

# Einführender allgemeiner Teil

## Forschungsgeschichte und Definition des Pilgerwesens

Die wichtigste methodologische Frage, die die Basis der vorliegenden Monographie darstellt, ist die nach einer Definition der Pilgerfahrt. Diese Frage ist in unserem Kontext umso zentraler, als wir uns mit religiösen Phänomenen in *verschiedenen* Kulturen beschäftigen werden. Wie wir weiter unten noch erwähnen wollen, stammt der Begriff »Pilgerfahrt« aus dem christlichen Umfeld<sup>7</sup>. Sollen wir es also nur im christlichen (bzw. ggf. jüdischen und islamischen) Kontext benutzen? Lässt sich von einer Pilgerfahrt auch in der paganen Antike reden?

Jahrzehntelang war für die Bezüge des christlichen Pilgerwesens mit der paganen und jüdischen Pilgerfahrt die umfangreiche Monographie »Peregrinatio religiosa« (1950) von Bernhard Kötting einschlägig. Das eigentliche Thema des katholischen Kirchenhistorikers war die frühchristliche Pilgerfahrt, dabei widmete er jedoch ganze 67 Seiten den außerchristlichen Pilgerfahrten im Altertum<sup>8</sup>. Doch auch wenn B. Kötting diese Pilgerfahrten in einen Zusammenhang mit dem christlichen Pilgerwesen brachte, kann nicht übersehen werden, dass er sie nur als eine Vorstufe betrachtete und ihnen nur untergeordnete Bedeutung beimaß.

Einen weiteren Schritt, das Pilgerwesen in verschiedenen Kulturen vergleichend darzustellen, bildete der von der französischen Indologin Anne-Marie Esnoul 1960 herausgegebene Band »Les pèlerinages«. Von renommierten Forschern wurde das Phänomen des Pilgerwesens in der jeweiligen Kultur beschrieben, ohne jedoch Bezüge zu anderen Kulturen herzustellen<sup>9</sup>. Der französische Religionswissenschaftler Marcel Simon organisierte 1971/72 an der Universität von Straßburg ein pluridisziplinäres Seminar zum Pilgerwesen, das hier als historisches Phänomen betrachtet wurde, zu dem auch Theologen, Linguisten und Soziologen eingeladen waren. Die Ergebnisse wurden im von ihm herausgegebenen Band präsentiert, in dem sich die Autoren mit der Pilgerfahrt in

verschiedenen Kulturen beschäftigten: u. a. im antiken Griechenland, mit der jüdischen Pilgerfahrt, mit der islamischen Pilgerfahrt nach Mekka, mit dem christlichen Pilgerwesen, aber auch mit dem Phänomen in vielen anderen Kulturen<sup>10</sup>. Die einzelnen Kapitel sind wie im Falle der genannten Publikation von Anne-Marie Esnoul geschlossene Texte, die sich nicht um Berührungspunkte mit dem Phänomen in anderen Kulturen bemühen.

Das Kongressthema des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, der im September 1991 stattgefunden hatte, lautete »Peregrinatio. Pilgerreise und Pilgerziel«. Die große Mehrheit der Beiträge befasste sich natürlich mit dem christlichen Pilgerwesen, doch einige Texte, deren Ziel die nichtchristliche Pilgerfahrt oder die Bezüge zwischen der nichtchristlichen und christlichen Pilgerfahrt waren<sup>11</sup>, verweisen auf das religionsübergreifende Verständnis des Phänomens. Es ist dann insbesondere auf den von J. Elsner und I. Rutherford herausgegebenen Band über die antike und spätantike Pilgerfahrt<sup>12</sup> und auf den enger auf Ägypten gezielten, von D. Frankfurter herausgegebenen Band<sup>13</sup> hinzuweisen, die sich (im ersten Fall) auf die nichtchristliche Pilgerfahrt konzentrieren bzw. im zweiten Fall bewusst auch die Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten einbeziehen. Für die Bezüge zwischen der jüdischen und frühchristlichen Pilgerfahrt in Palästina sind die Beiträge von J. Wilkinson über die Besuche der Prophetengräber von großer Bedeutung<sup>14</sup>. Die vorliegende Monographie will nun, als erste ihrer Art, sich in dieser Breite mit der religionsübergreifenden Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten beschäftigen. Denn die 2005 erschienene Monographie von Maribel Dietz über die religiös motivierten Reisen im Mittelmeerraum betrachtete zwar etwa dieselbe Zeitspanne (300-800), befasste sich jedoch nahezu ausschließlich mit der christlichen Pilgerfahrt<sup>15</sup>.

Bei der Definition des Pilgerwesens gehe ich in der vorliegenden Monographie von den Überlegungen von Henry Branthomme aus, der dabei die nichtchristlichen Pilgerfahrten

7 Vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

8 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 12-79 (erster Abschnitt: Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum). Im Bereich der griechisch-römischen Antike beschränkte sich B. Kötting nur auf die Stätten Epidauros und Ephesus, um dann auf die jüdische und vorislamische arabische Pilgerfahrt einzugehen.

9 Wichtig war die Publikation insbesondere darin, das Phänomen des Pilgerwesens auch in Kulturen zu behandeln, wo dies bis dahin nicht der Fall war. In diesem Sinne ist insbesondere auf den Beitrag von J. Yoyotte über die altägyptische Pilgerfahrt hinzuweisen. Vgl. Anm. 408.

10 Simon, *Pèlerinages*.

11 Halfmann, *Reisen*. – Shahid, *Islamic Pilgrimage*. – Tsafir, *Jewish Pilgrimage*. Wilkinson, *Visits*. – Diebner, *Wallfahrtstraditionen*.

12 Elsner/Rutherford, *Pilgrimage*.

13 Frankfurter, *Late Antique Egypt*.

14 Wilkinson, *Jewish Holy Places*. – Wilkinson, *Visits*.

15 Dietz, *Wandering Monks*.

im Fokus hatte. Darin nennt er drei Voraussetzungen für eine Pilgerfahrt:

1. Die Existenz eines heiligen Ortes bzw. eines Ortes, der als heilig betrachtet wird.
2. Zu diesem heiligen Ort wird ein Weg zurückgelegt, was eine Entfernung voraussetzt.
3. Sowohl vor und während der Reise, nach der Ankunft am heiligen Ort als auch während der Rückreise werden (individuelle oder kollektive) religiöse Akte, also Lieder, Gebete usw. vollbracht<sup>16</sup>.

Ein ganz wichtiger Aspekt einer Pilgerfahrt ist dabei die Phase der Liminalität, wie sie von Victor Turner geprägt wurde. Sie beschreibt den Schwellenzustand, in dem sich (in unserem Kontext) ein Pilger befindet, nachdem er sich rituell von der herrschenden Sozialordnung gelöst hat<sup>17</sup>. Daran knüpft René Gothóni an, der vom Aspekt der Transformation spricht: eine Pilgerfahrt ist für ihn eine »transformation journey«. Der Pilger erlebt bei einer Pilgerfahrt eine spirituelle Transformation, d. h. einen Wandel vom Weltlichen zum Spirituellen<sup>18</sup>.

Die vorliegende Monographie betrachtet das Pilgerwesen vor allem als religiöses Phänomen, beschränkt sich jedoch nicht ausschließlich auf diese von der christlichen Kultur beeinflusste Deutung<sup>19</sup>. So wird in der Literaturwissenschaft auf den Aspekt der Neugierde bei Pilgerfahrten verwiesen. Insbesondere im Mittelalter und in der Renaissance wurde dabei die *curiositas* negativ, als moralisch gefährliche Ablenkung für die christlichen Pilger betrachtet<sup>20</sup>.

## Chronologischer Rahmen: Spätantike (3./4. - 8. Jahrhundert)

Der zeitliche Rahmen der Monographie ist die Spätantike<sup>21</sup>. Die Spätantike datieren wir im Ostmittelmeerraum in die Zeit zwischen dem 3./4. und 8. Jahrhundert. Den Beginn dieser Kulturepoche sehen wir in Anlehnung an Alexander Demandt in der Herrschaft Diokletians (283-305 n. Chr.)<sup>22</sup>. Die großen Umwandlungen des 4. Jahrhunderts in der antiken Kulturlandschaft, die auch (vereinfacht gesagt) das Ende der paganen und den Beginn der christlichen Pilgerfahrt bedeuteten, werden somit eingeschlossen. Insbesondere bei der paganen und jüdischen Pilgerfahrt war es jedoch notwendig, auch die vorhergehende Entwicklung einzubeziehen, ohne die die behandelte Problematik nicht verständlich dargelegt werden könnte. Das Ende der Spätantike wird in der Forschung unterschiedlich angesetzt: von Alexander Demandt<sup>23</sup> und Peter Schreiner<sup>24</sup> schon in der Regierungszeit Justinians, in der Zeit um 600 (also unmittelbar vor die dramatischen Ereignisse der Kriege mit Persien)<sup>25</sup> oder meistens in der Herrschaft des Kaisers Herakleios (610-641), wobei es mit dem Verlust der byzantinischen Provinzen im Nahen Osten und mit der Entstehung des »mittelalterlichen« Byzanz in Verbindung gebracht wird<sup>26</sup>.

