr schön dargelegt: Der Ort musste einigermaßen erreichbar sein, etwas an Mühen des Reisens sollte sein, aber nicht in extremis; angekommen, war der tägliche Wasserbedarf von tausenden Besuchern über Zisternen und Wasserleitungen zu gewährleisten. Sie benötigten ebenso Unterkünfte und Grundnahrungsmittel¹⁹. Ist das alles am Ort der Hierophanie nicht bereits vorhanden, müssen die Grundlagen geschaffen werden, was Investitionen bedeutet und die Mittel dazu voraussetzt.

In einem fromm-asketischen Ambiente war derlei nur eingeschränkt vorhanden und umsetzbar. Selbst große Klöster am Rand der nitrischen Wüste mußten bereits der Kosten wegen die Verweildauer in ihren Gästehäusern/Xenodocheia limitieren²⁰. Denken wir aber umgekehrt an das vielfältige, keineswegs bloß karitative Offert, welches einem in neuzeitlichen Wallfahrtsorten entgegentritt. Zeitlich näher und damit argumentativ passender ist ein Traktat des Symeon des Neuen Theologen, der das Leben eines aktiven Christen anhand richtigen bzw. falschen Verhaltens eines Händlers illustriert²¹. Der träge »pragmateutes« sucht erst gar nicht den Marktort auf, fürchtet er hingegen nicht die Mühen der Reise und Räuber unterwegs und begibt sich zur *panegyris*, geht er dort nicht sogleich seinen Geschäften nach, sondern streift unentschlossen auf dem Gelände umher, verweilt gar bei den Zelten der Schankwirte und Köche²², die es also dort sehr wohl zusätzlich zu den Ständen der Kaufleute gab. Weltliches suchte und fand also auch dort am Rande der religiösen Sphäre seinen Profit.

Unbestritten, das derart abgebildete kirchlich-kommerzielle Arrangement des 10. Jahrhunderts, welches mit der Darstellung des Timarion betreffend Saloniki korrespondiert, ist deshalb nicht gleich auf die frühbyzantinische Zeit zu übertragen. Doch sind die Weichen in diese Richtung bereits in justinianischer Zeit gestellt. In Qal'at Sim'an nordwestlich von Aleppo war zuvor noch der Kultkomplex mit der Säule des Symeon Stylites des Älteren im Mittelpunkt²³, aber auch samt kirchlichen Unterkünften (*xenodocheia*) getrennt vom unterhalb situierten Dorf Telanissos mit auch gewerblichen Herbergen (*pandocheia*)²⁴. Chorikios von Gaza (ein Jahrhundert danach) setzt sich mit den Abläufen und Inhalten von *panegyreis* innerhalb seiner Stadt auseinander. Entzweiende Wettkämpfe und geschmackloser Tanz wie im alten Griechenland würden in diesem Rahmen unterbleiben, versichert er, zum Wohlbefinden reiche die Kirche und der Glanz des Marktes (mit Verkaufszelten rund um die Kirchen) aus; Tafelfreuden und dosierter Scherz kämen aber keineswegs zu kurz²⁵. Ähnliches Verständnis bringt auch Balsamon zum Ausdruck, wenn er im 12. Jahrhundert den Kanon 60 der Synode von Karthago (abgehalten anno 419) kommentiert, welche obrigkeitliches Einschreiten gegen heidnische Symposia, an denen sich auch Christen beteiligen würden, gefordert hatte, und zugleich beklagte, auch an Jahrestagen für Märtyrer fänden abscheuliche Tänze auf Straßen und Plätzen statt²⁶. Damals

12 Theodosius, De situ Terrae Sanctae 20. Vgl. hingegen zuvor Hier. In Esaiam comm. 10, 1 zur (auch modernen) Lokalisierung südlich des Toten Meeres.

13 Frankfurter, Pilgrimage. – Maraval, Lieux saints 81-88.

14 Itiner. Anton. cap. 43, 5. – Maraval, Lieux saints 315.

15 Dies erschließt sich aus dem der Quelle (Itinerarium Burdigalense) strukturell zugrundeliegendem Itinerar, das außerhalb Palästinas nur Straßenstationen und deren Distanzen anführt. Vgl. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 31-32. Eher ablehnend Hunt, Holy Land Pilgrimage 55-58, die aber nicht erklärt, warum der Reisende nur als Privatmann ohne Zugriff auf die staatliche Infrastruktur derart rasch vorankam.

16 Siehe dazu den Beitrag von D. Ariantzi in diesem Sammelband.

17 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 1, 86. 441-443. – Maraval, Lieux saints 356-357. – Miracula Theclae, Einleitung 1-79.

18 Miracula Theclae, mir. 15, 26, 29, 33, 37, 40.

19 Külzer, Wirtschaftliche Aspekte 186-190. Vgl. Kristensen, Material Culture 72-73. – Caseau, Ordinary Objects 633-642.

20 Pall. hist. Laus. 7, 4.

21 Symeon Neos Theologos, Logos 12 (2, 385-398).

22 Symeon Neos Theologos, Logos 12 (2, 386, 28-32; 388, 71-73; 386, 48-388, 56). – Laiou, Händler und Kaufleute 64-66.

23 Kislinger, Xenodocheia 182.

24 Reekmans, Siedlungsbildung 325-328. – Kislinger, Xenodocheia 182 mit Anm. 91-92.

25 Chorikios von Gaza, Laudatio Marciani 1, 83-86. 91; 2, 69-70. 78-79. – Litsas, Festivals at Gaza 432-434.

26 Joannou 1, 2, 297-298. Vgl. Theod. Gr. aff. cur. 8, 68 (335). Zu solchen Darbietungen allg. Webb, Demons and dancers 35-43. 66-71.

sei es, schreibt Balsamon, dem Anschein nach so wie heute gewesen, wo sowohl in den Städten als auch am offenen Land das Gedenken an Heilige von Panegyreis, Reigentanz und Singen, Spiel und Klamauk begleitet werde²⁷. Der Rigorismus eines Asterios von Amasia (um 400), manifest in seinem Traktat *Adversus kalendarum festum*²⁸, hat sich nicht durchgesetzt, die *panegyris* darf fortan als Messe im deutschen Doppelsinn gelten, der Handelsaspekt steht zu Byzanz fortan unter christlicher Patronanz²⁹.

Noch leichter wurde ja die Wallfahrt umsetzbar, wenn sie kombinierbar war mit dem periodisch erforderliche Marktgang, um agrarische Überschüsse zu verkaufen und selbst Waren zu erwerben, die im dörflichen, wirtschaftlich überwiegend, aber nicht völlig autarken Umraum mangels intensiver Nachfrage normalerweise fehlen, bis sie der fahrende Händler zur *panegyris* brachte³⁰. Deren Kundschaft fand sich dort aus doppelter bis dreifacher Motivation ein: aus Glaubensgründen, des Kaufens und Verkaufens halber, der sozialen Geselligkeit wegen. Die Reihenfolge mag variiert haben, in Einzelfällen tritt die *panegyris* auch völlig aus dem religiösen Rahmenwerk: Aus dem thessalischen Demetrias am Golf von Volos erfahren wir aus Kekaumenos (11. Jahrhundert) von einer spontanen *panegyris* unmittelbar vor den Stadtmauern, ausgelöst durch fünf arabische Schiffe, die ungeniert Gefangene und sonstige Beute aus einem ihrer Raubzüge offerierten³¹ (kein Einzelfall, wie uns eine ähnliche Begebenheit aus der Vita des Petros von Argos [nach 900] in der nordöstlichen Peloponnes zeigt³²). Der Markt wird in der Quelle auch als »foron« angesprochen, was die entsprechende Funktion städtischer Plätze widerspiegelt. Ein heftiger Regen setzte dem Treffen zu Demetrias ein Ende, aber die Fremden hatten bereits genug gesehen, um nächstens zurückzukehren und die Stadt im Handstreich einzunehmen³³. Besser lief es mit den Kreuzfahrern, zumindest anfangs, welchen Alexios I. eigene *panegyreis* garantierte, was Sondermärkte meint, die rein der Versorgung entlang der Marschrouten durchs Reich dienten³⁴.

Variabel fällt ebenso die Dimension der eigentlichen religiös/merkantilen Kombi-*panegyreis* aus, wobei sowohl Dauer (jene im spätbyzantinischen Ioannina währte 15 Tage³⁵), Warenpalette und Umsatz mögliche Parameter sind. Als größte

wird die von Thessaloniki angesprochen. Bei der von Ephesos wurden 795 von Kaiser Konstantin VI. die erzielten Abgaben in Höhe von hundert Goldpfund der Johannes-Basilika gestiftet³⁶. Beim üblichen Kommerkion-Satz wären das zehn Prozent eines Gesamtumsatzes von 72 000 Nomismata. Hier wie dort ist zu hinterfragen, warum denn überhaupt eine Warenmesse erforderlich war. Denn beides sind regionale Zentren, bei denen es ja das ganze Jahr über fixe Läden bis Geschäftsstraßen vorauszusetzen sind. Pilger werden die entsprechenden Heiligtümer ganzjährig aufgesucht haben, mit saisonalen Schwankungen gewiss. Die Periode des winterlichen *mare clausum*³⁷ etwa wird sich ausgewirkt haben. Umgekehrt ließen aber die ortsbezogenen Kirchenfeste – Demetrios am 26. Oktober, in Ephesos der 26. September und 8. Mai (Ausströmen des heiligen Staubes³⁸) – den Zustrom an Gläubigen anschwellen und so förderte der intensivierte Kult den kommerziellen Sektor. Heute ist das nicht anders: Rom hat im Pilgertourismus die Hochsaison zu Ostern und periodisch wird dies mit der Ausrufung eines Anno Santo noch gesteigert.

Innerhalb überregionaler Pilgerziele gilt es aber gleichwohl zu differenzieren. Manche davon stiegen in diese Kategorie nur phasenweise, nämlich um das jeweilige Heiligenfest herum, auf. Das pontische Euchaita suchten vom 4. bis 6. Jahrhundert häufig Pilger auf. Die Erhebung zur Stadt seitens Kaiser Anastasios wird darin mitbegründet sein³⁹. Ab dem frühen 7. Jahrhundert litt Euchaita hingegen unter den Angriffen der Sassaniden, welchen dann die Araber folgten⁴⁰. Es fungierte außerdem des Öfteren als Verbannungsort, was schwerlich als positiver Indikator für Lebensqualität zu werten ist. Einmal im Jahr änderte sich freilich das Bild, indem zur *panegyris* des Hl. Theodoros Tiron sich Besucher aus allen Richtungen dort trafen⁴¹. Chonai in Pisidien wiederum, welches mit seiner relativ sicheren Lage auf einem Felsplateau im 7./8. Jahrhundert das antike Kolossai ersetzte, geriet mit dem Vordringen der Seldschuken in einer Grenzlage, was Überfälle mit sich brachte, aber auch nachbarschaftlichen Handel beim Jahrmakkt, welche das Fest des Erzengels Michael begleitete⁴². Eine Parallele könnte die peloponnesischen Handelsmessen (*panejours* im französischen Original der Chronik von Morea) sein, die in Berbena (in der Skorta) und im arkadischen Nikli

27 Rhallès/Potlès, Syntagma 3, 466.

28 Asterios von Amaseia, hom. 4. – Vryonis, Panegyris of the Byzantine Saint 211-212.

29 Vryonis, Panegyris of the Byzantine Saint 204-206. 213-216.

30 Wenn auch für keine wahre Begebenheit, enthält die Erzählung vom Bauern Metrios realistische Elemente: Er war um 900 mit einem Karren zum Markt gezogen, um seine Waren zu verkaufen und mit dem Erlös andere zu erwerben. Bei einer Rast auf der Rückkehr fand er einen Beutel mit 1500 Goldstücken, die er aufbewahrte. Im Folgejahr gelang es Metrios, den Besitzer, einen Kaufmann, der offenbar mit Produkten en gros erfolgreich gehandelt hatte, zu eruiieren, worauf jener sein Geld zurückerhielt (Synaxar von Konstantinopel 722-723, app. crit.). Bereits Libanios erwähnt für das vierte Jahrhundert solche Märkte im Umland von Antiocheia, die zum einen dem dörflichen Handel mit landwirtschaftlichen und gewerblichen Erzeugnissen, zum anderen wohl der Versorgung der Großstadt, sogar dem Export über See dienten: Lib. or. 9, 230 (1, 517-518).

31 Kekaumenos § 33 (200-202 Litavrin).

32 Vita des Petros von Argos cap. 14, 15 (10-11).

33 Kekaumenos § 33 (202 Litavrin). Historisch belegt ist eine arabische Plünderung der Stadt anno 902/03 (Koder/Hild, Hellas und Thessalia 144-145), was keinen Widerspruch zu Kekaumenos bedeutet, der auch ältere Nachrichten verarbeitet. Eher ist ein »knapp vor 1070« datierter Überfall (Koder/Hild, Hellas und Thessalia 145), gestützt auf die Kekaumenos-Stelle, anzuzweifeln.

34 Anna Komnene, Alexias 10, 5, 9 und 9, 11 (298 und 314). Vgl. Glasheen, Provisioning.

35 Asdracha, foires 438.

36 Theophan. Conf. chron. 469, 30-470, 1.

37 Dagron, Firmament 152-154. – McCormick, Origins 454-468.

38 Foss, Pilgrimage 140-142.

39 Pratum spirituale cap. 180 (3052). – Maraval, Lieux saints 376.

40 Kislinger, Reisen und Verkehrswege 360 mit Anm. 111.

41 Ioannes von Euchaita 131. 207-208.

42 Belke/Mersich, Phrygien und Pisidien 222-225. Michael Choniates 1, 56. Laut der Vita des Lazaros Galesiotes cap. 7 und 8 traf der Heilige in Chonai eine Pilgergruppe aus Kappadokien und einen Mönch aus Paphlagonien, was die geographische Dimension des Zustroms an Gläubigen illustriert.

im 13. Jahrhundert zwischen Franken des Fürstentums Achaia und Byzantinern aus dem Despotat abgehalten wurden⁴³. Aus der Quelle lässt sich kein religiöser Konnex ablesen, jedoch entspricht Nikli grosso modo Tegea mit einer Kultkontinuität schon seit der Antike; ich erinnere an die inschriftlich belegte Neuweihe der Kirche dort 903 durch den Bischof von Lakedaimonia⁴⁴.

Eine verkehrsgünstige Lage, zumal am Meer, die nicht zuletzt den Handel förderte (Konstantinopel sowie Ephesos sind Musterbeispiele), konnte durch die Veränderung des Umfeldes freilich auch zur potentiellen Gefahr werden, wie uns das lykische Myra lehrt, wo alles andere als zufällig an der großen maritimen Fernroute, welche von Syrien entlang der kleinasiatischen Gestade bis nach Konstantinopel führte⁴⁵, der hl. Nikolaus, genauer sein Grab, die Pilger anzog und parallel Kaufleute⁴⁶. Arabische Korsaren, welche ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts die anatolische Südküste heimsuchten, brauchten sich terminlich eigentlich nur die Festtage des Nikolaus vorzumerken, um besonders reiche Beute zu machen, wie es auch geschah⁴⁷. Den negativen Höhepunkt setzten allerdings christliche Mitbrüder, Händler aus Bari, welche 1087 die Gebeine des Nikolaos gewaltsam in ihre Heimat wegführten⁴⁸. Es darf unterstellt werden, daß sie vom früheren kommerziellen Tätigkeiten her die örtlichen Gegebenheiten kannten. Der Anziehungskraft von Myra auf Pilger tat dies keinen Abbruch (Saewulf 1102 machte hier Station, vier Jahre danach Abt Daniel⁴⁹), erst als die Seldschuken das Umland destabilisierten und knapp vor 1200 eine Flutkatastrophe den Ort heimsuchte⁵⁰, versiegte der Zustrom zusehends.

Wollen wir das Pilgerwesen im chronologischen Längsschnitt darstellen, gilt es analog wie bei der Thematik Reisen allgemein den Einfluss der Geopolitik auf die Möglichkeiten hierfür verstärkt in die Analyse einzubringen. Thessaloniki etwa war zwar auch schon im 6./7. Jahrhundert eine der wichtigsten Städte des Reiches, wies jedoch infolge des slawisch beherrschten Umlandes geradezu insulären Charakter auf. Demetrios, der Stadtpatron, war sehr mit der wunderbaren Abwehr wiederholter Versuche, Thessaloniki einzu-

nehmen, beschäftigt⁵¹. Für Pilger von außerhalb hätte er kaum Zeit gefunden, aber die instabile Lage ließ es ohnehin nicht dazu kommen. Erst im 10. Jahrhundert, als sich Byzanz wieder fest am Balkan etabliert hatte⁵², avancierte die Stadt zum Pilgerziel, es war aber das Grab der Heiligen Theodora, zugewandert aus Ägina, aus dem zuerst, ab 893, wundertätiges Myron floss⁵³. Der Zuspruch der Gläubigen dürfte bescheiden gewesen sein, das Öl wurde in Papierdochten bzw. Tütchen verteilt⁵⁴. Erst als das Demetrios-Heiligtum nachzog (sicher belegt gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts⁵⁵), kam die Sache allmählich in Schwung. Die ortsüblichen Ampullen (*koutroubia*), eine Variation solcher Erzeugnisse aus dem Heiligen Land, Ägypten (Menas-Heiligtum⁵⁶) oder auch Ephesos⁵⁷ setzten in Thessaloniki erst im 12. Jahrhundert ein⁵⁸. Sie weisen meist eine Darstellung des Demetrios und der Heiligen Theodora auf, was Foskolou als bildlichen Ausdruck der Rivalität zweier Heilzentren interpretiert hat⁵⁹. Könnte es aber nicht sein, dass sich darin ein Kompromiss gemeinsamer Vermarktung manifestiert, den zumindest die Produzenten der Ampullen vollzogen hatten?

Wie auch immer, die *koutroubia* und meist die sonstigen Ampullen sind kommerzielles Beiprodukt, deshalb aber nicht nebensächlich, eines Glaubensaktes. Ihnen zur Seite stehen, auch heutzutage, ex-voto-Gaben, so Repliken von Körperteilen, für die Heilung gesucht und gefunden wurde⁶⁰, die ebenfalls in unterschiedlichem Material von Ton bis teurem Metall zu erwerben waren. Eine Trennlinie sollte hingegen zu den eigentlichen Eulogia gezogen werden, ursprünglich minimale Gaben, beispielsweise eine Frucht, die einen Segensgestus an fromme Besucher begleiteten⁶¹. Einblicke in den Ablauf vermittelt Egeria, wenn sie über ihre Begegnungen mit Eremiten im Sinai-Gebiet erzählt⁶². Indem sich mit der Zunahme des Pilgerwesens auch die Zahl der Besucher steigerte, war es unabdingbar, bleibende Zeichen ausreichend auf Lager zu haben, in normierter Form, die den Wiedererkennungswert auch für Dritte garantierte und die empfangene Heilskraft weiter vermitteln mochte: Die tönernen Scheibchen (*tokens* auf Englisch), welche Symeon samt Säule abbilden, sind das massenweise produzierte Ergebnis⁶³. In Einzelfällen lebte

43 Lampropoulou, Panegyreis 295-297.

44 Avraméa, Péloponnèse 180 Nr. 95.

45 Kislinger, Verkehrsrouten zur See 153-154. – Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 283-286. – Feissel/Philippides-Brat, Inscriptions du Peloponnès 300 Nr. 42.

46 Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 184.

47 Enkomion auf Nikolaos des Andreas von Kreta cap. 10 (BHG 1362), ed. in Vita des Nikolaus von Myra 1, 428. Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 347-348.

48 Griechischer Translationsbericht, ed. in Vita des Nikolaus von Myra 1, 435-449; zu zwei lateinischen Berichten siehe ebenda 171-172. – Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 348-349, die auch den Raub weiterer Gebeine aus der Nikolaos-Kirche 1100 durch Venezianer anführen.

49 Saewulf 61. – Daniel 79, 136. Schon bei Daniel ist es zweifelhaft, ob er in Myra mehr als kurz verweilte. Sein Bericht dazu ähnelt dem des Isländers Nikulas von Pvera, um 1140. Vgl. Wilkinson, Jerusalem Pilgrimage 216.

50 Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 130-131. 349-350.

51 Die wiederholte Bedrängnis der Stadt illustrieren die Miracula Demetrii. Lilie, Thrakien und Thrakesion 33-45. – Haldon, Palgrave Atlas 57-59. 62. 70.

52 Kislinger, Reisen und Verkehrswege 358-359. 369. 374.

53 Vita/Translatio der Theodora von Thessaloniki cap. 2-3 (37-39). – Talbot, Life of St. Theodora 159-163.

54 Vita/Translatio der Theodora von Thessaloniki cap. 11 (43).

55 Skylitzes 413. – Bakirtzis, Pilgrimage 175-176. 179-182. Eine scheinbar erste Erwähnung schon 904 bei Ioannes Kaminiates cap. 3 (5) wird aus einer Überarbeitung der Quelle im 15. Jahrhundert resultieren (Bakirtzis, Ampullae 146).

56 Grossmann, Pilgrimage Center. – Metzger, Ampoules 9-16 Nr. 1-72. – Foskolou, Blessing 61 mit Anm. 30-31 (zu den produzierenden Werkstätten); 76-78.

57 Pülz, Archaeological Evidence 233-238. – Ladstätter, Ephesos. – Metzger, Ampoules 17-23. 45-46 Nr. 82-131.

58 Bakirtzis, Ampullae 145-147. – Foskolou, Blessing 68-70.

59 Foskolou, Blessing 75-76.

60 Theod. Gr. aff. cur. 8, 64-65 (333-334). – Engemann, Eulogien und Votive 230-232.

61 Stuibler, Eulogia 922-924. – Maraval, Lieux saints 238-239.

62 Egeria cap. 3, 6 (134) und 15, 6 (190).

63 Kötting, Peregrinatio religiosa 113-131. – Vikan, Art, Medicine, and Magic 67-73. – Sodini, Nouvelles eulogies. – Foskolou, Blessing 54-55 mit Anm. 5-7.

aber auch die Improvisation fort. Als einer der Gläubigen, die im 11. Jahrhundert zu Lazaros Galesiotes ins Hinterland von Ephesos pilgerten⁶⁴, vom Styliten ein Andenken erbat, reichte ihm dieser ein Bleisiegel mit einer Theotokos (anzunehmen auf dem Avers), das zuvor wohl irgendein eingelangtes Schriftstück beglaubigt hatte und gerade zur Hand war. Über Fan-Karten mit Bild und Unterschrift verfügte Lazaros epochenbedingt ja nicht. Der Empfänger, ein Seemann, trug das Siegel fortan amulettartig um den Hals und es soll ihn vor den Gefahren des Meeres beschützt haben⁶⁵.

Bereits Stuiber hat im umfangreichen Artikel über Eulogia auf die terminologische Unschärfe hingewiesen, was die Applikation des Begriffes anbelange. Ampullen, also die häufig mit bildlichen Darstellungen von Heiligen oder biblischen Szenen geschmückten Behältnisse für Sekundärreliquien (Salböl, Jordanwasser und dergleichen), können ebenso kommerzielle Produkte sein; sie seien besser als Devotionalien-Eulogia anzusprechen⁶⁶. Cynthia Hahn ging sogar noch weiter und nennt sie Souvenirs, »they were incomplete until the pilgrim [...] used them in a ritual blessing in which they were filled«⁶⁷. Der Piacenza-Pilger (spätes 6. Jahrhundert) schildert, Öl in offenen Fläschchen habe aufgewallt, wenn es in der Grabeskirche mit dem wahren Kreuz in Berührung gekommen sei.

Dann habe man das Behältnis versiegelt⁶⁸. Ob des wundersamen Geschehens wird es dem einzelnen Pilger reichlich egal gewesen sein, dass er zuvor für die Ampulle einen Händler zu bezahlen hatte; Aufschriften wie »Eulogia kyriou ton agion topon«⁶⁹ suggerierten dem Käufer ohnehin die erwünschte Heilskraft⁷⁰. Das Angebot passte sich im Dekor zum einen den Charakteristika oder vielleicht den Regeln des jeweiligen Ortes oder Heiligtums an. Doch – wie ein Stück aus dem einem ergrabenen Verkaufsladen in Skythopolis (Bet-Shean)⁷¹ stellvertretend für zahlreiche andere belegt – befriedigten Händler auch ein breiteres Spektrum an Glaubensvorstellungen, wenn in der bildlichen Symbolik der Mitbringsel Christliches und Magisches zusammen auftreten⁷². Sind sie auch nur materielles Beiwerk, gewähren all diese Eulogia und Devotionalien doch Einblick in die mentale Welt der Pilgerschaft. In meinem Ferienhaus im österreichischen Waldviertel fand ich, in einem sonst leeren Kellerschrank ein eher einfaches Fläschchen, halb gefüllt mit Wasser. Ein kleiner, aufgeklebter Zettel machte klar, warum der Vorbesitzer gerade dieses Stück aufbewahrt und belassen hatte: »Wasser aus Lourdes« steht zu lesen. Von einer Pilgerfahrt vor Jahren, eher Jahrzehnten, aus dem Glauben heraus, mit Hoffnungen vielleicht unternommen, ist es das, was geblieben ist.

Bibliographie

Quellen

Anna Komnene, Alexias: Annae Comnenae Alexias. Hrsg. von D. R. Reinsch / A. Kambylis. CFHB 40 (Berlin, New York 2001).

Itiner. Anton.: Antonini Placentini Itinerarium. Hrsg. von P. Geyer. Itineraria et alia geographica. CCL 175 (Turnhout 1965) 127-174.

Asterios von Amaseia: Asterius of Amaseia, Homilies 1-14. Text, introduction and notes. Hrsg. von C. Datema (Leiden 1970).

Bas. asc.: Basileios von Kaisareia, Asceticon magnum sive Quaestiones. PG 31, 901-1305.

Chorikos von Gaza: Choricii Gazaei opera. Hrsg. von R. Foerster (Leipzig 1929).

Daniel: Daniil egumeno, Itinerario in Terra Santa, a cura di M. Garzaniti (Roma 1991).

Egeria: Égérie, Journal de voyage (Itinéraire). Hrsg. von P. Maraval. SC 296 (Paris 1982).

Greg. Nyss. epist.: Grégoire de Nysse, Lettres. Hrsg. von P. Maraval. SC 363 (Paris 1990).

Hier. In Esaiam comm.: Commentaires de Jerome sur le prophète Isaie. Hrsg. von R. Gryson / C. Gabriel (Freiburg 1998).

Ioannes Kaminiates: Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae. Hrsg. von G. Böhlig. CFHB 4 (Berlin 1973).

Ioannes von Euchaita: Ioannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt. Hrsg. von P. de Lagarde (Göttingen 1882, Nachdr. Amsterdam 1979).

64 Greenfield, Blazing Baecon.

65 Vita des Lazaros Galesiotes cap. 75. Zur Schutzfunktion von Eulogia auf Reisen allg. Vikan, Guided by Land and Sea.

66 Stuiber, Eulogia 925-926. Vgl. In diese Richtung auch Engemann, Jerusalem der Pilger 33: »Ersatz- oder Sekundärreliquien«. Vikan, Pilgrimage devotionalia 384 nennt Heiligland-Eulogia zwar so, sieht sie zugleich aber nicht als »touristic souvenirs«, sondern als »bearers of sacred powers«. Vgl. dazu unten Anm. 72 Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken.

67 Hahn, Loca Sancta Souvenirs 91.

68 Itiner. Anton. cap. 20 (139).

69 Grabar, Ampoules 22-23 und Taf. 11-12. – Engemann, Palästinensische Pilgerampullen 6, 8-9.

70 Engemann, Palästinensische Pilgerampullen 13: »Ob die Pilger überhaupt immer Öl in die Ampullen einfüllen ließen [...] oder nicht auch schon die Am-

pullen selbst mit ihren Inschriften und Darstellungen als ausreichende Eulogie und Phylakterion ansahen, ist nicht mehr festzustellen«. Partiiell einen Schritt noch weiter geht Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken 239-240, wenn sie meint, die tönernen Ampullen hätten en miniature die Feldflaschen der Reisenden imitiert, mit ihre Darstellung an den speziellen Zweck der Fahrt erinnert und zugleich die Segenskraft der loca sancta verkörpert; die metallenen Behälter hätten hingegen auch der Aufnahme von Öl und geheiligten Wasser dienen können.

71 Khamis, Shops 451-453. – Tsafir, Eulogia Tokens. – Foskolou, Blessing 62-64 mit Abb. 7 und 8.

72 Foskolou, Blessing 65-66 mit Abb. 12. Zu solch synkretistischer Verbindung allg. Vikan, Art, Medicine, and Magic.

- Itinerarium Burdigalense: Itinerarium Burdigalense. Hrsg. von P. Geyer / O. Cuntz. *Itineraria et alia Geographica*. CCSL 175 (Turnhout 1975) 1-26.
- Joannou 1: *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. Les canons des conciles oecuméniques (II^e-IX^e s.) (Rome, Grottaferrata 1962).
- Joannou 2: *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*. Les canons des Synodes particuliers (Grottaferrata 1962).
- Kekaumenos: *Κεκαυμενος. Советы и рассказы*. Hrsg. von G. G. Litavrin (S.-Peterburg 2003).
- Lib. or.: *Libanii opera*. Hrsg. von R. Foerster 1-8 (Leipzig 1903-1915).
- Michael Choniatos: *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*. Hrsg. von Sp. Lampros, 1-2 (Athēna 1879-1880).
- Miracula Demetrii: *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius e la penetration des Slaves dans les Balkans 1-2*. Hrsg. von P. Lemerle (Paris 1981).
- Miracula Theclae: *Vie et miracles de Sainte Thècle. Text grec, traduction et commentaire*, par G. Dagron. *SubsHag* 62 (Bruxelles 1962).
- Pall. hist. Laus.: *Palladio, La storia Lausiaca*. Hrsg. von G. J. M. Bartelink. *Vite dei Santi* 2 (Roma 1974).
- Paus.: *Pausaniae Graeciae Descriptio* 3. Hrsg. von M. H. Rocha-Pereira (Leipzig 1981).
- Plat. Hipp. min.: *Platonis Opera* 3. Hrsg. von I. Burnet (Oxonia 1903).
- Pratum spirituale: *Leimon/Pratum spirituale*. PG 87/3, 2847-3112.
- Rhallēs/Potlēs, Syntagma: G. A. Rhallēs / M. Potlēs, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων* 1-6 (Athēna 1852-1859).
- Saewulf: *Peregrinationes tres*. Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus. Hrsg. von R. B. C. Huygens. *Corpus christianorum, continuatio mediaevalis* 139 (Turnhout 1994).
- Skyllitzes: *Ioannes Skylitzes, Synopsis historiarum*. Hrsg. von I. Thurn. *CFHB* 5 (Berlin 1973).
- Soz. hist. eccl.: *Sozomenus, Kirchengeschichte*. Hrsg. von J. Bidez. *Griechische christliche Schriftsteller*, N. F. 4 (Berlin 1995).
- Symeon Neos Theologos: *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*. Hrsg. von J. Darrouzès. *SC* 129 (Paris 1967).
- Synaxar von Konstantinopel: *Syaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*. Hrsg. von H. Delehay (Bruxellis 1902).
- Timarion: *Pseudo-Luciano, Timarione*. Hrsg. von R. Romano. *Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana* 2 (Napoli 1974).
- Theod. Graec. aff. cur.: *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, 1-2. Hrsg. von P. Canivet. *SC* 57 (Paris 1958).
- Theodosius, De situ Terrae Sanctae: *Theodosius, De situ Terrae Sanctae*. Hrsg. von P. Geyer. In: *Itineraria et alia Geographica*. CCSL 175 (Turnhout 1975) 113-125.
- Theophan. Conf. chron.: *Theophanes Chronographia*. Hrsg. von C. de Boor (Lipsiae 1883).
- Vita/Translatio der Theodora von Thessaloniki: *Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich nebst der Metaphrase des Joannes Staurakios*. Hrsg. von E. Kurtz. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg* 8, 6 (St.-Pétersbourg 1902) 1-36. 37-49.
- Vita des Lazaros Galesiotes: *De Sancto Lazaro monacho in monte Galesio*. *AASS Nov.* 3, 502-606 (Bruxellis 1910).
- Vita des Nikolaus von Myra: *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen* 1-2. Hrsg. von G. Anrich (Berlin 1913-1917).
- Vita des Petros von Argos: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Πέτρου ἐπισκόπου γενομένου Ἄργου*. Hrsg. von A. I. Cozza-Luzi. In: A. Mai (Hrsg.), *Novae patrum bibliothecae* 9 (Romae 1888) 1-17.

Literatur

- Asdracha, foires: C. Asdracha, *Les foires en Épire médiévale. La fonction justificative de la memoire historique*. *JÖB* 32/3, 1982, 437-446.
- Avraméa, Péloponnèse: A. Avraméa, *Le Péloponnèse du IV au VIII^e siècle. Changements et persistances*. *Byzantina Sorbonensia* 15 (Paris 1997).
- Bakirtzis, Ampullae: Ch. Bakirtzis, *Byzantine Ampullae from Thessaloniki*. In: *Blessings of Pilgrimage* 140-149.
- Pilgrimage: Ch. Bakirtzis, *Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios*. *DOP* 56, 2002, 175-192.
- Belke/Mersich, Phrygien und Pisidien: K. Belke / N. Mersich, *Phrygien und Pisidien*. *TIB* 7 (Wien 1990).
- Blessings of Pilgrimage: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*. *Illinois Byzantine Studies* 1 (Urbana, Chicago 1990).
- Kat. Bonn 2010: *Byzanz – Pracht und Alltag [Ausstellungskat. Bonn]* (München 2010).
- Caseau, Ordinary Objects: B. Caseau, *Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries*. In: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys (Hrsg.), *Objects in Context, Objects in Use. Material Spatiality in late Antiquity*. *Late Antique Archaeology* 5 (Leiden, Boston 2007) 625-654.
- Dagron, Firmament: G. Dagron, *Das Firmament soll christlich werden. Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts*. In: G. Prinzing / D. Simon (Hrsg.), *Fest und Alltag in Byzanz* (München 1990) 145-156, 210-215.
- Drijvers, Helena: J. W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the true Cross* (Leiden, New York u. a. 1992).
- Engemann, Eulogien und Votive: 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 (Münster 1995) 222-232.
- Jerusalem der Pilger: J. Engemann, *Das Jerusalem der Pilger. Kreuzaufindung und Wallfahrt*. In: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*. Bonn 22.-28. September 1991. *JbAC Ergänzungsband* 20 (Münster 1995) 24-35.

- Palästinensische Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn. *JbAC* 16, 1973, 5-27.
- Feissel/Philippides-Braat, Inscriptions du Péloponnèse: D. Feissel / A. Philippides-Braat, Inventaires en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance, 3. Inscriptions du Péloponnèse (à l'exception de Mistra). *Travaux et mémoires* 9, 1985, 267-395.
- Foskolou, Blessing: V. Foskolou, Blessing for sale? On the production and distribution of pilgrim mementoes in Byzantium. *BZ* 105, 2012, 53-84.
- Foss, Pilgrimage: C. Foss, Pilgrimage in medieval Asia Minor. *DOP* 56, 2002, 129-151.
- Frankfurter, Pilgrimage: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and holy Space in late antique Egypt (Leiden 1998).
- Glasheen, Provisioning: Ch. R. Glasheen, Provisioning Peter the Hermit: from Cologne to Constantinople, 1096. In: J. H. Pryor (Hrsg.), *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades* (Aldershot, Burlington 2006) 119-129.
- Grabar, Ampoules: A. Grabar, Ampoules de terre sainte (Monza – Bobbio) (Paris 1958).
- Greenfield, Blazing Beacon: R. Greenfield, Drawn to the blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the living holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion. *DOP* 56, 2002, 213-241.
- Grossmann, Pilgrimage Center: P. Grossmann, The Pilgrimage Center of Abu Mina, in: Frankfurter, Pilgrimage 281-302.
- Hahn, Loca Sancta Souvenirs: C. Hahn, Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrims Experience. In: *Blessings of Pilgrimage* 85-96.
- Haldon, Palgrave Atlas: J. Haldon, The Palgrave Atlas of Byzantine History (Basingstoke, New York 2005).
- Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien: F. Hild / H. Hellenkemper, Kilikien und Isaurien, 1-2. *TIB* 5 (Wien 1990).
- Lykien und Pamphylien: F. Hild / H. Hellenkemper, Lykien und Pamphylien, 1-3. *TIB* 8 (Wien 2004).
- Holum, Hadrian and St. Helena: K. G. Holum, Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage. In: *Blessings of Pilgrimage* 66-81.
- Hunt, Holy Land Pilgrimage: E. D. Hunt, Holy Land Pilgrimage in the later Roman Empire AD 312-460 (Oxford 1984).
- Khamis, Shops: E. Khamis, The shops of Scythopolis in context. In: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys (Hrsg.), *Objects in Context, Objects in Use. Late Antique Archaeology* 5 (Leiden, Boston 2007) 439-472.
- Kislinger, Reisen und Verkehrswege: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege in Byzanz. Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen In: *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia 2011*. 1: *Plenary Papers* (Sofia 2011) 341-387.
- Verkehrsrouten zur See: E. Kislinger, Verkehrsrouten zur See im byzantinischen Raum. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (Hrsg.), *Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum* (4. bis 15. Jahrhundert). Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 18 (Wien 2010) 149-175.
- Xenodocheia: E. Kislinger, Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia. In: W. Hörandner / J. Koder / O. Kresten / E. Trapp (Hrsg.), *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger* (Wien 1984) 171-184.
- Knibbe, Via sacra ephesiaca: D. Knibbe, Via sacra ephesiaca: New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia. In: *Ephesos. Metropolis of Asia. An interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*. Hrsg. von H. Koester. *Havard Theological Studies* 41 (Valley Forge 1995) 141-155.
- Koder/Hild, Hellas und Thessalia: J. Koder / F. Hild, Hellas und Thessalia. *TIB* 1 (Wien 1976).
- Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken: L. Kötzsche-Breitenbruch, Pilgerandenken aus dem Heiligen Land. Die Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart. In: E. Dassmann / K. Thraede (Hrsg.), *Vivarium. Festschrift Theodor Klausner. JbAC Ergänzungsband* 11 (Münster 1984) 229-246.
- Kötting, Peregrinatio: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 1980).
- Kristensen, Material Culture: T. M. Kristensen, The material Culture of Roman and early Christian Pilgrimage: an introduction. *HEROM. Journal of Hellenistic and Roman material Culture* 1, 2012, 67-78.
- Külzer, Wirtschaftliche Aspekte: 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). Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 18 (Wien 2010) 185-196.
- Ladstätter, Ephesos–Die Stadt und ihr Umland. In: *Kat. Bonn* 2010, 265-266.
- Laiou, Händler und Kaufleute: A. E. Laiou, Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt. In: G. Prinzing / D. Simon (Hrsg.), *Fest und Alltag in Byzanz* (München 1990) 53-70. 189-194.
- Lampropoulou, Panegyreis: A. I. Lampropoulou, Οι πανηγύρεις στην Πελοπόννησο κατά τη μεσαιωνική εποχή. In: *Η Καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Athena 1989) 291-310.
- Lilie, Thrakien und Thrakesion: R. J. Lilie, »Thrakien« und »Thrakesion«. Zur byzantinischen Provinzorganisation am Ende des 7. Jahrhunderts. *JÖB* 26, 1977, 7-47.
- Litsas, Festivals at Gaza: F. K. Litsas, Chorikios of Gaza and his Description of Festivals at Gaza. *JÖB* 32/3, 1982, 427-436.
- Maraval, Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinage d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe (Paris 1985).
- McCormick, Origins: M. McCormick, Origins of the European Economy. Communication and Commerce, A.D. 300-900 (Cambridge 2001).
- Metzger, Ampoules: C. Metzger, Les ampoules à eulogie du musée du Louvre (Paris 1981).
- Muss, Archäologie der ephesischen Artemis: U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums (Wien 2008).
- Pülz, Archaeological Evidence: A. Pülz, Archaeological Evidence of christian Pilgrimage in Ephesos. *HEROM. Journal of Hellenistic and Roman material Culture* 1, 2012, 225-260.
- Christliches Pilgerzentrum: A. Pülz, Ephesos als christliches Pilgerzentrum. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 16, 2010, 71-102.
- Reekmans, Siedlungsbildung: L. Reekmans, Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten. In: E. Dassmann / K. S. Frank (Hrsg.), *Pietas*.