Gemeinsam ist diesen Ansichten, dass in ihrem Fokus Byzanz und dessen politischer Untergang im 7. Jahrhundert steht. Denn wenn man die Spätantike als eine Epoche versteht, die nicht nur an einen Staat (Byzanz) gebunden ist und mehr die kulturellen Faktoren hervorhebt, wird es deutlich, dass im Nahen Osten – der Region, die den geographischen Rahmen dieses Buches bildet – die Spätantike mindestens bis

16 Branthomme, Introduction 21.

17 V. Turner knüpfte dabei an die Arbeit des französischen Ethnologen Arnold van Gennep an, der ein Modell von drei Übergangsriten (franz. rites de passages) definierte: 1. Trennungsriten; 2. Übergangs- und Schwellenriten; 3. den rituellen Zyklus abschließende Angliederungsriten. Vgl. van Gennep, Übergangsriten. – Schomburg-Scherff, Arnold van Gennep. Die Liminalität befindet sich dabei in der zweiten Phase, dem Schwellenzustand. Turner, Liminalität und Communitas.

18 Gothóni, Pilgrimage 108. 113. – Vgl. auch Osterrieth, Medieval Pilgrimage 154. – Diesbezügliche Aspekte entwickelte in letzter Zeit René Gothóni. Vgl. Gothóni, Dialogue. – Gothóni, Theoretical Interpretations.

19 Zu dieser vgl. Krüger, Wallfahrt 409-410.

20 Zacher, Curiosity 21. – Das Wort »Pilgerfahrt« erhielt in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher auch eine nichtreligiöse, rein profane Bedeutung. Als Beispiel können die Pilgerfahrten junger Israelis genannt werden, die die polnischen Konzentrations- und Vernichtungslager aufsuchen, um sich mit der traurigen Vergangenheit ihrer Vorfahren bekannt zu machen. Vgl. Noy/Cohen, Introduction 29-31. – Auron, Pain of Knowledge 65-71. Darunter ist insbesondere auf den Gedenkmarsch hinzuweisen, dessen Bezeichnung »Marsch der Lebenden« sich auf die Todesmärsche von KZ-Häftlingen bezieht und der unmittelbar nach dem Pessachfest stattfindet.

21 Was die Forschungsgeschichte des Begriffs »Spätantike« betrifft, ist insbesondere auf Ernst Kornemann und Peter Brown hinzuweisen, die ihn als eine eigenständige Periode der Weltgeschichte etablierten. Vgl. Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes 274-518. – P. Brown, Late Antiquity. Zusammenfassend zur Forschungsgeschichte: Drbal, Avarské obléhání.

22 Demandt, Geschichte der Spätantike. Für A. Demandt stehen im Vordergrund für seine Auffassung, Diokletians Herrschaft als Beginn zu betrachten, die Veränderungen in der Staatsordnung (Vollendung des kaiserlichen Absolutismus) und die sozialen Wandlungen. Die religiösen Veränderungen spielen dabei eine untergeordnete Rolle, doch schon Diokletian (ähnlich wie folgende christliche Kaiser) begriff sich als Mittler zwischen Göttern und Menschen (Demandt, Geschichte der Spätantike 8-9). Der Aufbruch des Christentums unter Konstantin

wird somit in einem breiteren Rahmen der religiösen Veränderungen in der Spätantike verstanden. Die Spätantike wird also – ähnlich wie in der vorliegenden Monographie – nicht auf das christliche Element begrenzt, sondern es wird auf das Nebeneinander des Paganen und Christlichen hingewiesen.

23 Demandt, Geschichte der Spätantike 175-177.

24 Schreiner, Byzanz (2011) 3-4. Die Problematik ist für den Autor insofern relevant, als er damit die Anfänge des byzantinischen Staates festlegen möchte. Diesbezüglich kann darauf hingewiesen werden, dass sich Schreiners Auffassungen in den verschiedenen Auflagen des Buches veränderten. In der ersten Auflage hatte er in Übereinstimmung mit vielen anderen Forschern in der Grundsteinlegung Konstantinopels 324 durch Konstantin oder in der Einweihung der Stadt 330 den Anfang des byzantinischen Staates gesehen (Schreiner, Byzanz [1986] 3. 115). Die Existenz der neuen Reichshauptstadt und die Christianisierung waren die entscheidenden Faktoren für eine solche Periodisierung. Diese wurde zwar auch in der zweiten Auflage teilweise beibehalten, an einer anderen Stelle aber in Frage gestellt, denn – so Schreiners neue, unter dem Aspekt von »Kontinuität und »Diskontinuität« behandelte Prämisse – »die Gründung einer zweiten Hauptstadt rechtfertigt es noch nicht, eine Epoche beginnen zu lassen [...]«. Schreiner, Byzanz (1994) 120. In der 3. und 4. Auflage schreibt er zwar der Grundsteinlegung Konstantinopels weiterhin eine große Bedeutung bei der Formierung eines eigenständigen Staates zu, was die Periodisierung der byzantinischen Geschichte betrifft, setzt er den Beginn von Byzanz erst nach 565: »Der byzantinische Staat baute auf dem römischen Staat der Spätantike (284-565) auf und setzte ihn in unterschiedlicher Weise fort. Es ist jedoch verfehlt, wie bisher vielfach geschehen, diese Periode als voll integrierten Bestandteil eines byzantinischen Staates zu betrachten, da nur wenige Erscheinungsformen dieses Zeitraumes das 6. oder die erste Hälfte des 7. Jhs. (4. Aufl.: das 6. und 7. Jh.) überdauerten. Man könnte im Hinblick auf die spätere Entwicklung von einer praebyzantinischen Periode sprechen oder besser von der oströmischen Spätantike«. Schreiner, Byzanz (2008 u. 2011) 3-4; vgl. auch 148-149.

25 Cameron/Ward-Perkins/Whitby, Late Antiquity xviii-xix.

26 Brandes, Herakleios. – Drbal, Avarské obléhání.

in die Mitte des 8. Jahrhunderts andauerte<sup>27</sup> und die Umayyadenzeit mit einschloss<sup>28</sup>.

Die religionsübergreifende Betrachtung des spätantiken Pilgerwesens konnte in vielen Fällen Argumente für diese chronologische Eingrenzung bringen. So kam es, sollten wir Eusebios Glauben schenken dürfen, schon während der Regierungszeit Diokletians dazu, dass nicht mehr nur noch einzelne christliche Pilger ins Heilige Land zogen. Unter Kalif Sulaimān ibn ‘Abd al-Malik (715-717) endete die prominente Rolle Jerusalems als bedeutender Pilgerort, die die Stadt in der frühen Phase des Islam gespielt hatte. Die in Resafa unter dem Umayyaden-Kalifen Hischām ibn ‘Abd al-Malik (724-743) errichtete Große Moschee entstand in unmittelbarer Nähe zur Basilika A, in der sich die Reliquien des hl. Sergios befanden; im davor liegendem Peristylhof versammelten sich vermutlich sowohl christliche als auch islamische Pilger. Das sich auf der Terrasse des altägyptischen Hatschepsut-Tempels von Deir el-Bahari befindliche Kloster, das eine bedeutende Rolle beim Heilkult und der damit verbundenen Pilgerfahrt spielte, bestand noch bis ans Ende des 8. Jahrhunderts. Ich hoffe, dem Leser hierfür im Text weitere bedeutende Argumente anbieten zu können und ihm somit den dargestellten Rahmen als ein chronologisch sinnvolles Ganzes darzustellen. Die Hauptidee, die wir dabei nicht aus den Augen verlieren dürfen, ist die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Pilgerfahrtstraditionen – die Tatsache, dass z. B. die christliche Pilgerfahrt ins Heilige Land nach dem 8. Jahrhundert natürlich weiterbestand, interessiert uns an dieser Stelle nicht.

In unseren chronologischen Rahmen deutlich schwerer einzuordnen ist die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem. Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass die wichtigste Periode der jüdischen Pilgerfahrt *außerhalb* der von uns beschriebenen Zeit liegt, nämlich zunächst im ersten vor- bzw.

nachchristlichen Jahrhundert (d. i. das Ende der Periode des Zweiten Tempels); größere Mengen jüdischer Pilger kamen erst wieder nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber nach Jerusalem, der erste jüdische Jerusalem-Führer entstand vor 950. Trotzdem musste die jüdische Pilgerfahrt behandelt werden, da sie (bzw. schon die Problematik, ob sie in der genannten Periode überhaupt stattgefunden hat), in den christlichen Quellen, auf die wir uns stützen müssen, den Gegenpol zur christlichen Pilgerfahrt darstellt.

## Geographischer Rahmen: Naher Osten und Ägypten

Geographisch befassen wir uns mit dem Nahen Osten und mit Ägypten. Dies ermöglicht eine ideale Anschauung, die es zulässt, die Anfänge sowohl des christlichen als auch des islamischen Pilgerwesens zu verfolgen und die Bezüge insbesondere mit der jüdischen Pilgerfahrt zu betrachten. Nur in wenigen Fällen wird dieser geographische Rahmen erweitert, wie es uns bei der vorislamischen Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel notwendig erscheint.

## Terminologie des Pilgerwesens

Eines der Hauptprobleme der behandelten Thematik stellt die Tatsache dar, dass es keine einheitliche Terminologie für den Pilger bzw. das Pilgerwesen sowohl in der Antike als auch teilweise in der modernen Zeit gibt. Die bedeutendste Frage, die in unserem religionsübergreifendem Kontext gestellt werden muss, ist, ob die deutschen Wörter »Pilger – Pilgerfahrt«<sup>29</sup> (bzw. deren Äquivalente »pilgrim – pilgrimage« und »pèle-

27 Schreiner, Byzanz (2008) 13-15.

28 Buschhausen, Frage der Kontinuität. – Foss, Syria in Transition. – Farioli Campanati, Siria. – Canivet/Rey-Coquais, Syrie de Byzance à l’Islam. – Die nahöstlichen Regionen, die innerhalb des Byzantinischen (Oströmischen) Reiches kulturell und wirtschaftlich hoch entwickelt waren, setzten ihr antikes Erbe (z. B. in der Stadturnbanistik) also auch nach der Besetzung durch die Araber fort. Setzt man auf die politisch-militärische Geschichte des Byzantinischen Reiches mehr Gewicht, bin ich mit vielen anderen Autoren der Ansicht, das Ende der Spätantike während der Herrschaft des Kaisers Herakleios (610-641) zu suchen. Vgl. Drbal, Avarské obléhání 24 (mit Verweisen auf weitere Literatur).

29 Im deutschen Sprachraum werden für das hier besprochene Phänomen zwei unterschiedliche Ausdrücke benutzt: Pilgerfahrt bzw. Wallfahrt. Die Bezeichnungen »Pilger« bzw. »Pilgerfahrt« haben im lateinischen *peregrinus* »der Fremde« die Wurzel und Äquivalente in anderen europäischen Sprachen. In der deutschen Sprache werden auch Begriffe »Wallfahrt« und damit verbundene Verben (»wallen«, »wallfahrten« und »wallfahren«) verwendet. Das Substantiv »Wallfahrt« ist seit 1300 geläufig und wurde oft als Synonym für »Pilgerfahrt« verwendet. Die erwähnten Verben sind erst seit dem 16. Jh. etabliert. Demgegenüber ist das Wort »Wallfahrer« nur selten belegt und wird auch heute nur ausnahmsweise benutzt. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 186-187. Die »Wallfahrt« wird aus dem mittelhochdeutschen »wallen«, dem althochdeutschen »wallon«, dem mittelniederdeutschen »wallen« und dem altenglischen »weallian« abgeleitet, wo es »wandern«, »umherschweifen« und »reisen« bedeutet. Vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch 775. – Mackensen, Ursprung der Wörter 420. Das Substantiv »Pilger« ist aus dem mittelhochdeutschen »bilgerim«, »pilgerin« abgeleitet, dieses wiederum aus dem althochdeutschen »piligrim«. Diese Formen entstammen dem mittellateinischen *peregrinus*; so wurden die nach Rom pilgernden Ausländer bezeichnet (vgl. *peregrinus* – der Fremde). Herbers, Pilgerfahrten 23. Das Verbum »pilgern« existierte lange Zeit nicht, seine Entstehung am Ende des 18. Jhs. ist mit dem deutschen Sprachwis-

senschaftler Joachim Heinrich Campe verbunden. Kluge, Etymologisches Wörterbuch 546. – Mackensen, Ursprung der Wörter 292. Werden im Deutschen die Ausdrücke »Pilger« und »Wallfahrer« bzw. »Pilgerfahrt« und »Wallfahrt« meist bzw. häufig synonym gebraucht, so lassen sich doch einige Unterschiede feststellen, die mehrere Aspekte umfassen und von Forschern unterschiedlich behandelt werden. So wurde der Ausdruck »Pilger« im hohem Mittelalter (in der mittelhochdeutschen Form »bilgerim«) insbesondere in den Texten verwendet, die für den Adel und die höfische Gesellschaft bestimmt waren. Gegenüber der höfischen »Pilgerfahrt« stand somit die »Wallfahrt« als volkstümliche Bezeichnung. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 187. Damit ist auch der zeitliche und distanzielle Aspekt verbunden: als »Wallfahrten« werden meistens kurze Reisen regionalen Charakters genannt, die innerhalb eines Tages ohne Übernachtung durchgeführt werden können. Die »Pilgerfahrten« führen dagegen oft in weit entfernte große religiöse Zentren (z. B. Jerusalem, Rom, Mekka) und haben somit einen überregionalen Einzugsbereich. Aufgrund der beschwerlichen Reisemöglichkeiten dauerten sie früher mehrere Monate oder Jahre. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 187. – Die Wallfahrt zu einer heiligen Stätte wird mit der Absicht unternommen, zurückzukehren. Demgegenüber eine Pilgerfahrt schließt eine Rückkehr nicht notwendig ein, bzw. kann sogar aus asketischen Gründen darauf ausdrücklich verzichten. Vgl. Liwak, Wallfahrtstraditionen 235. – Kötting, Peregrinatio religiosa 11. Die Pilgerfahrt betont stärker das Unterwegssein, die Wallfahrt ist mit einem Ziel verbunden. Ein Wallfahrtsort bzw. -zentrum ist das Ziel von Wallfahrten; ein Pilgerzentrum bezeichnet die Verpflegungsstätte in einem Wallfahrtszentrum einschließlich der Unterkunft. Vgl. Dyma, Wallfahrt 9. Pilgern ist der übergeordnete Begriff für das fromme Reisen, eine Wallfahrt hat eine engere, auf die Gemeinschaft abzielende Bedeutung. Die Pilgerfahrten beziehen sich somit auf das Individuum, die Wallfahrten auf die Gemeinschaft. Vgl. Dünninger, Wallfahrt und Bilderkult 13-14. 272-281. – Plötz, Wallfahrten 31-32. – Dyma, Wallfahrt 9.

rin – pèlerinage« im Englischen bzw. Französischen), die aus dem christlichen Umfeld stammen (und deren Benutzung im jüdischen und islamischen Kontext nicht in Frage gestellt wird), auch für das pagane Pilgerphänomen benutzt werden kann<sup>30</sup>. Wir beantworten diese Frage mit einem Ja, denn ohne eine solche Bezeichnung könnten wir das antike Pilgerphänomen nicht einbeziehen. Auf die Problematik wird noch im Kontext des paganen Pilgerwesens näher einzugehen sein<sup>31</sup>. Die englischsprachige Literatur benutzt, um den zu sehr christlich geprägten Terminus »Pilgerfahrt« zu vermeiden, auch die Bezeichnungen »sacred movement« bzw. »sacred travel«<sup>32</sup>.

Die pagane Antike hatte keine spezifische Bezeichnung für die Phänomene des »Pilgerwesens« und des »Pilgers«<sup>33</sup>. Die mit einem Pilger am häufigsten in Verbindung gebrachte Bezeichnung *θεωρός* hatte im Griechischen verschiedene Bedeutungen, unter anderem die eines offiziellen Repräsentanten bzw. Botschafters einer Stadt auf einem Fest oder an einem heiligen Ort<sup>34</sup>.

Die Worte *θεωρία* und *θεωρεῖν* bezeichneten im Griechischen eine Schau bzw. das Schauen. Bei Platon und Aristoteles erhielten sie ihre spezifisch philosophische Bedeutung<sup>35</sup>. Der Gebrauch im Sinne von Schau bzw. Schauen setzte bei Herodot an, und zwar im Kontext der Reise des Athener Politikers Solon nach Ägypten und Lydien. Verwendet werden sie hier bei der Schilderung der Begegnung Solons mit dem legendären König Kroisos an dessen Hof in Sardes:

»So kam Solon aus Athen, der den Athenern auf ihren Wunsch Gesetze gegeben hatte und nun auf zehn Jahre außer Landes ging. Um die Welt zu sehen, reiste er (*κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας*), und damit man ihn nicht zwingen könne, die Gesetze abzuändern«<sup>36</sup>.

»Aus diesem Grunde also und auch, um die Welt zu sehen (*τῆς θεωρίας ἐκδημήσας*), war Solon in der Fremde und reiste nach Ägypten zu Amasis und auch nach Sardes zu Kroisos«<sup>37</sup>.

»Kroisos spricht Solon an, um zu erfahren, wer der glücklichste Mensch auf Erden ist: »Fremdling aus Athen, der Ruf deiner Weisheit ist auch zu uns gedrungen, und man hat uns von dir erzählt, dass du als ein Freund der Weisheit und um

die Welt kennenzulernen viele Länder der Erde besucht hast« (griech. *θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας*)«<sup>38</sup>.

Der Begriff der *Theoria* wird im ersten Zitat ausdrücklich mit dem Reisemotiv verbunden (wobei das Reisen Sehen und Lernen beinhaltet), obwohl als anderes Motiv auch die Verunmöglichung von Gesetzesänderungen erwähnt wird. Beim zweiten Zitat ist bedeutend, dass Ägypten, das ja als das Land der Weisheit galt, erwähnt wird. Im dritten Zitat wird ausdrücklich gesagt, Solon unternehme seine Reisen, um fremde Länder zu betrachten. Kroisos' Rede bringt hier den Reisenden Solon mit der Philosophie in Verbindung, die *θεωρία* wird hier philosophisch definiert<sup>39</sup>. In diesem Punkt verbindet Herodot Solons Reisen mit der eigenen Erkundung (griech. *ἱστορία*), die auch mit vielen Reisen verbunden war<sup>40</sup>.