- Festschrift für Bernhard Kötting. JbAC Ergänzungsband 8 (Münster 1980) 325-355.
- Sodini, Nouvelles eulogies: J.-P. Sodini, Nouvelles eulogies de Syméon. In: C. Jolivet-Lévy / M. Kaplan / J.-P. Sodini (Hrsg.), Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Byzantina Sorbonensia 11 (Paris 1993) 25-33 Taf I-IV.
- Stuiber, Eulogia: RAC VI (1966) 899-928 s.v. Eulogia (A. Stuiber).
- Talbot, Life of St. Theodora: A. M. Talbot, Life of St. Theodora of Thessalonike. In: A. M. Talbot, Holy Women of Byzantium: ten Saints' Lives in English Translation (Washington, D.C. 1996) 159-237.
- Tsafir, Eulogia Tokens: Y. Tsafir, Four Eulogia Tokens found in Bet Shean-Skythopolis (Israel). In: R. Harreither u. a. (Hrsg.), Akten des XIV. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Wien 1999, 1-2. Studi di antichità cristiana 62 (Wien 2006).
- Vikan, Art, Medicine, and Magic: G. Vikan, Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium. DOP 38, 1984, 65-86.
- Guided by Land and Sea: G. Vikan, Guided by Land and Sea. Pilgrim Art and Pilgrim Travel in early Byzantium. In: E. Dassmann / K. Thraede (Hrsg.), Tesserae. Festschrift für Josef Engemann. JbAC Ergänzungsband 18 (Münster 1991) 74-92.
- Pilgrimage Devotionalia: G. Vikan Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991. JbAC Ergänzungsband 20 (Münster 1995) 377-388.
- Vryonis, Panegyris of the Byzantine Saint: Sp. Vryonis, The Panegyris of the Byzantine Saint: a Study in the Nature of a medieval Institution, its Origins and Fate. In: S. Hackel (Hrsg.), The Byzantine Saint (London 1981) 196-226.
- Webb, Demons and Dancers: R. Webb, Demons and Dancers. Performance in late Antiquity (Cambridge MA, London 2008).
- Wilkinson, Jerusalem Pilgrimage: J. Wilkinson, Jerusalem Pilgrimage 1099-1185 (London 1988).
- Jerusalem Pilgrims: J. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades (Warminster 2002).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Pilger und Panegyreis. Zwischen Kult und Kommerz

Schon in der Antike wurde das religiöse Fest an Kultorten häufig mit einem kommerziellen Markt verbunden, der gerade in ländlichen Gegenden die Gelegenheit zum Handel über das sonst lokale Niveau hinaus bot. Das Christentum hat sich anfangs gegen diese Konnex gestraubt, wollte die sakrale Handlung nicht durch weltliches Treiben entweihen. Dieser Rigorismus vermochte sich nicht durchzusetzen, die *panegyris* (Messe im doppelten Wortsinn) weist weiterhin beide Elemente auf. In den großen Pilgerzentren erfasste die Vermarktung auch die *Eulogia* (ursprünglich Segensgaben), fromme Mitbringsel, welche nebst der Erinnerung an die Reise die Heilskraft des jeweiligen Orts bzw. Heiligen weitervermitteln sollen, die sich zu Devotionalia im heutigen Sinn wandelten.

Pilgrims and Panegyreis. Between Cult and Commerce

Even in antiquity, the religious festival at cult sites was often associated with a commercial market, which – especially in rural areas – provided an opportunity to trade beyond the otherwise local level. Christianity initially resisted this connection, not wanting to desecrate sacred ritual with worldly activity. This rigour could not prevail: the *panegyris* still includes both elements. In the large pilgrim centres, the *eulogia* (originally »blessings«) were also caught up in commercialism. These pious souvenirs, which in addition to the memory of the journey were intended to transmit the healing power of the respective place or saint, became devotionalia in the modern sense.

Les pèlerins et les panégyries. Entre culte et commerce

Dans l'Antiquité déjà, les fêtes religieuses des lieux de culte s'accompagnaient souvent d'un marché. C'était alors l'occasion à la campagne de faire du commerce au-delà des limites locales. Le christianisme s'est tout d'abord opposé à cette connexité, ne voulant pas désacraliser l'événement par une agitation mondaine. Mais ce rigorisme ne parvint pas à s'imposer et la *panegyris* (en allemand Messe = célébration eucharistique; foire) comprend encore ces deux éléments. La commercialisation dans les grands centres de pèlerinage recouvrait aussi les *eulogiae* (des bénédictions à l'origine), de pieux souvenirs sensés transmettre au-delà du souvenir du voyage le pouvoir de guérison des lieux respectifs et des saints rencontrés, et devenus aujourd'hui des objets de dévotion.

Panegyric Markets in the Byzantine Empire and their Role in the Pilgrimage Economy (5th-12th Centuries)

There is no need to justify a thorough economic investigation of a specific market type *prima facie*. However, this hasn't been done with a comprehensive approach for panegyric markets in the Byzantine empire, so far, for the following reasons. Those periodic markets were under either episcopal or monastic control and fixed in time and space to a feast day of the respective local Church, and did therefore not follow strict economic patterns alone. Due to being organised by the Church or monasteries, they are mostly mentioned in hagiography and theological writings; in most cases without signalling their economic role, the purchasers and sellers, the goods traded, and the money involved. Furthermore, panegyric markets were a common practise in the Byzantine world and they are rarely described in any detail¹.

Therefore, it is challenging to write a concise economic history of these markets in Byzantium. The aim of this study is to reveal the economic mechanisms acting in these feast markets and to explore how economic aspects did influence the institution of the panegyris over time. As a prerequisite to this, a comprehensive list of the known Byzantine panegyris has to form the basis of this study. Fortunately, we have more than only cursory information on two specific Byzantine panegyric markets – the one in Thessalonica and the one in Euchaita – which will help to tackle the major issues encountered and both of them will be investigated in more detail below. An economic analysis of the phenomenon will be attempted at the end of this study.

Larger panegyric markets in the Byzantine empire

Panegyris (*πᾶς ἀγειρεῖν) were common gatherings timed to ritual festivities, a practice which continued in Christian times with only some modifications². As was the case with their pagan predecessors³, the Christian panegyris encompassed cult rituals, meetings of the provincial élite, banquets, rhetoric contests (therefore the term *panegyrikoí logoi*), dances (antagonised by theologians) and of course, markets⁴. Although I will focus on the last aspect which I call panegyric markets, the other components of panegyris nevertheless did also influence their economic role, as I intend to argue. The Byzantine sources do not distinguish in their vocabulary and always only use the general term *panegyris*, without differing between the religious festival and the interrelated market. Only the context reveals if a flourishing market was part of the feast or not.

Usually the panegyris started with the vigils at the evening before the feast's day⁵, which was regarded as a time where the respective saint's power was supposed to work more miracles than usual⁶. Therefore, it was convenient for pilgrims to visit a sanctuary at this time in order to experience a miracle and to see the special ceremonies practised during these days which were often the only chance for the public to catch a glimpse of the relics of the saint⁷. Needless to say, panegyris were visited by both the local flock and by travellers with various motivations and not purely religious ones only, of course.

In Late Antiquity many panegyris are testified. Those we know to have encompassed a proper market of some significance were Gaza and Resafa (both for Sergius 7th October)⁸,

1 This major hindrance for research was already stressed by: Papoulia, *Jahrmärkte* 133.

2 The basic main literature on the subject: Vryonis, *Panegyris* 198-202 and outdated but still useful: Koukoules, *Bios kai politismos* 3, 270-286. Papoulia's two almost identical articles do not go much beyond: Papoulia, *Jahrmärkte*. – Papoulia, *Jahrmärkte* II. Instead, a very important contribution is: Ligt, *Fairs and Markets* 35-36. Continuity is noticed by: Greg. Nyss. *vit. Macr.* 33 (Maraval 248). Most Christian panegyris were installed at the turn of the 4th/5th centuries, as shown by: Fevrier, *Fêtes chrétiennes*.

3 Theodoretus of Cyrhus expressed the continuity most vividly: Theod. *Gr. aff. cur.* 7, 69-70 (Raeder 219. – Müller 316-317). For the topic of the institutional transformation of pagan to Christian panegyris cf. Koukoules, *Bios kai politismos* 3: 270-271 and Kislinger in this volume.

4 Cumulation for different purposes of visit is inevitable due to the effort of travel: Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets* 398.

5 *Miracula Theclae*, mir. 26, 6-10 (Dagron 356. – Talbot/Johnson 103).

6 *Passio episcopi Athenogenis* cap. 40 (Maraval 80-82). On Athenogenes' feast day, blessed meat will not corrupt for a long time and water is abundant although the region is very arid. Furthermore, similar beliefs are testified in the Latin West as well, cf. *Sumption, Pilgrimage* 212.

7 Angenendt, *Heilige* 129-132. – Maraval, *Lieux saints* 217.

8 *Choricii Gazaei Laudatio* in *Marcianum eps I^o capp.* 1 (Förster/Richtsteig 1-2) and 12-14 (Förster/Richtsteig 5-6). Litsas supposes on the contrary that the panegyris of Gaza for St Sergius was celebrated on 26th May, without revealing his deliberations, cf. Litsas, *Choricus of Gaza* 431.

Diospolis/Lyddā (George 3rd November/23rd April)⁹, Ascalon (Koimesis 15th August)¹⁰, Philadelpheia/Amman (Aelianus 10th Aug)¹¹, Qal'at Sim'ān (Symeon the Elder 1st Sep)¹², Berrhoia/Aleppo (Mār Asyā and Ish'ayā 16th October)¹³, Edessa (Thomas 3rd July)¹⁴, Euchaita (Theodore Tiron March/April)¹⁵; Seleucia ad Calycadnum (Thecla 24th September)¹⁶. The ones in Jerusalem (Exaltation of the Cross 14th September)¹⁷ and in Cypriot Trimitous (Spyridon 12th December)¹⁸ are testified only since the 7th century, but may be of earlier date.

Starting in the 9th century other locations are testified which may have had a panegyric market even before: besides Ephesus (John the Theologian 8th May)¹⁹ also Trebizond (Eugenius 21st January)²⁰, Sinope (Phokas 22nd September)²¹, Chonai (Michael's water miracle 6th September)²², Myra (Nikolaus 6th December)²³, Nicomedia (Panteleimon 27th July)²⁴, Heraclea Perinthus (Glyceria 13th May)²⁵, Thracian Adrianople (Koimesis 15th August)²⁶, Phatrynos/Phatre in Paphlagonia (George 23rd April)²⁷, Charax at the Parthenios river (August)²⁸, Lakedaimon (Nikon 26th November)²⁹, Skoupia/Skopje (Presentation of the Virgin 21th November)³⁰, and Monte Gargano (Michael's battle assistance 8th May)³¹. The most important panegyric market on the Balkan peninsula was certainly the one at Thessalonica (Demetrius 26th October).

The list reveals that contrary to previous notions, panegyric markets were a common phenomenon for both rural areas as well as for cities, and for both coastal and inland regions (fig. 1). This is even more obvious considering that even Constantinople itself had a panegyric market in the Komnenian period, initiated by Patriarch John IX Agapetos (1111-1134)

on the feast day of Emperor Justinian I (14th November), taking place in front of Hagia Sophia³².

Panegyric markets as a periodic market

Luuk de Ligt established and Richard Hodges modified a useful differentiation of periodic markets in Antiquity³³, which yielded an analytic progress in contrast to earlier studies. Essentially three periodic market types can be distinguished: local, regional and interregional. The first ones only lasted for a few days due to their restricted catchment areas (approx. 50km) and brought together only producers and consumers. The goods traded there were of inferior kind³⁴. Regional markets lasted one or two weeks, possessed a catchment area radius of max. 300km, and intermediary traders were to be found on them. These merchants (in Pakourianus's typicon called *πανηγυριστές*) were trading superior goods, as well³⁵. The last market type – interregional periodic markets – were set to last for more than a month, attracting merchants from afar (more than 1000km), and also offering luxury and entrepôt goods and not just basic goods. They are almost non-existent in Antiquity. In Late Antiquity only two periodic markets of that kind are known: in Batnai south to Edessa (Osrhoene) in September and in Cilician Aigai³⁶. Both markets were installed by imperial authority in order to concentrate the Oriental trade. For the Dark Age period, the island of Comacchio can be adduced, which stood under Lombard protection³⁷. Hodges coined the term »emporion« for this

9 In Late-Antique Diospolis it was celebrated on 3rd November (i.e. translatio of relics), cf. Arcadii episcopi Constantiensis Laudatio in Georgium. – Krumbacher, Georg 203-207. According to later Arabic sources the panegyris was preserved but shifted to 23rd April when relocated to Ramla: Binggeli, Annual Fairs 285-286 with refs. – Gil, Palestine 241-242 (testimony of the 9th c.).

10 Binggeli, Annual Fairs 287-288.

11 Binggeli, Annual Fairs 288. – Gil, Palestine 241-242.

12 Michaelis Syri Chronicon XI 6 (Chabot II 422). – Horn, Children as Pilgrims 459-460: there, the author occupies herself with the attack on the panegyris in 639/40 CE.

13 Binggeli, Annual Fairs 288.

14 Gregorii Turon. Liber in glor. mart. cap. 32 (Krusch 57-58). – Vita Symeonis Stylitae iun. cap. 1 (van den Ven 2-3). – Binggeli, Annual Fairs 295.

15 Miracula Theodori Tironis, mir. 1, 4 (Sigalas 315, 19-21. – Haldon 68). – Gerolymatou, Agores 267 fn. 12.

16 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten 264. – Dagron, Thècle 78.

17 Adamnani De locis sanctis 1, 1, 8 (Bieler 185). – Gil, Palestine 241-242 (with testimonies of the 9th and 11th centuries to this market called in Arabic'id al-salib).

18 Theodori Vita Spyridonis cap. 23 (van den Ven 96-97).

19 Brandes, Städte Kleinasien 158. A firm testimony for its existence in the mid-10th c. is Vita Pauli iunioris Latrensis cap. 10 (Delehaye 111, 13-16). For the 8th c., s. below.

20 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenio cap. 1, 36-62 (Rosenqvist 206).

21 Andrae Libadani Laudatio in Phocam (van de Vorst 289, 17-22).

22 Panteleonis Laudatio in Michaellem (PG 98, 1264-1265) for the 9th century. – Metropolitan Chonis ep. 5, 18 (Darrouzès 348) for the 10th century. – Michaelis Choniatae Laudatio in Nicetam episcopum Chonis 95 (Lampros I 56) and Nicetae Choniatae Historia (van Dielen 178 and 400) for the 12th century. Usually the panegyris is misdated to the synaxis of the angels (8th November) by modern authors instead of the specific feast day for the miracle of Kolossai/Chonai on which the Constantinopolitan synaxarion refers: AASS Nov. prop. 19-20.

23 Andrae Laudatio in Nicolaum cap. 10 (Anrich I 428). – Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 346.

24 Theodori Studit. parva catech. 23 (Auvrey 84 [comm. 641]. – Mohr 64-65). In this source the celebrated saint is not mentioned. Even though, we may

deduce from a later source its patron saint. In the middle of the 13th century, it was St Panteleimon's panegyris that was splendidly celebrated in Nicomedia, as Pachymeres testifies when relating the visit of this panegyric market by the protasekretis Michael Kakos Senacherim, who got at there the news about the reconquest of Constantinople which had been accomplished on 25th July 1261: Georgii Pachymeris Relationes historicas II 28 (Failler I 205). The St Panteleimon church was situated extra muros west of the city; cf. Janin, Grands centres byzantins 99. For this particular visitor, see PLP no. 25154.

25 Vita Elisabethae abbatis cap. 3 (Halkin 253. – Karris 123). – Külzer, Ostthrakien 228.

26 Mentioned in relation to an attack of Samuel in the year 1002; the market took apparently place outside the walls: Io. Skyl. Synops. hist. (Thurn 346, 50-52. – Wortley 328). – Gerolymatou, Agores 267.

27 Miracula Georgii, mir. 4 (Aufhauser 20), 8 (Aufhauser 94-100). – Belke, Paphlagonien und Honorias 148 fn. 88.

28 Nicetae Paphlag. Acta Andrae cap. 23 (Bonnet 329). – Mango, Journey 259-260. The source does not reveal if this market was private or a panegyric market (9th/10th c.).

29 Vita Niconis Metanoie cap. 56 (Sullivan 178-180). – Lampropoulou, Panēgyreis 294-295.

30 Popović, Balkan Fairs 759-761. This fair is said to have been established by Emperor Romanus III (1028-1034) in a privilege given in the year 1300 by the Serbian King Stefan Uroš II Milutin and had a duration of eight days at that time. Its revenues fell to the adjacent monastery of St George.