In Verbindung mit einer Pilgerfahrt werden auch die insbesondere im ptolemäisch-römischen Ägypten gefundenen sog. Proskynema-Inschriften gebracht – Besucherinschriften häufig in Gebetsform, die die Verehrung einer Gottheit belegen<sup>41</sup>. Im Griechischen wurden für die Pilgerfahrt ebenfalls die Verben *ἀποδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* als Termini verwendet<sup>42</sup>. B. Kötting verweist auf den Begriff *ξένος* (als Parallele zum weiter unten behandelten lateinischen *peregrinus*), der den Gastfreund, Fremden, aber auch den Feind bezeichnen kann, und der bei Aelian (nach Hippys von Rhegion) einmal die Bedeutung »Pilger(in)« bekam<sup>43</sup>.

Das Hauptproblem, mit dem wir uns in der vorliegenden Monographie öfters beschäftigen werden (und das sich in Einzelfällen nicht immer eindeutig entscheiden lässt), ist, dass diese Bezeichnungen in der Tat auch Wesenszüge benennen, die mit dem Pilgerwesen in Zusammenhang gebracht werden können<sup>44</sup>, dass ihre Bedeutung jedoch breiter ist. So bedeuten die Verben *ἀποδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* »das Verlassen der Heimat, seiner Gemeinde, seines Volkes, des Gebietes, in dem das Volk, dem er angehört, wohnt« und haben keine rein religiöse Qualität<sup>45</sup>. In konkreten Fällen muss dann aus dem Kontext entschieden werden, ob – falls die betreffende Inschrift diese Informationen bietet – es sich um eine Pil-

30 Elsner/Rutherford, Introduction 1-32. – Kristensen, Material Culture 68. – Graf, Rezension Dillon 195-196.

31 Vgl. insb. Anm. 243.

32 Blid, Sacred Movement. – Friese/Kristensen, Excavating Pilgrimage.

33 Die Weiterentwicklung dieser Tatsache im Bezug auf das ideologische Bewusstsein der antiken Menschen vgl. Horden/Purcell, Sea 446.

34 Koller, Theoros und Theoria 273. – Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 22-24. – Rutherford, Theoria.

35 Volpi, Theoria.

36 Hdt. 1,29.

37 Hdt. 1,30,1.

38 Hdt. 1,30,2.

39 Meyer, Theorie und Praxis 27-28. – Vgl. auch die Deutung der betreffenden Stellen von J. Ker (Ker, Solon's *Theōria* 311-312). – Ausführlicher zur Theoria vgl. Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

40 Zum Herodots Begriff *ἱστορία* im Kontext der Pilgerfahrten vgl. ebenso Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

41 Kurze Definition: Bonnet, Reallexikon 609-610. Im engeren Sinne versteht das Wort *προσκύνημα* Klaffenbach, Griechische Epigraphik 61-62. – Vgl. auch Helck, Proskynema. – G. Geraci (Geraci, Proskynema 16-26) war der Ansicht, das Proskynema sei mit dem Graffito selbst identisch gewesen. Dessen eigentlicher Gegenstand habe in der Verewigung des Namens im Angesicht der Gottheit bestanden. Durch das Anbringen der Inschrift sollte also eine dauerhafte personale Beziehung begründet werden. Vgl. dazu Diefenbach, Erinnerungsräume 524 Anm. 58. – Tzifopoulos, Eleuthernaean Pilgrims.

42 Kötting, Peregrinatio religiosa 7.

43 Kötting, Peregrinatio religiosa 8-9.

44 An dieser Stelle soll die Problematik, ob man in der paganen Antike gar von Pilgerfahrten sprechen kann, außer Acht gelassen werden. Hierzu vgl. insb. Anm. 247.

45 Kötting, Peregrinatio religiosa 7.



gerfahrt (bzw. um das, was wir heute darunter verstehen) handelt<sup>46</sup>.

Im Hebräischen gab es keine ausgeprägte Terminologie für die jüdische Pilgerfahrt, die entsprechenden Termini wurden im Zusammenhang mit den Pilgerfesten verwendet. Erst in Texten aus der Spätphase der Periode des Zweiten Tempels ist eine terminologische Verfestigung auszumachen<sup>47</sup>. Der Begriff חג (hāg) ist Bezeichnung des Festes selbst, insbesondere eines Pilgerfestes. Er wird im Alten Testament an 62 Stellen verwendet<sup>48</sup>. Das Verb עלה ('ālāh) wird häufig als *terminus technicus* für die Teilnahme an Pilgerfahrten verwendet, was jedoch eher falsch ist. Seine Grundbedeutung ist: »zu einem höheren Ziel bewegen«, also auch zu einem (Höhen-)Heiligtum. Diesbezüglich ist auch darauf hinzuweisen, dass im Alten Testament das Verb häufiger für andere Orte als für Jerusalem verwendet wird<sup>49</sup>. Ähnlich wie beim antik-paganen Pilgerwesen begegnen wir auch hier der Problematik, dass die genannten Bezeichnungen zwar in Beziehung mit der Pilgerfahrt stehen, ihre Semantik jedoch breiter ist. Es ist jedoch bezeichnend, dass die Frage, ob das beschriebene Phänomen als (jüdische) Pilgerfahrt zu bezeichnen ist, nur selten gestellt wird. Dies hängt mit dem umfangreichen Schrifttum, aus dem wir schöpfen können, und insbesondere mit der Bedeutung der Pilgerfahrt für die jüdische Identität zusammen.

In der griechischen Antike wurden die Verben ἀποδημεῖν und ἐκδημεῖν für das Verlassen der Heimat, seiner Gemeinde, seines Volkes verwendet; sie haben – so wie das lateinische Wort *peregrinari* – keine religiöse Bedeutung. Es bezeichnet die Reise eines Kaufmannes oder einen Besuch bei Freunden oder Verwandten. Bei den kirchlichen Autoren wurden zu diesen Termini Worte hinzugefügt, die dann auf den Pilgercharakter der Reise hinweisen: z. B. ἀποδημεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα bei Gregor von Nyssa<sup>50</sup>. Der Begriff ξένος entwickelte sich ähnlich, wie für die lateinische Bezeichnung *hostis* im folgenden Paragraph angeführt wird. Die moderne Pilgerforschung wies auf die Aspekte der Pilgerfahrt bei der *Theoria* und bei dem *Proskynema* hin<sup>51</sup>.

Die lateinische Bezeichnung für den christlichen Pilger ist *peregrinus*, eine Pilgerfahrt wird *peregrinatio* bezeichnet. Der Terminus *peregrinus* war in der paganen Antike kein religiöser, sondern vornehmlich ein juristischer Terminus und bezeichnete zunächst nur jemanden, der fern von seiner Heimat war. In der römischen Frühzeit war er fast mit *hostis*

gleichbedeutend: Der Begriff bezeichnete den Bürger eines souveränen, mit Rom befreundeten oder verbündeten Staates. Hat das Wort *hostis* allmählich die Bedeutung »Feind« angenommen, hat *peregrinus* seinen ursprünglichen Sinn »Gastfreund« behalten. In der römischen Kaiserzeit bezeichnete der Terminus die Untertanen in den römischen Provinzen, die nicht das Bürgerrecht hatten<sup>52</sup>. Es ist bezeichnend, dass die spätantiken christlichen Pilger ins Heilige Land die Worte in dieser Bedeutung nicht benutzten. Egeria verwendete das Wort *peregrinus* zweimal, nicht jedoch in der Bedeutung »Pilger«, sondern im Sinne von »Fremder«<sup>53</sup>. Der Pilger von Piacenza benutzte das Verb *peregrinari* nur einmal, am Anfang seines Berichtes<sup>54</sup>. Augustinus verwendete das Wort *peregrinatio* nur für allegorische religiöse Fahrten<sup>55</sup>. Die eindeutige Bedeutung »Pilger« bzw. »Pilgerfahrt« erhielten die Termini erst im 7. Jahrhundert<sup>56</sup>. In der Spätantike wurden sie weiterhin im juristischen Sinne verwendet, unter Justinian I. für einige Grenzbewohner mit Hauptwohnsitz außerhalb des Reiches, die sich aber meistens innerhalb der Reichsgrenzen aufhielten<sup>57</sup>.

Der Begriff *peregrinus* in der Bedeutung »Passant« steht einem anderen Termin, nämlich *homo viator*, nahe. Dieser bezeichnet einen Gläubigen, der immer auf dem Weg, auf der Suche (nach Gott) ist<sup>58</sup>. In den frühchristlichen Schriften lassen sich nämlich zwei Bedeutungen des Fremden finden. Die eine, im Sinne der Entfremdung, des Versagens, Gott zu lieben, der Unmöglichkeit, der gegebenen Ordnung anzugehören<sup>59</sup>. Die andere, positive Bedeutung basiert auf der augustianischen Idee der *Civitas Dei peregrinans* mit der Metapher eines Reisenden (*viator*), der zeitweise Unterkunft in einem Gasthaus auf dem Weg findet<sup>60</sup>. Diese Metapher wurde 200 Jahre später von Gregor dem Großen übernommen. In seinen *Moralia in Iob* beschreibt er die Reisen eines Gerechten durch das Leben, der sogar Unannehmlichkeiten sucht und Erfreulichkeiten ablehnt. Das während der Reise gefundene Vergnügen hält ihn jedoch nicht davon ab, in sein Vaterland zurückzukehren. Der Reisende begnügt sich nicht mit dieser Welt, in der er nur Pilger und Gast ist, auch wenn sie sehr angenehm sein mag; trotzdem bleibt sie für ihn nur ein fremdes Land. Sein Ziel ist es, die *patria* im Himmel zu erreichen<sup>61</sup>.

Der Ḥaǧǧ [herumgehen] bezeichnet im Islam lediglich die Pilgerfahrt nach Mekka. Die eigentlichen Riten des Ḥaǧǧ dauern nur drei Tage im Monat Dū'l-Ḥiǧǧa des islamischen

46 So will ich nicht ausschließen, dass die von Y. Z. Tzifopoulos behandelte Inschrift, die in der Melidoni-Höhle auf Kreta gefunden wurde, auf eine Pilgerfahrt hinweist. Als falsch betrachte ich jedoch die allgemeine Schlussfolgerung des Autors, das *Proskynema* unkritisch, nur auf der Basis dieser Inschrift, mit der Pilgerfahrt gleichzusetzen. Tzifopoulos, *Eleuthernaean Pilgrims* 83-84. Ich möchte mich beim Kollegen Martin Grünewald für den Verweis auf diesen kontroversen Aufsatz und bei ihm und Ina Eichner für die nachfolgende Diskussion zu diesem neuen Befund ganz herzlich bedanken.

47 Dyma, *Wallfahrt* 300.

48 Dyma, *Wallfahrt* 300-304.

49 Dyma, *Wallfahrt* 304-319. – Wehmeier, עלה 'Ih hinaufgehen 272-277.

50 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 9-10. Ähnlich »visitare loca sancta« bei den lateinisch schreibenden Autoren.

51 Hierzu vgl. Kap. »Antikes paganen Pilgerwesen«. Zum Begriff der *Xeniteia* s. Kap. »Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum«.

52 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 7-8.

53 Eg. itin. 8,4.

54 Itin. Burd. 1: *Praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a civitate Piacentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus [id est ad sancta loca.]*

55 Aug. civ., Praefacio: *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens [...]*.

56 Dietz, *Wandering Monks* 28.

57 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 8.

58 Ladner, *Homo Viator*. – Limor, *Holy Journey* 327.

59 Greg. M. past. 2,12 (36).

60 Aug. serm. 14,4,6; 70,7. Vgl. Limor, *Holy Journey* 327. – Jeffrey, *Exile and Pilgrimage* 255.

61 Greg. M. mor. Iob 8,54,92. – Ladner, *Homo Viator* 234-238. Zu den *Moralia*: Greschat, *Moralia*.

Mondkalenders an, bereits zehn Wochen davor beginnt jedoch die Phase der Reise und der rituellen Vorbereitung. Die kleine Pilgerfahrt ʿUmra schließt außerhalb des Dūʿl-Ḥiġġa nur die Pilgerfahrt zur Kaaba ein. Alle anderen Pilgerfahrten, die zum Grab der Propheten in Medina, zur al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem, zu Moscheen in Kairo, Damaskus und zu zahlreichen Nekropolen der islamischen Heiligen führen, werden als Ziyāra (= Besuch heiliger Stätten) bezeichnet<sup>62</sup>.

## Einführung zum religiös übergreifenden Pilgerwesen

Das Pilgerwesen hat den Ursprung in der Idee, dass Akte der Verehrung (und die damit erhaltene Erlösung) an Orten stattfinden, die besser hierfür geeignet sind als andere Orte<sup>63</sup>. Diese Stätten, die sich relativ nahe des Heimatortes, aber auch weit entfernt befinden können, soll man deshalb aufsuchen.

Es soll nicht bestritten werden, dass die Pilgerorte in den meisten Fällen fest mit dem religiösen System der jeweiligen Gemeinschaft verbunden sind. Nur relativ selten besuch(t)en Pilger heilige Orte anderer religiöser Gemeinschaften. Ein Pilgerort als sozusagen der Kern des religiösen Systems verstärkt die Bindung des Pilgers an seine Religion, oft in fanatischer Opposition zu anderen Religionen<sup>64</sup>. Trotzdem gibt es Fälle, wo Orte von Pilgern verschiedener Religionen besucht werden<sup>65</sup>.

Es ist deshalb interessant zu untersuchen, wie einige heilige Orte von Vertretern mehrerer Glaubensgemeinschaften, die zu ihnen pilgern, besucht werden. Daneben wird in der vorliegenden Monographie ein weiteres Phänomen beleuchtet: Ein heiliger Ort kann seine Heiligkeit auch dann behalten, wenn er von einer anderen religiösen Gemeinschaft übernommen wird. Wurde ein Ort einmal als heilig anerkannt, bleibt die Heiligkeit – trotz der politischen und religiösen Wechselfälle – fest mit ihm verbunden<sup>66</sup>.

Die Untersuchung der dazugehörigen Fragen gehört zum breiten und in den letzten Jahrzehnten recht ausführlich behandelten Thema der Umwandlungsprozesse in der Spätantike. Einerseits hängt es mit dem »Absterben« der alten paganen Kultur und der Durchsetzung des neuen christlichen Glaubens zusammen. Die heidnischen heiligen Orte, die in

der klassischen Antike Ziel der Pilger waren, werden verlassen oder durch die Christen übernommen. Eine besondere Problematik stellt diesbezüglich das Verhältnis der jüdischen (und paganen) Pilgerfahrt und des frühen christlichen Pilgerwesens nach Palästina dar. In dieser Hinsicht knüpfen unsere Nachforschungen an die neueren Ergebnisse über das spätantike Palästina an, die mehr als deutlich zeigen, dass das Bild des christlichen Heiligen Landes die komplizierte politische und religiöse Situation der Region sehr einseitig beschreibt. Die islamische Pilgerfahrt wurde bis jetzt meistens nur von Islamforschern behandelt; ähnlich wie beim christlichen Pilgerwesen wurde nur selten auf ihre vorislamischen Wurzeln hingewiesen. In unserem nahöstlichen Kontext (Jerusalem, Resafa) soll auf das Einbeziehen der Problematik in die Spätantikeforschung Wert gelegt werden.

Betrachtet man die Problematik der religiös übergreifenden Pilgerfahrt aus dem Blickwinkel der Religionswissenschaft, lassen sich die meisten Gemeinsamkeiten zwischen den Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam finden, die das Alte Testament als gemeinsame Basis haben<sup>67</sup>. Aufgrund der gemeinsamen Basis haben diese Religionen gemeinsame »Leute des Buchs«, u. a. Abraham, Moses, Maria, und die alttestamentlichen Propheten, obwohl ihre Rollen und Deutungen sich in den jeweiligen Religionen verständlicherweise (auch deutlich) unterscheiden.

Unter den Pilgerorten, an denen es zum Kontakt der jeweiligen Religionen kam, hat natürlich Jerusalem eine prominente Stellung, was auch der Grund dafür ist, warum ihm in der vorliegenden Monographie so viel Platz gewidmet wird. Das Zentrum der jüdischen Pilgerfahrt in der Antike, seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. der bedeutendste Pilgerort der Christen, insbesondere unter den Umayyaden ein nicht unbedeutender Pilgerort der Muslime: Jerusalem war die Pilgerstadt par excellence<sup>68</sup>. Doch mehr noch: Außer dem irdischen Jerusalem entstand sowohl bei Juden (Ezechiel) und Christen (Offenbarung) die Idee eines himmlischen Jerusalems<sup>69</sup>.

Benjamin Z. Kedar schlug folgende Typologie für die heiligen Orte vor, die von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften besucht werden oder zu denen diese pilgern<sup>70</sup>:

a) Heiliger Ort mit Raumkonvergenz. Mitglieder verschiedener Religionsgruppen versammeln sich an einem heiligen Ort, der für alle heilig ist. Sie teilen jedoch nicht den Kult, jede Gruppe verehrt für sich selbst.

62 O. Krüger, Wallfahrt 412-413.

63 MacCormack, *Loca Sancta* 21.

64 Turner/Turner, *Image* 9.

65 Dieses Phänomen beschränkt sich natürlich nicht nur auf den Nahen Osten und auf die Spätantike. Vgl. u. a. Ben-Ami, *Culte des saints*. 2016/2017 fand im Musée Bardo (Tunis) die Ausstellung »Lieux saints partagés« statt: [www.inp.rnrt.tn/Events/dos\\_press\\_lieux\\_s\\_bardo.pdf](http://www.inp.rnrt.tn/Events/dos_press_lieux_s_bardo.pdf) (5.10.2017). In den letzten Jahren werden die Beziehungen zwischen den Pilgerfahrten in den jeweiligen Religionen als ein Phänomen des zwischenreligiösen Dialogs untersucht. Vgl. R. M. Taylor, *Holy Movement*. Pazos, *Pilgrims and Pilgrimages*.

66 Limor, *Holy Places* 219 (mit Verweisen auf weitere Forschungsliteratur). Es gibt aber natürlich auch Fälle (z. B. Abu Mina), wo ein Pilgerort verlassen wird; an seiner Stelle kann eine profane Siedlung entstehen, die an die Heiligkeit des früheren Pilgerortes nicht anschließt. Zu Abu Mina vgl. Engemann, *Ende der Wallfahrten*.