31 Arthur, Fairs 429-430. – Everett, Liber de apparitione S. Michaelis 378-380.

32 Nicephori Callist. Hist. eccl. XVII 31 (PG 147, 301). – Prinzing, Bild Justinians 24. This panegyric market is testified up until the 15th century with duration of eight days: Koukoules, Bios kai politismos 3, 281 with ref. to the Palaiologan testimony.

33 Hodges, Dark Age Economics 22.

34 Ligt, Fairs and Markets 78-82.

35 Greg. Pacurian. Typicon 1842 (Gautier 131. – BMFD 557): »those conducting the fair of Stenimachos«.

36 Ligt, Fairs and Markets 88.

37 For this important place see: Gelichi, Tra Comacchio e Venezia. – Gelichi, Isola del vescovo.



Fig. 1 Panegyric markets in the Eastern Mediterranean, with their respective feast day. – (Map information by author; drawn by M. Ober, RGZM).

kind of market place, because either the buyers or the sellers changed periodically³⁸. In the Byzantine empire, Constantinople was attracting the long-distance trade more or less to itself, yet not on periodic but on permanent markets³⁹. In sum, Byzantium lacked emporia because its trade was facilitated by either permanent markets in cities or periodic ones like the panegyric markets investigated here; and most of the known Byzantine panegyric markets of the period considered here belong to the category of regional markets defined by de Ligt.

As a matter of fact, panegyric markets are always periodic and annual according to their constitution. Due to the necessity of having a sustainable number of visitors on them, especially those panegyris in pilgrimage centres of the empire provided the opportunity for establishing sizeable panegyric markets. Pilgrimage destinations at the coast had an advantage over those inland, of course, for reasons of accessibility. This can be highlighted when looking cursorily at few well-known examples, e. g. when contrasting the respective markets of Ephesus and Chonai. While the former could

basically fulfil a role of an entrepôt for western Asia Minor, the latter could only have a distributive function for its wider region. Furthermore, also Jerusalem's panegyric market in September (Exaltation of the Cross) became renowned for its Oriental luxury goods in the Crusader period because of the general role of the city for the Oriental trade in that period⁴⁰. Preconditions of this kind should be taken into account when evaluating the consequences of these markets for the respective pilgrimage centre and the local Church because different market functions led to a different market sizes⁴¹.

Market actors and goods

As panegyric markets considered here can be regarded as regional markets, most economic actors stemmed from the regional population which attended the panegyris for both religious and economic reasons⁴². An important testimony for this is the synaxarion entry for St Metrius from Paphlago-

38 Hodges, *Dark Age Economics* 24. – Hodges, *Adriatic Sea Trade* passim.

39 Laiou, *Exchange and Trade* 725.

40 Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 697. Adamnanus mentioned the panegyris for the 7th c. without providing any details; it is supposed to have started on 12th September, cf. Adamnani *De locis sanctis* 1, 1, 8 (Bieler 185).

41 Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets* 402-403.

42 Sumption, *Pilgrimage* 211.

nia who visited the panegyris of Chonai in the 9th century. Supposedly he found a bag filled with 1500 Solidi of a πραγματευτής there and returned it back to its owner one year thereafter. Apparently not only the regional population returned again and again every year, but even the same intermediary tradesmen⁴³. Furthermore, as the mentioned money indicates, the transactions were monetized.

The rural population was taking agrarian products and crafted goods to the market in order to get similar goods they lacked and tax money, because it was virtually the only occasion for the rural population (especially in the »Dark Ages«, 7th to mid-9th centuries) to get their hands on tax money which they had to pay once a year⁴⁴. This became relevant especially after Emperor Constantine V ordered to apply *adaeratio* on the levy of land taxes in 767⁴⁵ which affected every peasant. Therefore, money transfers between the central market of Constantinople and the periodic markets in the provinces were a necessity which was fulfilled by merchants⁴⁶.

In the written sources, some goods are particularly mentioned in relation to panegyric markets. Candles, spices⁴⁷, and cattle for example, in other words, superior goods whose demand did not need to be fulfilled constantly and which did not perish fast. Furthermore, bulk goods are mentioned. Chris Wickham classified them for the Byzantine period in a general manner as textiles and leather goods, metal objects, pottery, glass objects, wooden craft items like tools, building materials, and writing material⁴⁸ – some of which were likely traded in a panegyric market and are mentioned in the panegyris of Thessaloniki as told by the Timarion (clothes, horses, cattle, pigs, sheep)⁴⁹. Also Theodore Studites's reference of the panegyris of Nicomedia in one of his catecheses indicates that trade encompassed especially textiles and money there: Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, πανηγύρεις ἐπιτελοῦνται κατὰ καιρὸν ὧδε καὶ ὧδε, ὥσπερ καὶ νῦν ἐν τῇ Νικομηδεῖα, ἐφ' ἧς συντρέχουσιν οἱ ἄνθρωποι πωλοῦντες καὶ ἀγοράζοντες, ἀλλ' ἐπ' ὀλίγον τοῦτο, καὶ πάλιν διαλόνται. ἢ δὲ κατὰ ψυχὴν πανηγυρις μία τέ

ἐστι καὶ ἀδιάλυτος τῇ ἐκάστου ζωῆ συμπαρεκτεινομένη, ἧς ἡ πραγματεία οὐ χρυσὸς, οὐκ ἄργυρος, οὐχ ἱματισμὸς, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐπικέρων καὶ φθειρομένων⁵⁰.

Anyway, we should not infer from the testimonies that superior and bulk goods were the main trading goods on these markets – only due to being mentioned more often than agricultural products – because they were rather regarded as worth mentioning. Supposedly, one of the main functions of periodic markets was to withdraw agricultural surpluses from the provinces to the urban centres and Constantinople by buying them off in major crop cultivation areas. This is mentioned in a sermon ascribed to Eusebius of Alexandria (c. 5th c.), where he apparently visited a panegyris in his hometown and purchased olive oil⁵¹. It is also indicated for the panegyris in Gaza where Choricus of Gaza (died c. 550) in his first encomium on St Marcian mentioned aliments and wine as trading goods⁵², in another instance also silver vessels⁵³ as being on offer in the respective panegyris. In the 5th-century Vita of Epiphanius of Salamis, a peasant purchasing cattle is mentioned⁵⁴, a similar testimony is provided by a homily of John Chrysostom, where he refers to both cattle and clothing as trading goods in a panegyric market⁵⁵.

Market organisation and taxes

In opposition to private markets the organiser of a panegyric market was the local bishop and his clergy. They took place on his land property which is testified in several instances, e. g. for Gaza⁵⁶. In late antiquity, the market taxes – called *octava* due to their amount of 12,5 %⁵⁷ – were levied by the *civitas* and a share of them (apparently 4%) was given to the *fisc* later on⁵⁸. Therefore, the city could announce an ἀπέλεια (tax remission) in order to attract more customers due to lower prices and to compete against rivalling cities nearby for status⁵⁹. These opportunities were no longer feasible when the cities lost their role in the tax levying system.

43 Vita Metrii Paphlagoniae (AASS Nov. prop. 721-724): the mentioned amount of coins is certainly exaggerated, of course, which does not affect the economic interpretation offered here. – Laiou, Händler und Kaufleute 58. For the terminology of merchants in Byzantium see: Merianos, Literary Allusions 227. – Patlagean, Marchés du grand commerce 612.

44 Laiou, Exchange and Trade 709.

45 Theoph. Chron., ad a. 6259 (Boor 443. – Mango/Scott 611); Nicephori patriarchae Breviarium 85 (Mango 160). – Rochow, Konstantin V 39.

46 Brandes postulates that the coin transfers mentioned took place through office holders or soldiers at panegyric markets and that these periodic markets indicate an underdeveloped trading economy, cf. Brandes, Städte Kleinasiens 159. I would rather suggest that it is a specific feature of panegyric markets that they were a mode of resource allocation which was less restrained or dominated by governmental control, cf. Wickham, Framing the Early Middle Ages 717-718. Furthermore, the panegyric markets' restrictions on small intervals of time and only few places point to a fairly developed trading economy, because they stayed pretty monetized, as the sources reveal.

47 In the case of Jerusalem's panegyric market, cf. Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 697.

48 Wickham, Framing the Early Middle Ages 700-701.

49 Timarion 155-164 (Romano 55). – Laiou, Exchange and Trade 756.

50 Theodori Studit. parva catech. 23 (Auvrey 84. – Mohr 64-65): »brothers and fathers, panegyris do take place here and there, as right now in Nicomedia,

where men gather for buying and selling, but only for a short time before they disperse again. The panegyris of the soul is but one interconnected to each one's life, but not dealing with goods made of gold, silver, garments nor spoiled or perishable matters« (transl. by author).

51 Ps.-Eusebii Alexandrini Sermo 21 capp. 6 and 15 (PG 86, 432 and 441).

52 Choricii Gazaei Laudatio in Marcianum eps I^o capp. 1 and 12-14 (Förster/Richtersteig 1-2 and 5-6). – Litsas, Choricus of Gaza 430-433.

53 Choricii Gazaei orat. declam. 6^a capp. 6-8 (Förster/Richtersteig 255).

54 Ioannis episcopi Constantiensis Vita Epiphanius episcopi Salaminis cap. 1 (PG 41, 25).

55 Joh. Chrys. elem. 3 (PG 64, 436).

56 Gaza: see above for Choricus. – St Denis: Sumption, Pilgrimage 212 and below fn. 60.

57 This tax was constituted by 2,5 % import tax and 10 % ad valorem market (selling) tax: cf. Antoniadis-Bibicou, Douanes 59-74. The Octava is regulated in Cod. Iust. 4, 61, 7 (Krüger II 187. – Otto V 667-668) in a law promulgated in 366 CE.

58 Marek, Geschichte Kleinasiens 482-483 (there mistakenly 2,5 %, but this was only the city's share of the tax). – Oikonomides, Role of the Byzantine State 987.

59 Lig/Neeve, Ancient Periodic Markets 412-413.

The bishop in his role as market organiser of a panegyric market was in a way the successor of the former *boulé* in this regard. The functions to levy the market taxes and to deliver them to the fisc fell on him⁶⁰. The tax income gathered by the bishop was donated at certain occasions by the state to his Church. This is scarcely testified, though; for instance, in the year 634/635 for the panegyris of St Denis during the reign of King Dagobert I when the market taxes were given to the Church of St Denis⁶¹. This panegyric market was the most important in the Merovingian kingdom at the time. It may be assumed that the king followed the example of earlier philanthropy of Roman emperors which are not transmitted by the written sources. Only in 795 the first example is attested for Byzantium when Emperor Constantine VI donated the commercium of the panegyris of Ephesus to the city's Church after a battle victory against the Arabs on the feast day of St John: *Καὶ τῆ ἡ' τοῦ Μαΐου μηνὸς πολεμῆσας μεθ' ἑνὸς κούρσου αὐτῶν ἐν τόπῳ ἐπιλεγομένῳ Ἀνοῦσαν, νικήσας καὶ τρέψας ἦλασεν ἕως τοῦ ποταμοῦ. καὶ κατελθὼν εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς τὸν Θεολόγον εὐξάμενος τὸ κωμέρκιν τοῦ πανηγυρίου, ρ' λιτρῶν χρυσοῦ ὄν, ἐκούφισε πρὸς θεραπείαν τοῦ ἀγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου*⁶².

Theophanes mentions here the enormous sum of 100 gold pounds. It is not clear if it represents the rounded tax income of a probable exceptional year⁶³ or the annual tax lump sum destined to go to the fisc⁶⁴. Yet another possibility is to regard the sum as a pro rata reduction of a larger tax sum because of the wording (*ἐκούφισε*); but this appears improbable to almost everyone due to the sheer amount mentioned. I agree with Oikonomides and Mango that this donation was an exceptional event of an *ἐξκουσσεία* due to a battle victory on the saint's feast day⁶⁵. In my point of view, it should not be apprehended as a permanent privilege⁶⁶. At any rate, the mentioned commercium of 100 gold pounds requires a tax base of 1000 gold pounds which appears »incredible« to Mango⁶⁷, but credible to Salvatore Cosentino in a recent article⁶⁸. This is not the place for a thorough investigation of this detail of numbers, though.

The commercium represented in any case a 10 % tax ad valorem during the Mid-Byzantine period – therefore also called *dekaton/dekateia* – which was supposed to be levied from the seller of the goods and was collected by the market organiser⁶⁹. A bypassing reference of Nicetas Cho-

niates suggests that the taxes were collected at the very end of the panegyric market – in this instance of a monastery by one of its monks: *Ἦσαν δ' ἄν ἅπαντες τοῦ κακοῦ τῆς αἰσχυμάλωσας ἀπείρατοι [...] ὅς ἐκ τῆς Ἀντιγόνου μονῆς ἐκεῖσε ἀφίκετο τελωνήσων τὴν πανήγυριν, [...]*⁷⁰.

Late Byzantine emperors privileged some Churches with the panegyric market's income on a permanent basis. According to a doubtful and late source, the so-called chronicle of ArgYROKASTRO, Emperor Alexios I confirmed the possession of the panegyris near Chaonioupolis (location unknown) to the Epirote archbishopric of Dryinoupolis (then incumbent: Methodios), celebrated in honour of the Dormition of the Theotokos (15th August), and gave its commercium in around 1081-1084 on a permanent basis, among other privileges which do not concern us here⁷¹. Although this very donation is very dubious and the date of the chronicle is uncertain, we may deduce from the source that a panegyric market was actually taking place there in the later Middle Ages whose revenues fell on the Church since time immemorial. A similar provision is testified for the Michael's market of Ioannina for which Emperor Andronicus II ordered that its tax revenues should be equally distributed among the »*ekklesia*« and the clergy, because the clergy has to have 300 modioi wheat, one barrel of wine and 50 Nomismata Trikephala (c. 16 Hyperpyra) per year⁷². At that time (13th century), it was already common practice to hand over a fixed share of the tax income to the fisc (lump sum) instead of giving the varying tax income directly⁷³.

At any rate, the practice of a permanent donation of the commercium generated in panegyric markets cannot have been very widespread in the Mid-Byzantine period considered here, because testimonies for it set in later and are then proudly elaborated in the privileges given by the emperors. In the privileges up to the 12th century, only the plain holding of panegyric markets at traditional locations and dates is confirmed but no mention is given to taxes. For which reasons permanent donations became a common phenomenon in the 14th century, is a matter of debate. Smyrlis casts doubt on the efficiency of the market tax levy in general and proposes that a great deal of market exchanges escaped taxation⁷⁴. This estimation might have some merit, but tax evasion was not easy to accomplish when we bear in mind that the market organiser was responsible for the levy and had to deliver a

60 Papagiannē, *Organōsē* 819.

61 *Diplomata spuria* 23 (MGH DD Merov. 140-141). – Verlinden, *Markets and Fairs* 120. – Kruse, *Messen* 611-612.

62 *Theoph. Chron.*, ad a. 6287 (Boor 469-470. – Mango/Scott 645-646): »On 8th May he [Constantine VI] battled an [Arab] looting squad at a location called Anousan, defeated it, and pursued it to the river. Thereafter he came to Ephesus in order to pray to [St John] Theologos and remitted the commercium of 100 gold pounds of the panegyris for the grace of the holy apostle and evangelist John« (transl. by author).

63 Laiou, *Exchange and Trade* 709.

64 Tax lump sum defined at: Borchardt/Hanke/Schluchter, *Max Weber* 523.

65 Oikonomides, *Fiscalité et exemption fiscale* 171.

66 A different interpretation is given by Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 193.

67 Mango/Scott, *Theophanes* 646 fn. 3.

68 Cosentino, *Perception* 336-337.

69 Antoniadis-Bibicou, *Douanes* 107-108. – Oikonomides, *Role of the Byzantine State* 986.

70 Nicetae *Choniatae Historia* (van Dielen 500, 80): »Everyone had been spared from disaster of captivity, if not the monk of the monastery of Antigonos who had come to tax the panegyris...« (transl. by author).

71 *Fragm. Epir. VI* (Bekker 278, 3-10). For the privilege see: Dölger/Wirth, *Regesten* no. 1051b. – Grumel/Darrouzès, *Regestes* no. 922. For the location and significance see: Soustal/Koder, *Nikopolis* 147. – Asdracha, *Foires* 439-441. – Stavrakos, *Molybdoskepastos* 195-196.

72 Andronici II *dipl. eccl. Ioanninensis* 39, 40-48. – Asdracha, *Foires* 437-438.

73 Laiou, *Händler und Kauffleute* 63.

74 Smyrlis, *Trade Regulation* 69.

lump sum to the fisc after the market had taken place. In my point of view, the respective Churches and monasteries acclaimed those revenues for their loyalty to the emperor in the Palaiologan period.

In addition to the commercium also market dues and punitive damages should be taken into account. In the sources the former ones are referred to as *τωπιαιτικά*⁷⁵. These dues were levied for the fair booths and the use of weights. Their amount cannot be determined exactly – there is even disagreement if they were fixed or a pro rata due⁷⁶ –, but they seem to be relevant as the episode about the phoundax of the Logothete Nicephoritzes (scil. Nikephoros) in Michael Attaleiates' history infers⁷⁷. The testimonies on the annual yields of panegyric markets unfortunately do not reveal the proportion of commercium and topiatika to each other.

Before 1204, only few trustworthy numbers on the profits generated by those markets are transmitted. Apart from the testimony on the panegyric market in Ephesus cited above, the phoundax of Rhaidestos mentioned here yielded 60 gold pounds p. a.⁷⁸ The Athos acts indicate that profits could amount to a substantial sum even for very modest panegyric markets⁷⁹: the market for St John the Forerunner in Hierissos yielded two Hyperpyra to the monastery of Iberon (in 1301)⁸⁰, the two panegyric markets in Doxompos in the theme of Strymon (St Nicolas and Christmas) brought a return of ten Hyperpyra to the benefit of the Megisté Laura⁸¹, and the panegyris in Borisos for St Paraskeue on 14th October yielded three Hyperpyra for the monastery of Iberon (1316)⁸².

Peregrine Horden recently postulated that: »Like St Demetrius's fair at Thessalonica, this one [in Ephesus] took place in a city. But that is to some extent an accident. In the eastern Mediterranean of the 6th and 7th centuries AD, when life of the cities generally underwent rapid transformation, the great rural sanctuaries became foci of economic and social activity. Conversely, festivals and fairs were essentially labile, and if they happened to be given the appurtenances of civic status, were still apt to move elsewhere, leaving the city without a *raison d'être*«⁸³. Actually, it is not only ungrounded that periodic markets were a rural phenomenon (see above), but also that they could be relocated easily. The fixed feast day of the

respective saint rendered it very difficult to change the basic conditions of the market date and its location.

Because of the fact that the organiser of the market had to levy the tax, the fisc had a sincere interest in protecting existing markets and to prevent the establishment of new ones. This can be exemplified by the novel of Emperor Basileios II against new private markets promulgated in 996 which aimed at preventing the relocation of markets⁸⁴. In this novel the market chief became also defined more exactly (*δεσπότης / κύριος τῆς πανηγύρεως*), as either a single dynatos or a (village) community. Although this law was not directed to panegyric markets organised by the Church in particular, it can be nevertheless deduced that the state was seeking stability for the periodic markets existing in the empire in order to grab the commercium for the fisc. Consequently, we virtually know of no single instance where a panegyric market was relocated from one place to another⁸⁵.