67 Als Buchreligionen werden insbesondere das Judentum, das Christentum und der Islam verstanden, im breiteren Sinne alle Religionen, die eine heilige Schrift haben und sich stark an Texten orientieren. Das heilige Buch spielt in diesen Religionen eine zentrale Rolle. Im strengsten Sinne ist der Islam eine Buchreligion, nicht das Christentum, denn neben der Schrift spielt hier die Dogmenbildung durch Tradition und Lehramt eine herausragende Rolle. Vgl. Mensching, *Religion* 97-108. Deshalb schlägt U. Dehn vor, Judentum, Christentum und Islam als »abrahamische Religionen« zu bezeichnen. Vgl. Dehn, *Buchreligionen*.

68 Diese zentrale Stellung Jerusalems als heilige Stadt und Ziel für die jüdischen, christlichen und muslimischen Pilger bis in die Gegenwart versuchte F. E. Peters zusammenzufassen und zu charakterisieren. Peters, *Pilgrimage to Jerusalem*. – Peters, *Jerusalem and Mecca*.

69 Vgl. hierzu Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«.

70 Diese Typologie wurde für den Nahen Osten in der Kreuzfahrerzeit entworfen, lässt sich jedoch auch für die Spätantike verwenden.

b) Heiliger Ort mit einer nichtegalitären Konvergenz. Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft führen die religiösen Praktiken durch, die anderen sind nur passive Teilnehmer.

c) Heiliger Ort mit egalitärer Konvergenz. An der religiösen Zeremonie nehmen gleichwertig Menschen verschiedenen Glaubens teil. Solche gemeinsamen Gebete waren selten und nur an einem neutralen Territorium, am besten unter freiem Himmel, nicht in einem Raum, der einer der Religionen heilig war, möglich<sup>71</sup>.

## Reisen

Beim Versuch, die charakteristischen Züge der Pilgerfahrt zu verstehen, kommt man am allgemeineren Phänomen des Tourismus als einer säkularen Reise nicht vorbei. Eine »touristische« Reise von einer Pilgerreise zu unterscheiden, ist in vielen Fällen schwierig, insbesondere deshalb, weil eine Reise (im weiteren Sinne des Wortes) oft mehrere Aspekte aufweist<sup>72</sup>. Inwieweit lässt sich ein einfacher touristischer Besuch eines Heiligtums von demjenigen unterscheiden, bei dem persönliche Frömmigkeit und Zelebrieren eines Festes im Vordergrund standen? Waren die alten Griechen fähig und gewillt, diesen Unterschied zu sehen?<sup>73</sup> So kann es nicht überraschen, dass bei vielen Forschern der Unterschied zwischen diesen beiden Phänomenen nur unscharf ist<sup>74</sup>. Die Erforschung der Pilgerfahrt und des Reisephänomens hat darüber hinaus einige gemeinsame Punkte praktischer Art, wie z. B. die Reisewege, Unterkunftsmöglichkeiten für Pilger bzw. Reisende, wirtschaftliche Bedeutung des Pilgerwesens bzw. Reisens usw.

Auch die »touristischen« Reisen waren nämlich oft mit dem Sakralen verknüpft. In Kleinasien gehörte zu den Reisezielen Hierapolis, wo in der Antike einer der bekanntesten Unterwelteingänge lag, wofür die berühmten Thermalquellen von Pamukkale verantwortlich waren<sup>75</sup>. Ilion/Troia wurde nicht wegen der materiellen Überreste, sondern verständlicherweise als ein Schauplatz der Ilias besichtigt<sup>76</sup>.

Das Phänomen des antiken Tourismus verbreitete sich insbesondere in der römischen Kaiserzeit. Es braucht nicht

betont zu werden, dass es mit dem heutigen Massentourismus nicht zu vergleichen ist. Der riesige Raum mit einer einheitlichen Währung, einem großen Ausmaß an Rechtsicherheit, die gute Qualität des Straßennetzes und einfache Sprachverständigung schufen jedoch für den Tourismus im Römischen Reich gute Voraussetzungen<sup>77</sup>. Als »Goldene Zeit« des Reisens kann das Antoninische Zeitalter bezeichnet werden. Der Rhetor Aelius Aristides rühmt die Freiheit des Reisens folgendermaßen:

»Jetzt ist es möglich für den Griechen und Barbaren, mit seinen Habseligkeiten oder ohne sie leichthin zu reisen, wohin er will, ganz als ginge er von einem seiner Länder zum anderen. Und er ängstigt sich weder vor den Kilikischen Pforten, noch vor der sandigen engen Passage durch Arabia und Ägypten, noch vor unpassierbaren Bergen, noch vor ungezähmten, großen Flüssen, noch vor ungastlichen barbarischen Völkern. Es bedeutet sicherlich genug, ein Römer zu sein, oder vielmehr einer von denen, die unter eurer Herrschaft leben<sup>78</sup>«.

Im Kontext unserer Frage nach einer möglichen Kontinuität zwischen der paganen und der christlichen Pilgerfahrt ist es wichtig, wie sich der antike Tourismus seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. entwickelte, als sich das Christentum mehr und mehr durchsetzte. Es kam diesbezüglich zu einem grundlegenden Wandel: Antike Formen des Reisens (im Sinne des Besichtigens von Sehenswürdigkeiten) innerhalb des Römischen Imperiums blieben nur in einigen wenigen Fällen auch in christlicher Zeit erhalten. Eine prominente Stellung unter den vorchristlichen Erinnerungsstätten nahm auch jetzt Troia ein<sup>79</sup>. Andere Stätten wurden nun vor dem Hintergrund des Alten Testaments umgedeutet und so der christlichen Kultur einverleibt (die Pyramide des Mykerinos in Giza als einer der Kornspeicher des Joseph). Einige pagane Orte wurden auch von christlichen Pilgern besucht. Es handelte sich hierbei meistens um Gräber von bedeutenden Persönlichkeiten der paganen Antike. Der Pilger von Bordeaux besichtigte auf seiner Reise ins Heilige Land (333 n. Chr.) die Gräber des Euripides in Amphipolis (heute Emboli) unweit der Mündung des Strymon<sup>80</sup> und des karthaginischen Heerführers Hannibal im bithynischen Libyssa<sup>81</sup>, er besuchte auch Tyana, den

71 Kedar, *Convergences* 59-61.

72 Die Problematik, das Phänomen des Pilgerns von einer Reise zu unterscheiden, ist insbesondere bei der paganen Pilgerfahrt in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches sichtbar. Die betreffenden Inschriften, die diesbezüglich die Hauptquelle darstellen, verweisen auf viele Fälle, wo rituelle Praktiken, die auf eine Pilgerfahrt hindeuten, Bestandteil einer Geschäftsreise o. ä. waren. Mit dieser Problematik beschäftigten sich im Rahmen des RGZM-Pilgerprojektes die Kollegen Martin Grünewald und Jakob Hanke. Vgl. Hanke, *Vorchristliches Pilgerwesen* 26-27. – In unserem nahöstlichen Kontext vgl. u. a. die Reise der Kaisermutter Helena in die östlichen Provinzen des Reiches, die auf der einen Seite in der Tradition der imperialen Reisen der römischen Kaiser stand, andererseits mit Recht als erste christliche Pilgerreise betrachtet wird. – Vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«. – Ausführlich zu den Gemeinsamkeiten der Pilgerfahrt und des Tourismus vgl. E. Cohen, *Pilgrimage and Tourism*.

73 Rutherford, *Pausanias* 41.

74 Vgl. Foertmeyer, *Tourism*. – Zwingmann, *Antiker Tourismus* (im Kapitel IV. wird der Besuch der Heiligtümer von Ephesos, Kos und Knidos behandelt, 157-234). – Oft wird in den Übersichtspublikationen zu antiken Reisen an deren Ende ein Kapitel zur Pilgerfahrt ins Heilige Land angeschlossen (u. a. Casson, *Reisen* 361-

395), die somit sozusagen als eine Fortsetzung der profanen antiken Reisen betrachtet wird.

75 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 314-342. – Zwingmann, *Heroengräber* 26.

76 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 29-106. – Zwingmann, *Heroengräber* 26-27.

77 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 11-28. – Zwingmann, *Heroengräber* 25. – Laurence, *Travel and Empire*. – Casson, *Reisen* 188-351.

78 Ael. Arist. or. 26, 100. – Vgl. Scheer, *Pilger* 35.

79 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 393-394. Dies lässt sich durch die fortbestehende Rolle des troianischen Mythos' in der christlichen Spätantike erklären. Auch dürfte die eindeutige Lokalisierung des Troianischen Krieges eine Rolle gespielt haben (die Lokalisierung der paganen Mythen war oft hypothetisch mit mehreren Orten verbunden), was eine Gemeinsamkeit zwischen Troia und den biblischen Erinnerungsorten schuf.

80 It. Burd. 22.

81 It. Burd. 8: »Dort ist König Annibalianus begraben, der ein Afrikaner war«. Durch die Hinzufügung des afrikanischen Ursprungs ist es eindeutig, dass der Pilger den karthaginischen Heerführer meinte, ihm jedoch den Namen des Annibalianus, eines Neffen des Kaisers Konstantin, gab. Vgl. Donner, *Pilgerfahrt* 47 Anm. 35.

Herkunftsort des Apollonios<sup>82</sup>. Die heilige Paula besuchte in Joppe in Palästina (heute Jaffa in Israel) den Felsen, an dem Andromeda einem Meeresungeheuer ausgeliefert war und von Perseus gerettet wurde<sup>83</sup>. Dies ist der einzige Fall, wo der Schauplatz eines paganen Mythos von einem christlichen Pilger besucht wurde<sup>84</sup>.