Cumulation and impact on the date of panegyris

The duration of panegyric markets varied considerably from region to region and also from one century to another. Some merely lasted few days, others roughly a month. The date was fixed because it was related to the feast day of a saint. Nevertheless, as will be shown, most testified panegyric markets were placed in spring and autumn (after harvest) – a fact which shows that economic reasons played a significant role in fixing the date of the respective market⁸⁶.

As in Antiquity, panegyris offered the opportunity for meetings of the provincial elite⁸⁷. This was affirmed to a rule, as both the first council of Nicaea (325) and the synod of Antioch (341) obliged the bishops of each province to meet at least twice a year⁸⁸. Additionally, interprovincial assemblies have to be taken into account like those of Nicomedia (327), Seleucia ad Calycadnum (359) or Ephesus (449) to name just some in renowned pilgrimage destinations⁸⁹. A coordinateness of these meetings to the local panegyris increased the significance of the latter, because not only the bishops themselves travelled to them but also their entourage⁹⁰. In

75 Magdalino, Grain Supply 41. – Herman, Bischöfliches Abgabenwesen 497-499. – Morisson, Weighing 396-397. – Smyrlis, Trade Regulation 68. – Gerolymatou, Agores 269. – DuCange, Glossarium 1584.

76 While Magdalino speaks in favour of a pro rata due, Smyrlis disagrees and sees it as a fixed rent for the ground where transactions and good storage takes place, cf. Magdalino, Grain Supply 41. – Smyrlis, Trade Regulation 68. For the moment, this dispute cannot be decided due to lack of any evidence.

77 Michaelis Attaliatae Historia (Tsolakis 155, 23-158, 3).

78 Michaelis Attaliatae Historia (Tsolakis 155, 23-158, 3). Another manuscript tradition transmits the number of six gold pounds, which is also possible, but less likely in my point of view. Discussed by: Smyrlis, Trade Regulation 68-69. – Gerolymatou, Agores 198-201.

79 Harvey, Economic Expansion 260. He argues that the incomes from markets were ridiculously small in comparison to the profits made from agriculture: this (unjustified) general estimation is founded on the small monastic panegyris which are documented in the Athos acts.

80 Acta monasterii Iberonis 70, 158 (Lefort III 164).

81 Acta monasterii Laurae 104 (Lemerle II 170).

82 Acta monasterii Iberonis 74, 251 (Lefort III 205). – Laiou, Händler und Kauffleute 62.

83 Horden/Purcell, Corrupting Sea 434-435.

84 Basilii II imp. nov. 2 § 7 (Svoronos 216-217) of 996 CE. – Dölger/Müller, Regesten no. 783. – Laiou, Händler und Kauffleute 54-56. – Laiou, Exchange and Trade 731. – Smyrlis, Trade Regulation 67. Testimony in the Peira: Eustathii Romani Epitome legum § 57 (Zepos IV 228). – For this Papagiannē, Organōsē.

85 There is only one dubious exception – to be found in the aforementioned chronicle of Argyrokastro (see note 70) – where it is stated that Emperor Pogonatos (scil. Constans II or Constantine IV) relocated the panegyric market from Pelakos to Chaonioupolis (both unlocated but within northern Epiros), see: Fragm. Epir. VI (Bekker 278).

86 Vryonis, Panegyris passim.

87 Karagianni, Pilgrimage Churches 336.

88 Conc. Nicaeum, can. 5 (Joannou I 27-28). – Conc. Antiochenum, can. 20 (Joannou I/2 120-121).

89 Kaçar, Church Councils 305-306.

90 Kaçar, Church Councils 307.

the case of the Concilium Ephesinum (431) it is known that shortages occurred and the bishops were forced to supply on their own costs⁹¹.

The rule of annual provincial synods on the occasion of a panegyris was also kept in force in the Mid-Byzantine period. A case in point is the church of St Achilleus in the Small Prespa Lake for the synod of Ochrid⁹², the church of St Nicolas in Myra for the Lycian Church⁹³, and Thessalonica's church of St Demetrius. In the last case the Macedonian bishops gathered even in Ottoman times at the end of the panegyris of the saint in late October⁹⁴. On the occasion of panegyris, the Church distributed alms on a larger scale, sometimes even meat and wine⁹⁵.

On the basis of the few available testimonies it can be stated that panegyric markets were always connected with the (in most cases immobile) feast day of the respective saint, but did not necessarily commence on that day. The feast day for St Demetrius (26th October) was positioned halfway through the panegyris for the saint, lasting 16 days in the 12th century. In Ioannina, the 15-days long panegyric market for St Michael ended on his feast day (8th November) in the 14th century⁹⁶. As can be deduced from both instances, the Church tried to avoid the rainy November in order to attract more people to the markets. This pattern can already be detected in Late Antiquity. In Gaza the early October was perceived as ideal time for a panegyris (in this case, St Sergius 7th October), because »it is the best time of the year: the body relaxes, neither heat nor cold presses, the equality of day and night time ensures good climate which makes it easier for travellers to come because there is neither rain nor blistering heat«⁹⁷. Therefore, it comes to no surprise that other markets also took place during early autumn, like the one for St Thecla in Seleucia ad Calycadnum which started on the saint's feast day on 24th September and lasted one week⁹⁸. Most panegyris of which we possess the information lasted around one week: the one for St Glyceria in Heraclea Perinthus in the 10th/11th centuries (not the 5th as her Vita supposes)⁹⁹, and the one for St George in Diospolis/Lydda in the 6th to 9th centuries¹⁰⁰. Already mentioned above were the markets of Hagia Sophia and Skoupia, both lasting eight days. Another example is the panegyric market at Chaonioupolis, celebrated in honour of the Dormition of the Mother of God (15th August) for twelve days¹⁰¹.

A specific case in point of temporal dislocation of a panegyris can be detected in Trebizond. The feast day of St Eugenius on 21st January was ill-placed for economic purposes because in winter times the mountain passes were blocked and seaborne traffic was much reduced (*mare clausum*). In the 14th century the imperial sanctuary tried to dislocate the feast day – supposedly on behalf of the saint himself (!) – to his hitherto unknown birthday on 24th June¹⁰²: Καλή μὲν ἡ ἑωρτὴ αὐτῆ καὶ πάνδημος καὶ δημοτελής καὶ ἀξιέπαινος. Δίκαιον δ' ἂν εἴη καὶ εἰδέναι ὑμᾶς τὴν γενέθλιον ἡμῶν ἡμέραν καὶ ἐκτελεῖν ἐτησίως καὶ πανηγυρίζειν αὐτήν¹⁰³. As the author John Lazaropoulos states, the very same attempt had been already unsuccessfully made in the 9th century. We do not know if the venture succeeded at the time he was writing (14th century). Anyway, it is especially evident in this case that economic consideration had a fundamental impact on the panegyris themselves¹⁰⁴. This phenomenon did not only target the objective to attract the largest crowd possible from the respective region, but also to guarantee the operation of the market by enabling the relevant merchantmen to be present. To this end, coordination with adjacent panegyric markets was inevitable in order to safeguard the merchant's presence¹⁰⁵. As the better-known examples for the theme of Armeniakon (Sinope, Euchaita, Trebizond) and for south-western Asia Minor (Chonai, Ephesus, Myra) illustrate, the respective panegyric market's juncture did not overlap. Now it seems worthwhile to take a closer look on those two panegyric markets where we have sufficient sources to go into more detail.

The panegyris of Thessalonica

According to the Timarion the so-called Demetria of the 12th century started eight days before the feast day of the saint (26th October) and ended eight days thereafter¹⁰⁶. In the 14th century the market lasted almost the complete October¹⁰⁷. As the Timarion indicates, the visitors came from far off regions like Italy, Spain¹⁰⁸, Egypt, Syria, France, and of course of the Macedonia and the whole Balkans. Byzantines from all parts of the empire are mentioned as well – termed »Hellenes«, which is significant on semantic grounds¹⁰⁹.

The panegyric market was organised and led by the archbishop of the city¹¹⁰. According to the Timarion, the market

91 Kaçar, Church Councils 311. For the consequences of the council for the city of Ephesus see: Limberis, Council of Ephesos.

92 Theophylacti eps. Achridensis ep. 31, 35-38 (Gautier 235).

93 Vita Nicolai Sionitae cap. 1, 76 (Anrich 52; Blum 89).

94 Karagianni, Pilgrimage Churches 336-337.

95 Ligt/Neeve, Ancient Periodic Markets 399.

96 Andronici II dipl. eccl. ioanninensis 39, 40-48.

97 Choricii Gazaei Laudatio in Marcianum eps I^a cap. 1 (Förster/Richtsteig 1-2).

98 Miracula Theclae, mir. 33, 1-3 (Dagron 376. – Talbot/Johnson 133). – Vryonis, Panegyris 200. – Dagron, Thècle 79 and 330-332.

99 Vita Elisabethae abbatis cap. 3 (Halkin 253. – Karris 123).

100 Binggeli, Annual Fairs 290.

101 Fragm. Epir. VI (Bekker 278, 3-10).

102 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium cap. 1, 36-62 (Rosenqvist 206). – Rosenqvist, Local Worshipers 198. – Bryer/Winfield, Pontos 169.

103 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium cap. 1, 47-49 (Rosenqvist 206).

104 Although this phenomenon is not connected to a panegyric market in the source, already Janin suggested such a relation, cf. Janin, Grands centres byzantins 266 fn. 10: »[...] avec laquelle les communications devaient être très difficiles durant l'hiver, suggère une raison moins mystique pour l'institution de la fête du 24 juin«.

105 This very phenomenon can especially be detected in the organisation of the six Champagne fairs between 1150 and 1190 (in four locations: Troyes, Bar, Provins, and Lagny), which led to the evolution of a fair system; see: Irsigler/Reichert, Foires 105.

106 Timarion 96-97 (Romano 52).

107 Bauer, Thessaloniki 399-400.

108 Not Iberia (i.e. Kartli), cf. Baldwin, Timarion 90 fn. 40.

109 Timarion 114-123 (Romano 53).

110 Timarion 170-174 (Romano 55).

place itself was situated next to the Axios river¹¹¹ in front of the city walls¹¹² and was established by tents beaded in rows¹¹³. The sources mention textiles and livestock as major trading goods¹¹⁴. In the 14th century, every fourth panegyris was larger than the other three, Nicephorus Gregoras rendering it as the *έορτή έορτών, πανήγυρις πανηγύρεων* and explaining this phenomenon with the tradition of the Olympiads¹¹⁵.

The panegyris of Euchaita

The panegyric market for St Theodore Tiron («the recruit») was one of the most important of the empire since Late Antiquity to the Mid-Byzantine period, although an intervening lapse of time where the market did not take place may have existed. The market's significance is made evidently clear from the encomium of Chrysippus of Jerusalem (5th c.)¹¹⁶, a small passage in Nicephorus Ouranus' Vita for the saint (10th c.)¹¹⁷, and the letters of the city's metropolitan Bishop John Mauropous (11th c.); the latter stating: *τὸ παρὸν μὲν οὖν ἄθροισμα ἐκ παντὸς ἔθνους ἤδη μικροῦ τῶν ὑπ' οὐρανὸν ἔστι, καὶ συνήλθεν ἔνταῦθα τοσοῦτον πλῆθος καὶ συνεχύθη*¹¹⁸. The market fulfilled a function as import vehicle for grain¹¹⁹, because in the region mostly livestock-breeding was practiced and crop fields were rather lacking. Furthermore, Mauropous states that the market's visitors stemmed from all strata of society and from the region and far away alike¹²⁰. Poor people of the region received alms from the Church on the occasion of the market.

The market was led and organised by the *prosmonarios* of the sanctuary, a subaltern of the bishop¹²¹. Processions with the icon purportedly painted by Eusebia¹²² – which stood in

the focus of the cult¹²³ – took place in the framework of a *rhodismos* as in Myra and Ephesus¹²⁴. This means that both the city and the procession were decorated with flowers. Other activities belonging to the liturgy of the panegyris and mentioned by John Mauropous are chores, laudations, honours, gift-giving, garlanding of people, lighting of candles, and burning of myrrh¹²⁵. Although not being part of the market, these activities nevertheless indicate a nuanced demand of goods like candles and myrrh on the occasion of the panegyris itself.

The feast day of St Theodore Tiron is placed on the 17th February. But the panegyris took place at another time, as Sigalas already noticed: on Saturday before the first Sunday of Lent¹²⁶. At this day the Kollyba miracle of the saint was celebrated¹²⁷. Therefore, the panegyris took place later in the year on a mobile date in March or April¹²⁸. This stipulation may also be grounded in considerations of more favourable climate and the attraction of people, but it is unprovable. Anyway, only when considering this fact, it is explicable why a *rhodismos* was organized on this occasion because the panegyris was actually taking place in spring¹²⁹.

The issue of the panegyris' date is closely linked with an event mentioned in the chronicle of Theophanes. According to him, the strategos of Armeniakon was taken by surprise by an Arab attack on Euchaita in the year 811, and the assailants were able to capture the *rhogai* of the theme amounting to 1300 gold pounds¹³⁰. Trombley supposes that the panegyris of Euchaita may have been the usual occasion of distributing the *rhogai* among the soldiers of the theme in question¹³¹, without making clear, however, at what time the panegyris actually took place. At first, his hypothesis seems to be unfounded, considering that the thematic capital of Armeniakon had always been Amaseia and not Euchaita.

111 Timarion 90 (Romano 52). – Vryonis, Panegyris 204.

112 Kislinger's statement in: Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 378 fn. 277 that the panegyris had taken place within the city in the 8th-11th centuries is not sustainable on the basis of the sources available, because they most probably refer to permanent markets, because even streets are referred to by the retailer's shops: *Acta monasterii Docheiarii* 3 § 57 (Oikonomides 71) of 1112 CE, 4 § 27 (Oikonomides 84) of 1117 CE. – Io. Camen. *De expugn. Thessal. cap. 9* (Böhlig 11).

113 Timarion 129-130 (Romano 54).

114 Timarion 155-164 (Romano 55). – Laiou, *Exchange and Trade* 756.

115 Nicephori Gregorae *Laudatio in Demetrium cap. 8* (Laourdas 88-89). Very similar phrasing in Constantini *Acropolis Laudatio in Demetrium cap. 59* (Papadopoulos-Kerameus 208).

116 *Miracula Theodori Tironis, mir. 1, 4* (Sigalas 315, 19-21. – Haldon 68).

117 Nicephori Urani *magistri Passio Theodori Tironis cap. 15* (Halkin 323).

118 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 131): «Actually the present audience originates from all peoples under the sky and comes here together in such a multitude and is streamed together» (transl. by author). – Karpozēlos, *Ioānnēs Mauropus* 148-150.

119 Ioannis Mauropod. ep. 64 (Karpozēlos 173). – Ioannis Mauropod. *orationes* 180 (Bollig/Lagarde 130-137) und 189 (Bollig/Lagarde 207-209).

120 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 136).

121 *Miracula Theodori Tironis, mir. 6, 1* (Sigalas 327. – Haldon 75).

122 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 135).

123 *Ibidem* 189 (Bollig/Lagarde 208). – Karpozēlos, *Ioānnēs Mauropus* 153. – Haldon, *Tale* 11.

124 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 135). – Karpozēlos, *Ioānnēs Mauropus* 150-151 (with ref. to the Armenians).

125 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 134): *ἔθεν τοι καὶ πᾶν ὅσον ἐκδημον καὶ ὅσον ἐγκάτοικον εἰς ταῦτ' οὐ συνελθόντες ἔν γεγόνασιν ἄθροισμα καὶ μία ἐκκλήσια καὶ σύμπνοια. Προσλαβόντες δὲ καὶ τὸν ἔξαρχον, ὅστις καὶ αὐτὸς μικρῶ πρότερον ἐξ ἄλλοτρίας ἐβήθη ἐπιδημήσας, ἰδοὺ κοινῇ πάντες τὴν χαρμόσμον ταύτην ἑορτὴν ἄγομεν καὶ τὸν κοινὸν περιστάνας πάντοθεν εὐεργέτην, τὰ πρὸς δύναμιν ἕκαστος εἰς τὴν αὐτοῦ τιμὴν συνεισφέρομεν, κροτοῦντες, ὕμνοῦντες, εὐλογοῦντες, γεραίροντες, δῶρα προσάγοντες, λαμπάδας ὑφάπτοντες, ἐπιρραίνοντες μύροις, ἀναδούντες στεφανίτην, μεγαλομάρτυρα, καὶ πρὸς τοῦτοις παγκόσμιον σωτήρα καὶ κηδεμόνα.*

126 Sigalas, *Enkomion* 89. The *kontakia* for Theodore are always connected with the first Saturday of Lent, cf. Maas, *Kontakion auf den hl. Theodoros* 50.

127 For this miracle: *Ps.-Nectarii Sermo de festo Theodori Tironis* (PG 39, 1821-1840). – Delehaye, *Saints militaires* 16.

128 Külzer and Haldon are mistaken by dating the panegyris on 17th February: cf. Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 193. – Brubaker/Haldon, *Iconoclast Era* 522. – Haldon, *Tale* 11. Also Karpozēlos is mistaken when stating it were unknown when the panegyris was celebrated: «irgendwann am Ende des Frühlings/Beginn des Sommers», pace Karpozēlos, *Ioānnēs Mauropus* 150. This is strange: already Nilles had discussed this issue extensively in the 19th century, cf. Nilles, *Kalendarium manuale* II 96-101.

129 Ioannis Mauropod. or. 180 (Bollig/Lagarde 135). – Anrich, *Nikolaos* 447-448. – Haldon, *Tale* 11, relying on Delehaye (*AASS Nov. IV* 24) postulates on the one side that the *rhodismos* was taking place on 8th June and on the other side that the panegyris' date is unknown, maybe starting on that very day. In fact, the *rhodismos* was most probably celebrated in conjunction with the panegyris. Further information regarding the tradition of *rosalia/rhodismoi* is to be found in Peeters, *Review*.

130 *Theoph. Chron.*, ad a. 6303 (Boor 489, 17-22. – Mango/Scott 672).

131 Trombley, *Exception of Euchaita* 72.

Taking a closer look, one discovers that in the year 811 Easter fell on 13th April; consequently, the first Sunday of Lent took place on 2nd March. The panegyric market started one day earlier (as stated above), on 1st March. The onslaught took place on 1st March according to Theophanes¹³². Therefore, that day actually constituted the starting day of the panegyric market. But there are still more conclusions to draw from this instance, because distributing the rhogai made any sense only at the beginning of the market. We can deduce from Theophanes' contemporary testimony that there had been an adapted mode of distribution of the rhogai in the theme of Armeniakon, focusing on Euchaita. The mode was different from those in other themes or the capital. In Constantinople, the rhogai were distributed in the two weeks before Easter in the 10th century¹³³. The salary payment on the occasion of a panegyric market strengthens my line of argument that those markets were the place of monetary transactions; especially in regions where the level of monetization was low¹³⁴. Due to the fact that the thematic armies were not paid annually but only every four years alternatively (in the 9th/10th c.), as can be deduced in accord with Hélène Ahrweiler and Michael Hendy¹³⁵ from *De ceremoniis*¹³⁶, one can assume that at least in that period, every fourth panegyris had a special character.

Apparently the strategos visited the panegyris at its official beginning; also, in order to distribute the rhogai to the thematic troops – which were mobilised for an offensive against the Arabs according to Oikonomides. Nevertheless, it was probably rather the crowds of people than the rhogai which were the target of the Arab attack. This scenario can be parallelized with the known instances of Arab attacks on panegyric festivities in Qal'at Sim'an (in September 639 or 640)¹³⁷, Myra (some when in the 2nd half of the 9th century)¹³⁸ and on an Aegean island, most likely Mitylene (some when in the 9th or 10th centuries)¹³⁹. The purpose of these assaults was to take masses of people captive in order to ransom them for high sums later on.

Macro-economic functions of panegyris

Periodic markets in general and panegyric markets in particular became more important in a waning monetary sur-

rounding and their heyday had been not without reason in the Dark Ages (7th-9th centuries). This fact was already recognized by Hodges who studied the so-called emporion economy especially of the Dark Age period. The reason for this phenomenon is founded in the fact that only levelling out of a critical mass of goods supply and coined money did guarantee a sufficient environment for transactions and low transaction costs, and a more balanced price formation especially in regions which were neither well-urbanised nor monetized¹⁴⁰. The economic difficulties in the Byzantine Dark Ages led to the blossoming of periodic markets. Their existence pertained, though, and the testimonies become even more plentiful later relating to the better transmission of the sources, but also due to the growth of trade in general. In the 10th-12th centuries, there are much more testified panegyric markets, but they became smaller in size as can be deduced from mentioned tax incomes and their geographical situation. They were much more often overseen by monasteries, and entertained by monastic communities in order to obtain superior goods in remote areas¹⁴¹. A further hint at the widespread existence of monastic markets in the Komnenian period is the chrysobull of March 1158 in which Emperor Manuel I (1143-1180) granted the monasteries of the Constantinopolitan hinterland besides their movable and immobile properties also their traditional panegyric markets with their income they had at that time¹⁴².

Most panegyric markets took place at an advantageous season, and the consumers waited to get their superior demands for that annual market in order to get a wider selection, and better prices due to a better market situation¹⁴³. Furthermore, it was advantageous for the producers to store their products for the market because only then interregional merchantmen (*πραγματευται*) and henceforth more potential buyers of the surplus were present in the province. From a macro-economic point of view, panegyric markets fulfilled the function of detracting agrarian products (the quartet of grain, wine, olive oil, and livestock) from the provinces¹⁴⁴ and to supply those with superior goods like crafted products and bulk goods as well as coined money from the urbanized centres of the empire. Insofar, those markets took a specific distributive role within the Byzantine city – countryside relations, as was already recognized by theologians of the 5th century¹⁴⁵. The ones in coastal areas additionally served

132 Mango/Scott, Theophanes 672 fn. 6.

133 Hendy, *Byzantine Monetary Economy* 190-192. – Oikonomides, *Role of the Byzantine State* 1011-1013 (Palm Sunday and Holy Week).

134 For the issue of monetization of the provinces in the 7th-9th centuries: Laiou, *Exchange and Trade* 711-712 and 733-734. – Morrisson, *Byzantine Money* 946-950.

135 Hendy, *Administrative Basis* 136. – Hendy, *Byzantine Monetary Economy* 648-649. – Ahrweiler, *Recherches* 7-8.

136 Const. Porphy. *De cerem.* 1 app. (Reiske I 493-494).

137 Michaelis Syri *Chronicon* XI 6 (Chabot II 422).

138 Vita Nicolai Sionitae cap. 7, 6-7 (Anrich 188-189). This text was written in the first half of the 11th c., see: Anrich, *Nikolaos* 380-382. – Kretzenbacher, *Gefangenenretter* 66-68. The event is duly noticed in: Hild/Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien* 347.

139 *Miracula Georgii*, mir. 9 (Aufhauser 100-101): Εἴωθεν οὖν κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ἁγίου πλῆθος λαοῦ οὐκ ὀλίγου ἐπανέρχεται καὶ πανεγυρίζειν. It must be stressed, though, that this dubious miracle is very similar to no. 4. Even though, the story setting had to be plausible for the audience and insofar, this Mid-Byzantine narrative bears historical content. For a useful study of the miracle: Kretzenbacher, *Gefangenenretter* 22.

140 For the level of monetization of Byzantine provinces in general, cf. Morrisson, *Coinage and Money* 274.

141 e.g. Bačkovo: Laiou, *Händler und Kaufleute* 60-61.

142 Manuelis I imperatoris *Novella* [61] § 9 (Zepos I 382). – Dölger/Wirth, *Regesten* no. 1419. – Svoronos, *Privilèges* 330.

143 Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets* 399.

144 Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets* 402.

145 Joh. Chrys. *elem.* 3 (PG 64, 436). – Theod. *hist. eccl.* VII 2 (Canivet I 366-368). – Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets* 413-414.

as intermediaries to the inland areas, as can be exemplified by the case of Gaza¹⁴⁶.

Panegyric markets within the Byzantine trading networks

The Byzantine empire possessed a »dendritic market system« as defined by Minc, at all times of its existence¹⁴⁷, because it was strongly, hierarchically organised; directed to few trading centres only¹⁴⁸. This is shown by the importance of Thessalonica and few import-export centres like Trebizond and Attaleia, which were overwhelmingly overshadowed by Constantinople. The network was consequently very loose which means that the direct exchange between trading centres of equal importance was rather little and was working rather indirectly via larger centres. Such a trading pattern always has an impact on price formation, trade connections and tax levying. In short, only the mercantile access to Constantinople itself safeguarded the equality of competing merchants because in every dendritic market system the basic prices are lowest at its centre¹⁴⁹.

Grounded on this consideration, it is easier to understand why the complete relocation of the Bulgarian-Byzantine trading market from Constantinople to Thessalonica in 894 escalated to open war¹⁵⁰, because it put Bulgarian traders at a disadvantage due to the mentioned price effect¹⁵¹. Furthermore, this decision of Emperor Leo VI (886-912) proved favourable for the panegyric market of Thessalonica and its clergy due to higher profits generated there. Magdalino has shown brilliantly in a concise article why Leo expressed a remarkable devotion to St Demetrius which was founded in his belief that this very saint had effected the reconciliation with his father Basileios¹⁵². For this reason, one possible notion cannot be discarded, namely that the decision of 894 also had a religious component favouring the Church of St Demetrius by giving more significance to her panegyric market.

The role of the panegyric markets in the pilgrimage economy

As I tried to show, pilgrimage and panegyric markets did concatenate with each other symbiotically, because each local Church was able to increase its income from pilgrimage traffic due to the larger visitor numbers during panegyric markets. At the same time the panegyric markets themselves became a mean of extracting income by levying *topiatiká* for the organiser and by levying the *commercium* for the state, taking influence on a part of the fisc that way. Consequently, parts of the periodic trade in the provinces came under indirect sway of the Church and became one of the milestones for the expansion of the episcopal power in Byzantine society. Furthermore, traders were usually supposed to gratefully donate a share of their profit to the local pilgrimage centre. The church of St Nicolas in Myra received a large grain donation from sea merchants this way, who had been saved from a storm before¹⁵³. The monasteries of Mt Galesion (Ionia) obtained the cargo of a merchant in a similar way¹⁵⁴. This kind of custom was certainly cherished also after panegyric markets. Besides these direct economic links with their consecutive incomes there is a further, probably very significant factor to be taken into account. By the installation of a panegyric markets the pilgrimage centres gained the opportunity of binding the regional population much closer to the sanctuary by guaranteeing a visit once per year. This way the visitor group expanded to many more people than to the »usual« pilgrims, and the cult tradition was solidified by a festive tradition. The latter aspect becomes especially apparent in those pilgrimage centres which fell under sway of the Arab Muslims (like Resafa, Ramla¹⁵⁵, Philadelpheia/Amman¹⁵⁶) where the cult tradition persisted also due to the panegyric market for a very long time.

In sum, panegyric markets were a useful institution for pilgrimage centres scooping their economic power. This connection between trade and pilgrimage consolidated, as the later Turkish saying »hem ziyaret, hem ticaret« (partially visit [of a sacred place], partially commerce) expresses most appropriately.

146 McCormick, *Movements and Markets* 53-54.

147 Minc, *Regional Market Systems* 86.

148 Already to be found in: Hodges, *Dark Age Economics* 23-24.

149 Temin, *Roman Market Economy* 36-48 succeeded in deducing based on a comparison of the transmitted wheat prices of Sicily and Rome that the Sicilian wheat price is the same as the price in Rome reduced by the transaction costs needed, crucially the transport costs from Sicily to Rome.

150 Io. Skyl. *Synops. hist.* (Thurn 175, 78-176, 83). – Theophanis *continuati Historia* 6, 9 (Bekker 357). – *Sym. mag. Chron.* 133, 15 (Wahlgren 275).

151 Alternative point of view of Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 371: it was supposed to be only a new border point on the Vardar-Morava-axis like the

existing trade points in Abydos and Mesembria. Even another point of view to be found in: Laiou, *Exchange and Trade* 726.

152 Magdalino, *St. Demetrios passim*. Due to this, Leo composed homilies on St Demetrius of which no. 17 is related to this very miracle, cf. Leonis VI hom. 17 (Antonopoulou 243-257).

153 Michaeli archim. *Vita Nicolai* cap. 34 (Anrich 130-131).

154 *Vita Lazari Galesiotae* cap. 75 (Delehay 532; Greenfield 163-164).

155 See above, fn. 9.

156 Binggeli, *Annual Fairs* 288.

Bibliography

Sources

- Acta monasterii Docheiarii. N. A. Oikonomidès (ed.), Actes de Docheirariou. Archives de l'Athos 13 (Paris 1984).
- Acta monasterii Iberonis. J. Lefort / N. A. Oikonomidès / D. Papachryssanthou / V. Kravari (eds), Actes d'Iviron. Archives de l'Athos 18, 1-4 (Paris 1985-1995).
- Acta monasterii Laurae. P. Lemerle / A. Guillou / N. G. Svoronos / D. Papachryssanthou (eds), Actes de Lavra. Archives de l'Athos 8, 1-4 (Paris 1970-1982).
- Adamnani de locis sanctis. In: L. Bieler (ed.), Itineraria et alia geographica. CCL 175 (Turnhout 1965) 183-234.
- Andreae Laudatio in Nicolaum (BHG 1362). Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen 1. Ed. G. A. Anrich (Leipzig, Berlin 1913) 419-428.
- Andreae Libadeni Laudatio in Phocam (BHG 1537b): C. van de Vorst, Saint Phocas. AnBoll 30, 1911, 284-289.
- Andronici II imp. diploma pro eccl. Ioanninensis: S. P. Lampros (ed.), Χρυσόβουλλον Ἀνδρονίκου Α΄ Παλαιολόγου ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας Ἰωαννίνων. Νέος Ἑλληνομνημῶν 12, 1925, 38-40.
- Arcadii episcopi Constantiensis Laudatio in Georgium (BHG 684): K. Krumbacher, Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse 25,3 (München 1911) 78-81.
- Basilii II imp. nov.: Les nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Ed. N. G. Svoronos (Athènes 1994) 185-217.
- Choricii Gazaei Laudatio in Marcianum eps I^o: Choricus Gazaeus opera. Edd. R. Förster / E. Richtsteig (Leipzig 1929, repr. Stuttgart 1972) 1-26.
- Choricii Gazaei or. declam.: Choricus Gazaeus opera. Edd. R. Förster / E. Richtsteig (Leipzig 1929, repr. Stuttgart 1972) 251-280.
- Cod. Iust: Codex Iustinianus. P. Krüger (ed.), Codex Iustinianus (Corpus Iuris Civilis 2). Berlin 1895. – K. E. Otto / B. Schilling / K. F. F. Sintenis (transs.), Das Corpus Iuris Civilis 5-6 (Leipzig 1832, repr. Aalen 1984).
- Const. Porphy. De cer.: Constantini Porphyrogeneti de ceremoniis aulae byzantinae 1-2. Ed. I. I. Reiske. CSHB (Bonnae 1829-1830). – A. Mofatt / M. Tall (transs.), Constantine Porphyrogenetos, The Book of Ceremonies. Byzantina Australiensia 18 (Canberra 2012).
- Constantini Acropolitae Laudatio in Demetrium (BHG 540-42): Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1. Ed. A. Papadopoulos-Kerameus (S.-Peterburg 1891) 160-215.
- Diplomata spuria. Diplomata regum Francorum e stirpe Merowingica. Ed. G. H. Pertz. MGH DD Mer. (Hannoverae 1872).
- Eustathii Romani Epitome legum. I. Zepos / P. Zepos (eds), Ius Graecoromanum IV: Eustathii Romani Epitome legum (Athena 1931, repr. Aalen 1962).
- Fragmenta Epirotica: Historia politica et patriarchica. Ed. I. Bekker. CSHB (Bonnae 1849) 207-279.
- Georgii Pachymeris Relationes historicas: Georges Pachymérés, relations historiques. Ed. and transl. A. Failler. CFHB 24 (Paris 1984).
- Greg. Nyss. vit. Macr.: Gregorii Nysseni Vita Macrinae (BHG 1012): Grégoire de Nyse: Vie de sainte Macrine. Ed. and transl. P. Maraval. SC 178 (Paris 1971) 136-267.
- Greg. Pacurian. Typicon. P. Gautier (ed. / transl.), Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos. REB 42, 1984, 19-134. – BMFD (transl.), 519-557.
- Greg. Tur. glor. mart.: Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria confessorum. In: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Edd. B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1,2 (Hannover 1969) 294-370.
- Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae (BHG 979): H. Delehaye (ed.), AASS Nov. III, 508-588. – R. P. H. Greenfield (transl.), The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Byzantine Saints' Lives in Translation 3 (Washington, D.C. 2000).
- Io. Camen. De expugn. Thessal.: Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae. Ed. G. Böhlig. CFHB 4 (Berlin 1973).
- Ioannis episcopi Constantiensis Vita Epiphani episcopi Salaminis (BHG 596). PG 41, 24-73.
- Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium (BHG 612). The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. Ed. and transl. J. O. Rosenqvist. Studia Byzantina Upsaliensia 5 (Uppsala 1996) 204-245.
- Ioannis Mauropod. ep. A. D. Karpozēlos (ed. / transl.), Ioannis Mauropodis Euchaitorum Metropolitae Epistulae. CFHB 34 (Thessalonica 1990).
- Ioannis Mauropod. or. J. Bollig / P. de Lagarde (eds), Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt. Abhandlungen der historisch-philolog. Classe der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28,1 (Göttingen 1882, repr. Amsterdam 1979).
- Io. Skyl. Synops. hist.: Ioannis Scylitzae synopsis historiarum. Ed. H. Thurn. CFHB 5 (Berlin 1973). – J. T. Wortley (transl.), John Scylitzes, A Synopsis of Histories (811-1057 A.D.): A Provisional Translation. Centre for Hellenic Civilization (Winnipeg 2000).
- Joh. Chrys. elem.: Joannes Chrysostomus, Hom. III. De elemosyna, et in divitem ac Lazarum. PG 64, 433-443.
- Leonis VI hom.: Leonis Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae. Ed. T. Antonopoulou. CCSG 63 (Turnhout 2008).
- Manuelis I nov.: Ius Graecoromanum 1. Ed. I. Zepos / P. Zepos (Athēna 1931; repr. Aalen 1962) 366-427.
- Metropolitae Chonis ep.: J. Darrouzès (ed.), Le Métropolitte de Chônes. In: J. Darrouzès (ed.), Épistoliers byzantins du X^e siècle. Archives de l'Orient chrétien 6 (Paris 1960) 346-355.
- Michaelis archimandritae Vita Nicolai (BHG 1348): Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen 1. Ed. G. A. Anrich (Leipzig, Berlin 1913) 113-191.
- Michaelis Attaliatae Historia. E. T. Tsolakis (ed.), Michaelis Attaliatae historia. CFHB 50 (Athēna 2011). – I. Pérez Martín (transl.), Miguel Atalíates, Historia. Nueva Roma 15 (Madrid 2002).