Es soll nur kurz auf die bekannte Tatsache hingewiesen werde, die das Verständnis der antiken Reisen von dem der modernen grundsätzlich unterscheidet: Reisen, sei es zu Lande oder zur See, hielt man – zu Recht – für gefährlich. Auf den Straßen musste man mit Straßenräubern rechnen, auf dem Meer gehörten neben Seeräubern die Stürme zu den großen Gefahren<sup>85</sup>. Sicherheit vor Räubern war eine wichtige Bedingung für den Aufschwung des Reisens in der römischen Kaiserzeit.

## Heilige Orte: Zentralität oder exzentrische Lage?

Die Pilger wanderten zu einem Ort, der von ihnen aus bestimmten Gründen als heilig empfunden wurde. In diesem Kontext stellten sich die Religionswissenschaftler und Historiker die Frage nach der Lage solcher heiligen Orte. Unter den Religionswissenschaftlern des 20. Jahrhunderts nimmt diesbezüglich Mircea Eliade (1907-1986) eine Sonderstellung ein<sup>86</sup>. Ein heiliger Raum – sei es ein ganzes Land (Palästina), eine Stadt (Jerusalem) oder ein Heiligtum (der Tempel von Jerusalem) – stellt nach M. Eliade das Zentrum der Welt (lat. *axis mundi*) dar. Der Mensch, ein *homo religiosus*, hatte immer das Bedürfnis, in diesem Zentrum zu leben<sup>87</sup>. Dieses Zentrum kann entfernt liegen, aber nur in der Hinsicht, dass der Pilger weit entfernt vom ihm wohnt: Er, der Pilger, wohnt an der Peripherie – das Heiligtum, zu dem er pilgert, liegt im Zentrum. Mit jedem heiligen Ort ist nach M. Eliade eine Hierophanie verknüpft; der Stätte des Geschehens wird eine höhere Qualität gegenüber ihrer profanen Umgebung zugemessen. Durch die Manifestation des Heiligen entsteht ein »Fenster zum Kosmos«, das der religiöse Mensch gerne

aufsucht, um hier zu verweilen und dem Göttlichen nahe zu sein – in der Überzeugung, dass hier seine individuellen Bitten Erfüllung finden werden<sup>88</sup>.

Als Gegensatz dazu kann man die These von Victor Turner<sup>89</sup> verstehen, wonach sich Pilgerorte »out there«, d. h. exzentrisch gegenüber den bevölkerten Regionen, zu den weltlichen soziopolitischen Zentren der Gesellschaft befinden. Die periphere Lage der heiligen Orte gegenüber den soziopolitischen Zentren sollte die Distanzierung von dieser profanen Welt symbolisieren und die spirituellen Werte betonen. Die spirituelle Transformation des Pilgers kommt so zustande, dass er sozusagen von der profanen Sphäre des alltäglichen Lebens in die entfernte sakrale Welt hinaufsteigt. Auf solche Weise wurden die heiligen Orte außerhalb vom Einfluss einer dominierenden Gesellschaftsgruppe gebaut<sup>90</sup>. Als Beispiel nannte Turner die Gründung von Jerusalem, das König David zur Hauptstadt der Nord- und Südstämmen machte.

Wie lassen sich die auf den ersten Blick absolut gegensätzlichen Ansichten bezüglich der Lage von heiligen Orten erklären? M. Eliade verstand die Pilgerfahrt zu den heiligen Orten als ein rein religiöses Phänomen. Die anderen Aspekte des Pilgerwesens – z. B. die politischen und ökonomischen – ließ er gänzlich beiseite, da die historischen Komponenten in seiner übergreifenden Religionsforschung keine Rolle spielen. V. Turner ging wiederum bei seinen Überlegungen von den soziopolitischen Zentren aus, die für ihn das Zentrum der Welt darstellen.

Wenn wir versuchen, das Bild der heiligen Orte von Eliade und Turner auf den Nahen Osten und konkret auf Jerusalem zu beziehen, dann kommen wir zum Schluss, dass die Stadt in der Tat auf der einen Seite im Zentrum der Welt lag – aber meistens nur in der rein religiösen Komponente. Werden die anderen (politischen, ökonomischen, militärischen) Komponenten miteinbezogen, dann zeigt sich das Bild deutlich differenzierter. Bei der jüdischen Pilgerfahrt zum Zweiten Tempel, die sich in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt entwickelte und unter Herodes kulminierte, waren alle erwähnten Komponenten des Pilgerwesens stark präsent; unter Herodes, also im 1. Jahrhundert v. Chr., erreichte

82 It. Burd. 10.

83 Hier. ep. 8: »Auch in der Hafencity Joppe verweilte sie, von der aus Jonas seine Flucht unternommen hatte, der gegenüber Andromeda an den Felsen gefesselt war, um denn zur Abwechslung etwas aus den Sagen der Dichter zu erwähnen«.

84 Vgl. Zwingmann, Antiker Tourismus 394 Anm. 175.

85 Casson, Reisen 173-174.

86 Mit einem Hinweis auf seine Werke beginnen die meisten Aufsätze von Forschern, die sich mit dem Sakralen in verschiedenen Kulturen der Welt beschäftigen (darunter für mich überraschenderweise auch M. M. Janif im Artikel über die nabatäische Pilgerfahrt: Janif, Sacred Time). Denn Eliades Werk über das Heilige und Profane ist so allgemein konzipiert (natürlich mit vielen Beispielen), dass es eine allgemeingültige Antwort auf die unzähligen unterschiedlichen Auffassungen des Religiösen in der Welt bietet. Dieser Versuch einer Verallgemeinerung kann gemeinsam mit der persönlichen Distanz gegenüber der realen Welt (und den Gefahren, die diese Welt hervorbringen kann) mit den Umständen verglichen werden, unter denen die Werke des rumänischen Religionswissenschaftlers entstanden sind und die zu seiner politischen Tätigkeit bzw. seinen Ansichten politischer Art führten. Eliade war in den 1930er Jahren der Hauptideologe der faschistischen und antisemitischen Eisernen Garde. Die Bücher »Das Heilige und das Profane« und »Kosmos und Geschichte. Der

Mythos der ewigen Wiederkehr« (publiziert 1949) schrieb er im Jahre 1944 in Lissabon, wo er an der rumänischen Botschaft beschäftigt war. Die zeitlichen Umstände der Entstehung sind also der Zweite Weltkrieg bzw. seine Endphase. Die Antwort muss meiner Ansicht darin gesucht werden, wie Eliade das Reale ausblendete, also seine Suche nach dem Idealen und Sakralen, denn diese sakrale Welt ermöglicht es ihm, die abscheulichen Taten der realen Welt, für die er selbst stark verantwortlich war, zu übersehen. Ein ausführlicher Lebenslauf Eliades findet sich in: Turcanu, Eliade.

87 Eliade, Heilige und Profane 36-44. – Eliade, Kosmos 16.

88 Eliade, Heilige und Profane 14. 27-29. Zur Struktur und Morphologie des Sakralen: Eliade, Religionen 21-61.

89 Victor Turner (1920-1983) war ein britischer Ethnologe und Anthropologe, Angehöriger der Manchester School of Anthropology, deren Hauptziel es war, auf überregionale, globale Zusammenhänge aufmerksam zu machen. Turner untersuchte Spannungs- und Veränderungsprozesse im religiösen Bereich; sein Hauptaugenmerk lag in der Betrachtung der Veränderung und des Wandels der Symbole und Rituale. Obwohl seine Theorien allgemein gültig sein sollten, gingen seine Studien von Forschungen in Südafrika aus (vor allem in Sambia). Vgl. Bräunlein, Turner.

90 Turner, Pilgrim's Goal 211-214. – Iidinopoulos, Sacred Space.



jedoch der wirtschaftliche und machtpolitische Aspekt seinen Höhepunkt. Demgegenüber überwogen bei der jüdischen Pilgerfahrt nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. bis ins 20. Jahrhundert die religiösen Aspekte, d. h. die Frömmigkeit der einzelnen Pilger.

Überwiegend religiöse Aspekte lassen sich auch bei den christlichen Pilgern beobachten, die nach Jerusalem und Palästina auf den Spuren der Kaiserin Helena kamen, d. h. auch für sie war Jerusalem das Zentrum der Welt vor allem aus religiöser Sicht. In diesem Zusammenhang verweisen die Forscher oft auf die politische und ökonomische Bedeutungslosigkeit Jerusalems in der Spätantike. Diese Ansicht ist jedoch meiner Meinung nach nicht ganz richtig, da sich die Beobachtungen dabei nur auf Jerusalem beziehen – eine Stadt, die in der Tat nicht zu den größten und reichsten Gemeinden des Oströmischen Reiches gehörte. Meiner Ansicht nach muss man jedoch die Lage Jerusalems und des »Heiligen Landes« aus der breiteren Perspektive der Pilger sehen, die oft aus entfernten, wirtschaftlich und kulturell weniger entwickelten Teilen des Römischen Reiches kamen, bzw. aus Regionen, die auf den Trümmern des Weströmischen Reiches entstanden sind. Der spätantike Nahe Osten war zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert die fortschrittlichste Region nicht nur des Mittelmeerraumes, sondern auch des Oströmischen Reiches. Dies bezieht sich nicht nur auf den Reichtum dieser Region, sondern auch auf den Fortschritt auf künstlerischem und architektonischem Gebiet. Feindliche Einfälle (etwa der Perser) stellten in der insgesamt friedlichen Zeit eher eine Ausnahme dar. Viele der christlichen Pilger kamen in der Spätantike aus westlichen Regionen, die schon von Umwälzungen der Völkerwanderungszeit erschüttert worden waren. Diese Pilger kamen auf dem Weg nach Jerusalem in eine ökonomisch und sozial blühende Gegend, die sie aus ihrer Heimat kaum kannten. In dieser Hinsicht kamen die Pilger wenn nicht politisch, so zumindest in kultureller Hinsicht ins Zentrum der Welt – einer Welt, die in vielen ehemaligen Teilen der römischen Welt ihrem Ende entgegenzugehen schien.