- Michaelis Chon. Laudatio in Nicetam Choniatem: In: Ἀκομινάτος Μιχαὴλ ὁ Χωνιάτης, τὰ σωζόμενα 1. Ed. S. P. Lampros (Athēna 1879, repr. Groningen 1968) 24-71.
- Michaelis Syri Chronicon: J.-B. Chabot (ed. / transl.), Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199) 1-3 (Paris 1899/1904, repr. Bruxelles 1963/2010).
- Miracula Demetrii (BHG 499-523): Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans 1. Ed. and transl. P. Lemerle (Paris 1979) 47-241.
- Miracula Georgii (BHG 687-691w): Miracula s. Georgii. Ed. J. B. Aufhauser (Leipzig 1913).
- Miracula Theclae (BHG 1717; Dagron): Vie et Miracles de Sainte Thècle: Texte grec, traduction, et commentaire. Ed. G. Dagron. SubsHag 62 (Bruxelles 1978). – A.-M. M. Talbot / S. F. Johnson (eds), Miracle Tales from Byzantium. *Dumbarton Oaks Medieval Library* 12 (Cambridge MA 2012) 3-183.
- Miracula Theodori Tironis (BHG 1765c-f; Sigalas): A. Sigalas, Ἡ διασκευὴ τῶν ὑπο τοῦ Χρυσόππου παραδεδομένων θαυμάτων τοῦ ἁγίου Θεοδώρου. *EEBS* 1, 1924, 310-339. – J. F. Haldon (transl.), A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore »the Recruit« and »the General«. *Translated Texts for Byzantinists* 2 (Liverpool 2016) 58-82.
- Nic. Callist. hist. eccl.: Nicephori Callisti Historia ecclesiastica. PG 145-147.
- Nicephori Gregorae Laudatio in Demetrium (BHG 547f): B. Laourdas, Βυζαντινά και μεταβυζαντινά ἐγκώμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον. *Μακεδονικά* 4, 1955/1960, 83-96.
- Nicephori patriarchae Breviarium: Nicephorus Patriarch of Constantinople, Short History. Ed. C. A. Mango. *DOT* 10 (Washington, D.C. 1990).
- Nicephori Urani magistri Passio Theodori Tironis (BHG 1762m): F. Halkin, Un opuscule inconnu du magistre Nicéphore Ouranos (La Vie de S. Théodore le Conscrit). *AnBoll* 80, 1962, 313-323.
- Nicetae Choniatae Historia: Nicetae Choniatae historia. Ed. J.-L. van Diēten. *CFHB* 11 (Berlin, New York 1975).
- Nicetae Paphlag. Acta Andreae (BHG 100): M. Bonnet (ed.), Acta Andreae apostoli cum laudatione contexta. *AnBoll* 13, 1894, 311-352.
- Pantaleonis Laudatio in Michaelēm. PG 98, 1259-1266.
- Passio episcopi Athenogenis (BHG 197b): La Passion inédite de S. Athéno-gène de Pédachthoé en Cappadoce (BHG 197b). Ed. and transl. P. Maraval. *SubsHag* 75 (Bruxelles 1990) 30-84.
- Ps.-Eusebii Alexandrini Sermones. PG 86, 313-462.
- Ps.-Nectarii sermo de festo Theodori Tironis (BHG 1768): Ps.-Nectarii archiepiscopi Constantinopolitani sermo de festo Theodori Tironis. PG 39, 1821-1840.
- Sym. mag. Chron.: Symeonis magistri et logothetae chronicon. Ed. S. Wahlgren. *CFHB* 44 (Berlin 2006).
- Syntagma canonum: Discipline générale antique (II^e-IX^e s.). Ed. P.-P. Joannou. *Fonti* 9/10, 1-4 (Grottaferrata 1962-1963).
- Theod. Gr. aff. cur.: Theodoretī episcopi Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio. In: Theodoretī Graecarum affectionum curatio. Ed. J. Raeder (Leipzig 1904, repr. Stuttgart 1969).
- Theodoretī episcopi Cyrrhensis Historia religiosa: Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie. Histoire philothée, Traité sur la charité. Texte critique, traduction, notes, index 1-2. Eds P. Canivet / A. Leroy-Molin-ghe. *SC* 234/57 (Paris 1977/1979).
- Theodori Studitae Parva catecheses: Confessoris Theodori Studitis prae-positi parva catechesis. Ed. E. Auvray (Paris 1891). – A.-M. Mohr (transl.), Théodore Stoudite, Petites catéchèses. Les pères dans la foi 52 (Paris 1993) 15-290.
- Theodori Vita Spyridonis (BHG 1647): La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte. Ed. P. van den Ven. *Bibliothèque du Muséon* 33 (Louvain 1953) 1-103.
- Theoph. Chron.: Theophanis Chronographia. Ed. C. de Boor. *CSHB* (Leipzig 1883/85, repr. Hildesheim 1963). – C. A. Mango / R. D. Scott (transl.), The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813 (Oxford 1997).
- Theophanis continuati Historia VI: Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Ed. I. Bekker. *CSHB* 31 (Bonnae 1838) 1-481.
- Theophylacti eps. Achridensis epistulae: Théophylacte d'Achrida, Lettres. Ed. P. Gautier *CFHB* 16, 2 (Thessalonica 1986) 137-597.
- Timarion: Pseudo-Luciano: Timarione. Byzantina et neo-hellenica neapolitana 2. Ed. and transl. R. Romano (Napoli 1974) 49-92.
- Vita Elisabethae abbatis (BHG 2121): F. Halkin, Sainte Élisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople. *AnBoll* 91, 1973, 251-264.
- Vita Metrii Paphlagoniae (BHG 2272): *AASS Nov. prop.* 721-724.
- Vita Nicolai Sionitae (BHG 1347, Anrich): Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen 1. Ed. G. A. Anrich (Leipzig, Berlin 1913) 3-91. – H. Blum (transl.), Die Vita Nicolai Sionitae (Bonn 1997).
- Vita Niconis Metanoëite (BHG 1366-1367): The Life of Saint Nikon. Ed. and transl. D. F. Sullivan (Brookline 1987) 26-270.
- Vita Pauli iunioris Latrensis (BHG 1474): H. Delehay (ed.), Monumenta Latrensis hagiographica. In: Th. Wiegand (ed.), Der Latmos. *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen* 3,1 (Berlin 1913) 105-135.
- Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689): La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592) 1. Ed. P. van den Ven. *SubsHag* 32 (Bruxelles 1962).

References

- Ahrweiler, Recherches sur l'administration: H. Ahrweiler, Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IX^e-XI^e siècles (Athènes 1960).
- Angenendt, Heilige: A. Angenendt, Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Hamburg 2007).
- Anrich, Nikolaos: G. Anrich, Hagios Nikolaos: der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche 2: Prolegomena, Untersuchungen, Indexe (Leipzig 1917).
- Antoniadis-Bibicou, Douanes: H. Antoniadis-Bibicou, Recherches sur les douanes à Byzance: l'octava, le kommerkion et les commerciaux. Cahiers des annales 20 (Paris 1963).
- Arthur, Fairs: P. Arthur, Medieval Fairs: An Archaeologist's Approach. In: A. Buko / P. Urbańczyka (eds), Archeologia w teorii i w praktyce (Warsaw 2000) 419-436.
- Asdracha, Foires: C. Asdracha, Les foires en Épire médiévale. JÖB 32/3, 1982, 437-446.
- Baldwin, Timarion: B. Baldwin, Timarion, Translated with Introduction and Commentary. Byzantine Texts in Translation (Detroit 1984).
- Bang, Romans and Mughals: P. F. Bang, Romans and Mughals: Integration in a Tributary Empire. In: L. de Blois / J. Rich (eds), The Transformation of Economic Life under the Roman Empire, Nottingham 2001 (Amsterdam 2002) 1-27.
- Bauer, Thessaloniki: F. A. Bauer, Eine Stadt und ihr Patron: Thessaloniki und der Heilige Demetrios (Regensburg 2013).
- Belke, Paphlagonien und Honorias: K. Belke, Paphlagonien und Honorias. TIB 9 (Wien 1996).
- Binggeli, Annual Fairs: A. Binggeli, Annual Fairs, Regional Networks, and Trade Routes in Syria, Sixth-Tenth Centuries. In: C. Morrisson (ed.), Trade and Markets in Byzantium (Washington, D.C. 2012) 281-296.
- Borchardt/Hanke/Schluchter, Max Weber: K. Borchardt / E. Hanke / W. Schluchter (eds), Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft (unvollendet 1919/1920). Max Weber, Gesamtausgabe: Schriften und Reden 23 (Tübingen 2013).
- Brandes, Städte Kleinasiens: W. Brandes, Die Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jahrhundert. BBA 56 (Berlin 1989).
- Brubaker/Haldon, Iconoclast Era: L. Brubaker / J. F. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A History (Cambridge 2011).
- Bryer/Winfield, Pontos: A. A. M. Bryer / D. Winfield, Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. DOS 20 (Washington, D.C. 1985).
- Cosentino, Perception: S. Cosentino, La perception du domaine économique dans la Chronographie de Théophane. TM 19, 2015, 327-352.
- Dagron, Thècle: G. Dagron, Vie et miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction, et commentaire. SubsHag 62 (Bruxelles 1978).
- Delehaye, Saints militaires: H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires (Paris 1909, repr. New York 1975).
- Dölger/Müller, Regesten: F. Dölger / A. E. Müller, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1025 (München 2003/2009).
- Dölger/Wirth, Regesten: F. Dölger / P. Wirth, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 1025-1204 (München 1995).
- DuCange, Glossarium: C. de Fresne DuCange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis (Lyon 1688).
- Everett, Liber de apparitione S. Michaelis: N. Everett, The liber de apparitione S. Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of Dispossession. AnBoll 120, 2002, 364-391.
- Fevrier, Fêtes chrétiennes: P.-A. Fevrier, Approches de fêtes chrétiennes (fin du IV^e s. et V^e s.). In: La fête, pratique et discours: d'Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon. Annales littéraires de l'Université de Besançon 262 (Paris 1981) 149-164.
- Gelichi, Tra Comacchio e Venezia: S. Gelichi, Tra Comacchio e Venezia: economia, società e insediamenti nell'arco nord adriatico durante l'alto Medioevo. In: F. Berti (ed.), Uomini, territorio e culto dall'antichità all'alto Medioevo (Ferrara 2007) 365-386.
- Gelichi, Isola del vescovo: S. Gelichi, L'isola del vescovo: gli scavi archeologici intorno alla Cattedrale di Comacchio (Firenze 2009).
- Gerolymatou, Agores: M. Gerolymatou, Αγορές, έμποροι και εμπόριο στο Βυζάντιο (9^{ος}-12^{ος} αι.) (Athēna 2008).
- Gil, Palestine: M. Gil, A History of Palestine, 634-1099 (Cambridge 1992).
- Grumel/Darrouzès, Regestes: V. Grumel / J. Darrouzès, Les registes des actes du patriarcat de Constantinople (Paris 1989).
- Haldon, Byzantine Successor State: J. F. Haldon, The Byzantine Successor State. In: P. F. Bang / W. Scheidel (eds), The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean (Oxford 2013) 475-497.
- Tale: J. F. Haldon, A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Sts Theodore »the Recruit« and »the General« (Liverpool 2014).
- Haldon/Elton/Newhard, Euchaïta: J. F. Haldon / H. W. Elton / J. Newhard, Euchaïta. In: S. R. Steadman / G. McMahon (eds), The Archaeology of Anatolia: Current Work (2013-2014) (Cambridge 2015) 332-355.
- Harvey, Economic Expansion: A. E. Harvey, Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200 (Cambridge 1989).
- Hellenkemper, Wallfahrtsstätten: H. Hellenkemper, Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien. In: E. Dassmann / J. Engemann (eds), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 1991 (Münster 1995) 259-271.
- Hendy, Administrative Basis: M. F. Hendy, On the Administrative Basis of the Byzantine Coinage c. 400-c. 900 and the Reforms of Heraclius. Birmingham Historical Journal 12, 1970, 129-154.
- Byzantine Monetary Economy: M. F. Hendy, Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450 (Cambridge 1985).
- Herman, Bischöfliches Abgabenwesen: E. Herman, Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. OCP 5, 1939, 434-513.
- Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien: F. Hild / H. Hellenkemper, Lykien und Pamphylien, 1-3. TIB 8 (Wien 2004).
- Hodges, Adriatic Sea Trade: R. Hodges, Adriatic Sea Trade in an European Perspective. In: S. Gelichi / R. Hodges (eds), From one Sea to Another: Trading Places in the European and Mediterranean Early Middle Ages, Comacchio 2009 (Turnhout 2012) 207-234.
- Dark Age Economics: R. Hodges, Dark Age Economics: A New Audit (London 2012).

- Horden/Purcell, *Corrupting Sea*: P. Horden / N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford 2000).
- Horn, *Children as Pilgrims*: C. B. Horn, *Children as Pilgrims and the Cult of Holy Children in the Early Syriac Tradition: The Cases of Theodoret of Cyrhus and the Child-Martyrs Behnām, Sarah and Cyriacus*. *Aram* 18-19, 2006/07, 439-462.
- Irsigler/Reichert, *foires*: F. Irsigler / W. Reichert, *Les foires de Champagne*. In: F. Irsigler / M. Pauly (eds), *Messen, Jahrmärkte und Stadtentwicklung in Europa. Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte* 5 (Trier 2007) 89-105.
- Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage*: D. Jacoby, *The Economic Impact of Christian Pilgrimage on the Holy Land, Eighth-Sixteenth Century – a Long-Term Overview*. In: F. Ammannati (ed.), *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea, 1000-1800*, Prato 2011 (Firenze 2012) 697-712.
- Janin, *Grands centres byzantins*: R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*. *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* 2 (Paris 1975).
- Karagianni, *Pilgrimage Churches*: F. Karagianni, *Pilgrimage Churches as Ecclesiastical Centres and Places of Worship*. In: E. Hadjityphonos (ed.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives*, Thessalonica 2007 (Thessalonica 2008) 331-340.
- Karpozélos, *Ioánnēs Mauropous*: A. Καρπόζηλος, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ίωάννη Μαυρόποδος* (Ioannina 1982).
- Kaşar, *Church Councils*: T. Kaşar, *Church Councils and their Impact on the Economy of the Cities in Asia Minor*. In: S. Mitchell / C. Katsari (eds), *Patterns in the Economy of Roman Asia Minor* (Swansea 2005) 305-318.
- Kislinger, *Reisen und Verkehrswege*: E. Kislinger, *Reisen und Verkehrswege in Byzanz: Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen*. In: *Proceedings of the 22nd Intern. Congress of Byzantine Studies* 1 (Sofia 2011) 341-387.
- Koukoules, *Bios kai politismos*: Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός* 1-6. *Collection de l'Institut Français d'Athènes* 10-13/43/73/76/90 (Athènes 1948-1955).
- Kretzenbacher, *Gefangenenretter*: L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter: Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos*. *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 421 (Wien 1983).
- Krumbacher, *Georg*: K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse* 25,3 (München 1911).
- Kruse, *Messen*: H. Kruse, *Die Messen des Pariser Raumes im Hoch- und Spätmittelalter*. In: S. Cavaciocchi (ed.), *Fiere e mercati nella integrazione delle economie europee secc. XIII-XVIII*, Firenze 2000 (Firenze 2001) 609-624.
- Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege*: A. Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren*. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (eds), *Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert)*. *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung* 18 (Wien 2010) 185-196.
- Ostthrakien: A. Külzer, *Ostthrakien (Europe)*. *TIB* 12 (Wien 2008).
- Laiou, *Exchange and Trade*: A. E. Laiou, *Exchange and Trade, Seventh-Twelfth Centuries*. In: A. E. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century* 2. *DOS* 39 (Washington, D.C. 2002) 697-770.
- Händler und Kaufleute: A. E. Laiou, *Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt*. In: G. Prinzing / D. Simon (eds), *Fest und Alltag in Byzanz* (München 1990) 53-70.
- Lampropoulou, *Panegyreis*: A. I. Lampropoulou, *Οι πανηγύρεις στην Πελοπόννησο κατά την Μεσαιωνική Εποχή*. In: X. Αγγελίδη (ed.), *Πρακτικά του 1^{ου} Διεθνούς Συμποσίου: Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Athēna 1988 (Athēna 1989) 291-310.
- Ligt, *Fairs and Markets*: L. de Ligt, *Fairs and Markets in the Roman Empire: Economic and Social Aspects of Periodic Trade in a Pre-Industrial Society*. *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology* 11 (Amsterdam 1993).
- Ligt/Neeve, *Ancient Periodic Markets*: L. de Ligt / P. W. de Neeve, *Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs*. *Athenaeum* 66, 1988, 391-416.
- Lilie, *Handel und Politik*: R.-J. Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)* (Amsterdam 1984).
- Limberis, *Council of Ephesos*: V. M. Limberis, *The Council of Ephesos: The Demise of the See of Ephesos and the Rise of the Cult of the Theotokos*. In: H. Koester (ed.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*. *Harvard Theological Studies* 41 (Valley Forge PA 1995) 321-340.
- Litsas, *Choricus of Gaza*: F. K. Litsas, *Choricus of Gaza and His Descriptions of Festivals at Gaza*. *JÖB* 32, 1982, 427-432.
- Maas, *Kontakion auf den hl. Theodoros*: P. Maas, *Kontakion auf den hl. Theodoros unter dem Namen des Romanos*. *OC, N. S.* 2, 1912, 48-63.
- Magdalino, *Grain Supply*: P. Magdalino, *The Grain Supply of Constantinople, Ninth-Twelfth Centuries*. In: C. A. Mango / G. Dagron (eds), *Constantinople and its Hinterland*, Oxford 1993 (Aldershot 1995) 35-47.
- Magdalino, *St. Demetrios*: P. Magdalino, *St. Demetrios and Leo VI*. *Byzantinoslavica* 51, 1990, 198-201.
- Mango, *Journey*: C. A. Mango, *A Journey round the Coast of the Black Sea in the Ninth Century*. *Palaeoslavica* 10/1, 2002, 255-264.
- Maraval, *Lieux saints*: P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe* (Paris 2004).
- Marek, *Geschichte Kleinasien*: C. Marek, *Geschichte Kleinasien in der Antike* (München 2010).
- McCormick, *Origins of the European Economy*: M. McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, A.D. 300-900* (Cambridge 2002).
- Merianos, *Literary Allusions*: G. Merianos, *Literary Allusions to Trade and Merchants: The »Great Merchant« in Late Twelfth-Century Byzantium*. In: A. J. Simpson (ed.), *Byzantium 1180-1204: The Sad Quarter of a Century*, Athens 2014 (Athens 2015) 221-243.
- Morrisson, *Byzantine Money*: C. Morisson, *Byzantine Money: its Production and Circulation*. In: A. E. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*. *DOS* 39 (Washington, D.C. 2002) 3: 909-966.

- Coinage and Money: C. Morrisson, Coinage and Money in Byzantine Typika. DOP 56, 2002, 263-275.
- Weighing: C. Morrisson, Weighing, Measuring, Paying: Exchanges in the Market and the Marketplace. In: C. Morrisson (ed.), Trade and Markets in Byzantium (Washington, D.C. 2012) 379-398.
- Nilles, Kalendarium manuale: N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis: academiis clericorum accomodatum 1-2 (Innsbruck 21897).
- Oikonomidēs, Fiscalité et exemption fiscale: N. A. Oikonomidēs, Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX^e-XI^e s.). Institut de recherches byzantines, Monographies 2 (Athènes 1996).
- Role of the Byzantine State: N. A. Oikonomides, The Role of the Byzantine State in the Economy. In: A. E. Laiou (ed.), The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century. DOS 39 (Washington, D.C. 2002) 3, 973-1058.
- Papagiannē, Organōsē: E. Papagiannē, Ἡ ὀργάνωση τῶν ἐμποροπανηγύρεων κατὰ τὴ νομοθεσία καὶ τὴ νομολογία τῆς μέσης βυζαντινῆς περιόδου. In: A. N. Sakkoula (ed.), Αναμνηστικός τόμος καθηγητῆ Αντωνίου Μ. Αντάπαση (Athēna 2013) 815-820.
- Papoulia, Jahrmärkte: V. Papoulia, Die Jahrmärkte in Byzanz als Ausdruck der Autarkie des byzantinischen Stadtwesens. Études Balkaniques 3/4, 1997, 130-137.
- Jahrmärkte II: B. Papoulia, Jahrmärkte in Byzanz. In: F. Irsigler / M. Pauly (eds), Messen, Jahrmärkte und Stadtentwicklung in Europa. Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte 5 (Trier 2007) 41-49.
- Patlagean, Marchés du grand commerce: E. Patlagean, Byzance et les marchés du grand commerce, vers 830-vers 1030: entre Pirenne et Polanyi. In: Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area Euroasiatica e l'area Mediterranea 2. SCIAM 40, Spoleto 1992 (Spoleto 1993) 587-629.
- Peeters, Review: P. Peeters, Review of: P. Karolides, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. AnBoll 38, 1920, 191-195.
- Popović, Balkan Fairs: M. S. Popović, New Insights into the History of Balkan Fairs in the Historical Region of Macedonia (13th-19th Centuries). Bulgaria Mediaevalis 2, 2011, 757-776.
- Rochow, Konstantin V: I. Rochow, Kaiser Konstantin V. (741-775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Berliner Byzantinistische Studien 1 (Frankfurt a.M. 1994).
- Rosenqvist, Local Worshipers: J. O. Rosenqvist, Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond. DOP 56, 2002, 193-212.
- Sigalas, Enkomion: A. Sigalas, Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron. Byza 7 (Leipzig 1921).
- Smyrlis, Trade Regulation: K. Smyrlis, Trade Regulation and Taxation in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries. In: N. Necipoğlu / P. Magdalino (eds), Trade in Byzantium, Istanbul 2013 (Istanbul 2016) 65-87.
- Soustal/Koder, Nikopolis: P. Soustal / J. Koder, Nikopolis und Kephallenia. TIB 3 (Wien 1981).
- Sumption, Pilgrimage: J. Sumption, Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion (London 1975).
- Stavrakos, Molybdoskepastos: C. Stavrakos, The Sixteenth-Century Donor Inscriptions in the Monastery of the Dormition of the Virgin (Theotokos Molybdoskepastos): The Legend of the Emperor Constantine IV as Founder of Monasteries in Epirus (Wiesbaden 2013).
- Svoronos, Privilèges: N. G. Svoronos, Les privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel I^{er} Comnène. TM 1, 1965, 325-392.
- Temin, Roman Market Economy: P. Temin, The Roman Market Economy (Princeton 2012).
- Trombley, Exception of Euchaita: F. R. Trombley, The Decline of the Seventh-Century Town: The Exception of Euchaita. In: S. Vryonis jr. (ed.), Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos (Malibu 1985) 65-90.
- Verlinden, Markets and Fairs: O. Verlinden, Markets and Fairs. In: M. M. Postan / E. E. Rich / E. Miller (eds), Economic Organization and Policies in the Middle Ages. The Cambridge Economic History of Europe 3: Economic Organization and Policies in the Middle Ages (Cambridge 1963) 119-153.
- Vryonis, Panegyris: S. Vryonis jr., The Panēgyris of the Byzantine Saint: A Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate. In: S. Hackel (ed.), The Byzantine Saint: University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies. Studies Supplementary to Soborbost 5 (London 1981) 196-227.
- Wickham, Framing the Early Middle Ages: C. Wickham, Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800 (Oxford 2005).

Zusammenfassung / Summary / Résumé

Panegyreis im Byzantinischen Reich und ihre Rolle in der Pilgerökonomie (5.-12. Jahrhundert)

Diese Studie untersucht die Termine, die Verteilung, Organisation und Funktion der byzantinischen panegyrischen Märkte und stellt sie in ihren ökonomischen Kontext bezüglich Besteuerung und Markttypen. Eine Evaluierung ihrer makro-ökonomischen Rolle sowohl im byzantinischen Handelssystem als auch in der Ökonomie der byzantinischen Kirche zeigt, dass die panegyrischen Märkte ein erheblicher Bestandteil der Pilgerwirtschaft, insofern als sie den Pilgerverkehr verdichteten und verschiedene Einkommensquellen für die Kirche lieferten. Angesichts der Fülle an Informationen in der schriftlichen Überlieferung werden die beiden Panegyreis in Thessalonikē und Euchaita ausführlicher behandelt.

Panegyric Markets in the Byzantine Empire and their Role in the Pilgrimage Economy (5th-12th Centuries)

This study investigates the dates, distribution, organisation, and functions of Byzantine panegyric markets and sets them into their economic context regarding taxation and market types. An evaluation of their macro-economic role in both the Byzantine trading system and the economy of the Byzantine Church may show that panegyric markets were a significant aspect of the pilgrimage economy, as well, insofar as they intensified pilgrimage traffic and provided several sources of income for the Church. Due to more information available in the written sources, the two panegyric markets in Thessalonica and Euchaita are treated in more detail.

Les marchés lors des panégyries dans l'Empire byzantin et leur rôle dans l'économie byzantine du pèlerinage (5^e-12^e siècle)

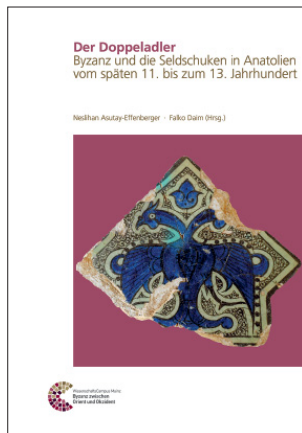
Cette étude examine les dates, distribution, organisation et fonctions des marchés lors des panégyries et les situe dans leur contexte économique en ce qui concerne la taxation et les types de marchés. L'évaluation de leur rôle macro-économique, tant dans le système commercial byzantin que dans l'économie de l'Église byzantine, révèle que les marchés représentaient un élément important de l'économie des pèlerinages pour autant qu'ils intensifiaient la circulation des pèlerins et qu'ils fournissent plusieurs sources de revenus à l'Église. Vu l'abondance d'informations disponibles dans les écrits, on traitera plus en détail les marchés de Thessalonique et d'Euchaïta.

Verwendete Siglen

AASS	Acta Sanctorum, 1-71 (Paris 1863-1940)	FM	Fontes Minores
ABSA	The Annual of the British School at Athens	GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
AI	Annales islamologiques	HZ	Historische Zeitschrift
AJA	American Journal of Archaeology	IG	Inscriptiones Graecae
AnBoll	Analecta Bollandiana	IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
BAR	British Archaeological Reports	JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten	JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
BCH	Bulletin de correspondance hellénique	JRA	Journal of Roman Archaeology
BF	Byzantinische Forschungen	JSAI	Jerusalem Studies of Arabic and Islam
BHG	F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca (Bruxelles 31957)	Lampe	G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961-1968)
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, hrsg. v. Socii Bollandiani (Bruxelles 1898-1901 [1949]); supplement (Bruxelles 1911 [1984])	LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies	LMA	Lexikon des Mittelalters
ByzA	Byzantisches Archiv	Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Paris / Leipzig 1901-1927)
Byzslav	Byzantinoslavica	MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
BZ	Byzantinische Zeitschrift	MGH	Monumenta Germaniae Historica
CCSG	Corpus christianorum, Series Graeca	OC	Oriens Christianus
CCSL	Corpus christianorum, Series Latina	OCA	Orientalia christiana analecta
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae	OCP	Orientalia Christiana Periodica
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum	ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium	PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1857-1866)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	PL	Patrologiae cursus completus, Series latina, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1844-1880)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae	PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire
DeltChrA	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας	PmbZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit
DNP	Der Neue Pauly	PO	Patrologia Orientalis, hrsg. v. R. Graffin / F. Nau (Paris 1904-)
DOP	Dumbarton Oaks Papers	RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
DOS	Dumbarton Oaks Studies	RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
DOT	Dumbarton Oaks Texts	RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
EEBS	Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν	REB	Revue des Études byzantines
EI²	Encyclopaedia of Islam. New Edition (Leiden u. a. 1954-2004)		
EO	Échos d'Orient		

REG	Revue des Études grecques
RHC	Recueil des historiens des croisades
ROC	Revue de l'Orient chrétien
SBN	Studi bizantini e neoellenici
SC	Sources chrétiennes
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SI	Studia Islamica
SubsHag	Subsidia Hagiographica
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
TM	Travaux et mémoires
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig / Berlin 1882-)
VV	Византийский временник – Vizantijskij vremennik
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZRVI	Зборник радова Византолошког Института – Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

In dieser Reihe bislang erschienen

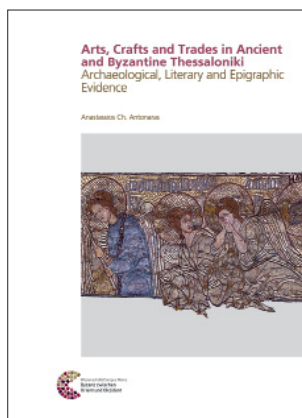


Band 1: Neslihan Asutay-Effenberger · Falko Daim (Hrsg.), Der Doppeladler. Byzanz und die Seldschuken in Anatolien vom späten 11. bis zum 13. Jahrhundert

1. Auflage 2014, 179 Seiten, 118 meist farbige Abb. ISBN 978-3-88467-235-8. – € 45,- [D]

Nach der für die Byzantiner vernichtenden Schlacht bei Manzikert 1071 entstand in Anatolien das Reich der Rum-Seldschuken. Bis zu seiner Auflösung Anfang des 14. Jahrhunderts war es der wichtigste Nachbar der Byzantiner an deren Ostgrenze. Das Reich vereinte Seldschuken und griechisch-orthodoxe Einwohner. Es stand schon daher in einem intensiven Kontakt mit Byzanz, der sich vor allem im Handel manifestierte, aber auch im Austausch von Kunstschaffenden und in Eheschließungen. Diese so-

zialen und politischen Beziehungen sowie die durch ethnische und religiöse Toleranz geprägte Koexistenz der verschiedenen Völkerschaften innerhalb des Seldschukenreiches waren Grundlage für große Kunst. Gleichwohl wissen wir heute nur wenig über die Rum-Seldschuken und ihr Interagieren mit den Byzantinern, sodass bisweilen der Eindruck vorherrscht, es habe kaum einen kulturellen Austausch gegeben. Um diese Vorstellung zu revidieren und eine Diskussion über die Probleme der byzantinisch-seldschukischen Beziehungen zu eröffnen, fand eine interdisziplinäre Tagung statt, deren Ergebnisse dieser Band vorlegt.



Band 2: Anastassios Ch. Antonaras, Arts, Crafts and Trades in Ancient and Byzantine Thessaloniki. Archaeological, Literary and Epigraphic Evidence

Ed. by Antje Bosselmann-Ruickbie and Leo Ruickbie
1. Auflage 2016, 268 Seiten, 336 meist farbige Abb., 1 großformatige Beilage
ISBN 978-3-88467-251-8. – € 48,- [D] (vergriffen)

For the first time, the arts and crafts of Thessaloniki, once the second largest city in the Byzantine Empire after Constantinople, are examined thoroughly through archaeological remains, historical sources and epigraphic records.

More than 80 years of archaeological research and a life-time of personal research that covers 112 excavations, reveals at least 16 artisanal trades in detail. The book is organised chronologically with overviews of the political history and topography of Thessaloniki throughout its nineteen-centuries-long history. With an illustrated catalogue of each site and distribution maps, this work reveals relatively unknown aspects of life in Antiquity, the Early Christian period and Byzantium.

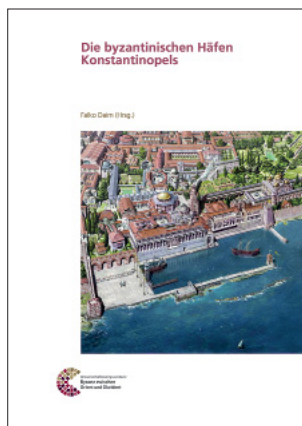


Band 3: Falko Daim · Jörg Drauschke (Hrsg.), Hinter den Mauern und auf dem offenen Land. Leben im Byzantinischen Reich

1. Auflage 2016, 240 Seiten, 135 meist farbige Abb. ISBN 978-3-88467-269-3. – € 46,- [D]

Die Ausstellung »Byzanz – Pracht und Alltag« der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn und des Römisch-Germanischen Zentralmuseums (26.2.-13.6.2010) eröffnete für die Byzanzforschung neue Perspektiven. Die begleitende Tagung »Hinter den Mauern und auf dem offenen Land: Neue Forschungen zum Leben

im Byzantinischen Reich« nahm diesen Ansatz auf und vertiefte im interdisziplinären Rahmen die Themen der Ausstellung. Im Mittelpunkt stand dabei das Alltagsleben innerhalb der urbanen und ländlichen Regionen des Reiches. Die Beiträge des Bandes führen die Ergebnisse der Mainzer Tagung zusammen. Sie widmen sich der Hauptstadt Konstantinopel, den Städten und ihrem Umland auf dem Balkan und in Kleinasien sowie dem alltäglichen Leben zur See, in Klöstern und auf dem Land.



Band 4: Falko Daim (Hrsg.), Die byzantinischen Häfen Konstantinopels

1. Auflage 2016, 205 Seiten, 110 meist farbige Abb. ISBN 978-3-88467-275-4. – € 42,- [D]

Die Geschehnisse des byzantinischen Konstantinopel waren stets untrennbar mit dem Meer verbunden. Die topographische, demographische und wirtschaftliche Entwicklung der Stadt spiegelt sich in der Geschichte ihrer Häfen, die erstmalig im vorliegenden Band in ihrer Gesamtheit behandelt wird.

Zwölf Untersuchungen zu den Häfen und Anlegestellen der Stadt am Marmarameer und am Goldenen Horn – aber auch zu jenen in ihrem europäischen und asiatischen Vorfeld – schaffen unter Auswertung schriftlicher, bildlicher und archäologischer Quellen eine Synthese des aktuellen Forschungsstandes.



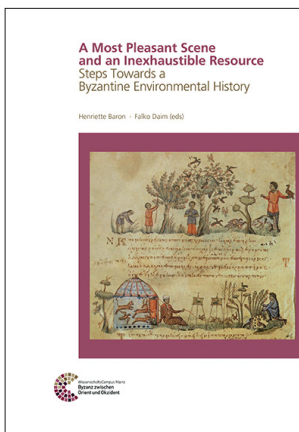
Band 5: Heide Frielinghaus · Thomas Schmidts · Vasiliki Tsamakda (Hrsg.), Schiffe und ihr Kontext. Darstellungen, Modelle, Bestandteile – von der Bronzezeit bis zum Ende des Byzantinischen Reiches

1. Auflage 2017, 251 Seiten, 210 meist farbige Abbildungen
ISBN 978-3-88467-277-8. – € 45,- [D]

Die Schifffahrt war in Antike und Mittelalter von herausragender Bedeutung für Wirtschaft und Herrschaftsausübung. Sie ermöglichte darüber hinaus Kontakte zwischen weit entfernten Räumen. Schiffe als maßgebliche Objekte wurden zum einen dekoriert und ausgeschmückt, zum anderen waren sie auch häufig Gegenstand von Abbildungen. Dabei reicht die Spannweite vom skizzenhaften Graffiti bis zur dreidimensionalen Wiedergabe. Die Kontexte

der Darstellungen umfassen so unterschiedliche Bereiche wie die öffentliche und private Repräsentation sowie die Religion.

Der Band versammelt 18 Beiträge, die im Rahmen eines internationalen Workshops im Jahre 2013 in Mainz präsentiert wurden. Für den Zeitraum von der Bronzezeit bis zum Ende des Byzantinischen Reiches werden verschiedene Materialgruppen untersucht sowie schiffbauliche und nautische Entwicklungen dargestellt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den Darstellungen von Schiffen, die in ihrer Vielschichtigkeit bislang kaum erforscht sind.



Band 6: Henriette Baron · Falko Daim (eds), A Most Pleasant Scene and an Inexhaustible Resource. Steps Towards a Byzantine Environmental History

1. Auflage 2017, 276 Seiten, 180 farbige Abbildungen, 60 SW-Abbildungen
ISBN 978-3-88467-278-5. – € 44,-

What do we know about the environments in which the Byzantine Empire unfolded in the eastern Mediterranean? How were they perceived and how did man and the environment mutually influence each other during the Byzantine millennium (AD 395-1453)? Which approaches have been tried up until now to understand these interactions? And what could a further environmental-historical research agenda look like?

These questions were the focus of an interdisciplinary conference that took place on 17 and 18 November 2011 in Mainz. The present conference volume brings together contributions from researchers who have approached these issues from very different perspectives. They focus on the explanatory power of traditional as well as »new« sources and the methods of Byzantine Studies and Byzantine archaeology for this hitherto little-explored sphere. In this way, we see how closely environmental history is interwoven with the classical topics of Byzantine research – be they of an economic, social or culture-historical nature.



Band 8, 1: Falko Daim · Benjamin Furlas · Katarina Horst · Vasiliki Tsamakda (Hrsg.), Spätantike und Byzanz. Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Objekte aus Bein, Elfenbein, Glas, Keramik, Metall und Stein

Band 8, 2: Petra Linscheid, Spätantike und Byzanz. Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Textilien

(1) 1. Auflage 2017, 252 Seiten, 62 z.T. farbige Abb. ISBN 978-3-88467-282-2. – € 52,-
(2) 1. Auflage 2017, 132 Seiten, 113 Farbtafeln ISBN 978-3-88467-286-0. – € 45,-
Sonderpreis für Band 8,1 und 8,2 zusammen: € 90,-

Die Sammlung des Badischen Landesmuseums Karlsruhe birgt einen umfangreichen Bestand an spätantiken und byzantinischen Objekten, der bislang nur in Teilen durch Publikationen zugänglich war.

268 Objekte aus Bein, Elfenbein, Glas, Keramik, Metall und Stein, darunter auch einige mit Inschriften, werden in dem Bestandskatalog grundlegend dokumentiert, interpretiert und kulturgeschichtlich eingeordnet.

Die mit insgesamt 207 Objekten umfangreichste Gattung stellen Textilfunde aus dem frühbyzantinischen Ägypten, darunter Tuniken, Kopfbedeckungen, Polsterstoffe, Decken und Vorhänge, vermitteln einen lebendigen Eindruck vom Aussehen frühbyzantinischer Kleidung und textiler Raumausstattung.



Band 9, 1: Falko Daim · Dominik Heher · Claudia Rapp (Hrsg.), Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen. 1: Bilder und Dinge

1. Auflage 2018, 213 Seiten, 157 meist farbige Abbildungen, 21 x 30 cm, Hardcover, fadengeheftet
ISBN 978-3-88467-296-9. – € 42,-
Sonderpreis für Band 9, 1-3 zusammen: € 100,-

2018 zeigt das Römisch-Germanische Zentralmuseum Mainz in Zusammenarbeit mit der Schallaburg die Ausstellung »Byzanz & der Westen. 1000 vergessene Jahre«. Anlässlich dieser Schau erscheinen drei Begleitbände mit insgesamt 40 Beiträgen zu den ebenso vielfältigen wie wechselhaften Beziehungen zwischen dem lateinischen Westen und dem Byzan-

tinischen Reich. Die Bände sind nach den Medien der Kommunikation strukturiert: Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Sie versammeln Beiträge namhafter WissenschaftlerInnen mit archäologischer, kunsthistorischer, philologischer und historischer Schwerpunktsetzung. Das vielschichtige Bild an Überblicksdarstellungen und Detailstudien gewinnt zusätzlichen Wert durch teils erstmals veröffentlichte Ergebnisse aktueller Forschungsprojekte, vornehmlich des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz: Byzanz zwischen Orient und Okzident sowie der byzantinistischen Forschungseinrichtungen in Wien.

Die internationale Abschlusskonferenz des Projekts »Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln« vom Dezember 2015 versammelte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den Disziplinen von Archäologie, Byzantinistik, Kunstgeschichte, Geschichtswissenschaften, Religionsgeschichte, Epigraphik und Historischer Geographie, die sich dem Phänomen der Pilgerfahrt im Byzantinischen Reich widmeten.

Die Beiträge erörtern die Zusammenhänge des byzantinischen Pilgerwesens mit der heidnischen und jüdischen Pilgerfahrt. Vor allem aber präsentieren und diskutieren sie die Praxis des Pilgerwesens zwischen »Kult und Kommerz« im sakraltopographischen und landschaftlichen Kontext einzelner Regionen und Orte des Byzantinischen Reiches von Ägypten bis Bulgarien und von Süditalien bis zum Heiligen Land.

Byzanz zwischen Orient und Okzident: Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz

Die Reihe Byzanz zwischen Orient und Okzident wird vom Vorstand des gleichnamigen Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz, einer seit 2011 bestehenden Kooperation des Römisch-Germanischen Zentralmuseums und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz sowie weiterer Kooperationspartner, 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.