Die heiligen Orte seien V. Turner zufolge außerhalb des Einflusses einer dominierenden Gesellschaftsgruppe angelegt worden, wofür er als Beispiel Jerusalem nannte, das durch König David an der Grenze zwischen den Nord- und Südstämmen gebaut wurde. Diese Beobachtung ist in der Tat sehr scharfsinnig und erklärt gewissermaßen die Anfänge Jerusalems, bezüglich der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ist sie jedoch eher falsch: Denn die lässt sich zur Zeit des Ersten Tempels (bis 587 v. Chr.) kaum nachweisen. Viele israelischen Stämme weigerten sich, die Zentralität Jerusalems und des Tempels anzuerkennen, und pilgerten zu anderen biblisch bekannten Heiligtümern: Silo, Dan und Bethel<sup>91</sup>. Insgesamt nimmt V. Turner die weitere Entwicklung eines Pilgerortes

nicht in Betracht, im Falle von Jerusalem die Tatsache, dass es seit dem 4. Jahrhundert auch ein christlicher und seit dem 7. Jahrhundert auch ein bedeutender muslimischer Pilgerort war. Eingeschränkt richtig erweist sich Turners Theorie auch im Falle von Mamre (arab. Haram Ramet el-Chalil), da der Ort zwar nicht an der Grenze lag, allerdings gewissermaßen eine Grenzfunktion hatte<sup>92</sup>.

So mag Turners Theorie eines exzentrisch gelegenen Pilgerortes in vielen Fällen richtig sein, in anderen Fällen trifft sie jedoch nicht zu. E. Cohen behauptet, V. Turner habe, obwohl er sich meistens mit außereuropäischen Kulturen beschäftigte, die christliche (v. a. die katholische) Pilgerfahrt vor Augen; diese bilde jedoch für eine Generalisierung keinen guten Ausgangspunkt. Dass sich die führenden Pilgerzentren an der Peripherie befanden, lasse sich dadurch erklären, dass im westlichen Christentum die religiöse Autorität beim Papst und die profane beim Kaiser gelegen habe, wodurch die politischen Zentren ausgeschlossen gewesen seien, auch zu religiösen Zentren zu werden<sup>93</sup>.

All diese Theorien verstehen in ihrer allgemeinen Deutung die Pilgerfahrten *nur* als Bestandteil des jeweiligen religiösen Systems. Doch damit macht man es sich zu einfach und übersieht, dass es manchmal zu Überschneidungen kommt. Diese können sowohl beim zeitlichen Wandel eines sozio religiösen Systems in ein anderes entstehen, wie es in der Spätantike mit dem (langsamen) Ende der paganen Gesellschaft und der Durchsetzung des Christentums der Fall war, als auch in einer Region auftreten, in der lange Zeit nebeneinander Mitglieder von unterschiedlichen sozio religiösen Systemen leben. Es lassen sich in Palästina und Syrien mehrere Beispiele synkretistischer Pilgerorte nennen, die von Juden und Christen oder von Muslimen und Christen besucht wurden oder werden.

## Archäologie der Pilgerfahrt

Die Pilgerfahrt wurde in der Forschung bis vor kurzer Zeit fast nur aus schriftlichen Quellen (Pilgerberichten, Viten der Heiligen oder Mönchen) untersucht. Sie enthalten ohne Zweifel wichtige Informationen zum Pilgerwesen und zu den konkreten Pilgerheiligtümern. In der letzten Zeit wird jedoch deutlich, dass auch die Archäologie zur Erforschung der christlichen Pilgerorte beitragen kann<sup>94</sup>. Denn es ist notwendig, einige wichtige Fragen zu stellen:

- Was charakterisiert einen Bau oder einen Ort als Ziel einer Pilgerfahrt?
- Gibt es für ein Monument oder einen Ort, abgesehen von literarischen Quellen und Inschriften, klare Hinweise, die sie als einen Pilgerort definieren würden?

91 Ausführlich zu den Anfängen der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.)«.

92 Ausführlich zu Mamre vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

93 E. Cohen, *Pilgrimage Centers* 35-37.

94 Als Beispiel kann das vor Kurzem entdeckte und ausgegrabene Pilgerheiligtum mit dem Grab des Apostels Philippus in Hierapolis genannt werden: D'Andrea, *Apostolo Filippo*.

- Ist es möglich, zwischen Pilgerorten und anderen Zentren zu unterscheiden, die primär eine andere Funktion haben, aber auch von Pilgern besucht werden?
- Können Kirchen *per se* als christliche Pilgerstätten angesehen werden, obwohl die betreffenden literarischen Quellen dazu nicht zur Verfügung stehen?<sup>95</sup>

Das Baukonzept einer Pilgeranlage (und damit auch ihre Größe) konnte recht unterschiedlich sein und war abhängig von der Anzahl der Pilger, der topographischen Situation, den finanziellen Möglichkeiten usw. Ein größerer Pilgerort beinhaltete oft ein Kloster, eine Anlage mit einem Taufbecken und einen monumentalen Eingang (z. B. ein großes Treppenhaus und/oder ein Tor). Die Kirche, in der Objekte der Verehrung gezeigt wurden, konnte eine beachtenswerte Größe erreichen<sup>96</sup>. Es gab logistische Einrichtungen wie Zisternen, Xenodochia und Ställe. Dies alles sind zwar für ein Pilgerzentrum wichtige Indikatoren, einige (manchmal sogar die meisten) von ihnen können jedoch fehlen. Es gibt deshalb oft klare Hinweise, dass es sich um einen Pilgerort handelt, in vielen Fällen sind diese jedoch ungenügend, und eine Bestimmung als Pilgerort ist somit unsicher. Man kann nur vermuten, dass dies der Fall bei Orten ist, die zwar auch von Pilgern besucht wurden, primär jedoch eine andere Funktion hatten. Neben schriftlichen Quellen und epigraphischen Funden sind es insbesondere Pilgerflaschen und Andenkengegenstände, die einen Pilgerort für uns sichtbar machen<sup>97</sup>.

Devotionalien, Votive und Pilgerandenken<sup>98</sup> lassen sich als Belege sowohl der antik-paganen, jüdischen, christlichen als auch der islamischen Pilgerfahrt anführen. Ihre Existenz in der griechisch-römischen Welt ist meiner Ansicht nach ein weiteres Argument für das Phänomen des Pilgerwesens in der antiken Kultur. Als ein bekanntes Beispiel der antiken Devotionalien lassen sich die kleinen Figuren der Göttin Artemis in Ephesos anführen, Nachahmungen des berühmten Kultbildes der Artemis. Christliche Pilgerampullen, in denen das Wunderwasser aus einer Quelle mitgenommen wurde, haben zum Teil pagane, zum Teil jüdische Vorläufer. Das Weihwasser spielte im Isis-Kult eine Rolle, der Wassereimer (*situla*) gehörte zu den Kultgefäßen im Isistempel<sup>99</sup>. Lampen und Glasgefäßen begegnet man auch als jüdische Votive, unter den Symbolen ist hierbei insbesondere auf den siebenarmigen Leuchter (die Menora) hinzuweisen. Auch jüdische Pilger (wie später die Christen) hatten somit den Brauch, Öl aus Lampen mitzunehmen, die an ihren heiligen Stätten brannten<sup>100</sup>. Eine Sonderstellung haben die in Jerusalem gefundenen Pilger-

flaschen, die vermutlich sowohl von jüdischen als auch von christlichen und möglicherweise auch muslimischen Pilgern benutzt wurden und mit denen wir uns später ausführlich beschäftigen<sup>101</sup>.

An mehreren Stellen der vorliegenden Monographie wird man zeigen können, dass die Archäologie wesentlich zur religionsübergreifenden Pilgerfahrt beiträgt, denn nur durch eine archäologische Deutung werden u. a. in Resafa oder in der Kathisma-Kirche sowohl christliche als auch muslimische Pilger vermutet. Schriftliche Quellen spielen in den genannten Fällen nur eine sekundäre Rolle. Die Bedeutung der Archäologie ist in unserem Thema umso größer, als die schriftlichen, aus einer religiösen Gemeinschaft stammenden Quellen partiell sind und wir annehmen können, dass sie die Lage nicht objektiv beschrieben oder sie ggf. nicht ganz verstanden haben. Dies ist insbesondere der Fall bei frühchristlichen Autoren wie Eusebios, wenn sie sich auf antik-pagane Sitten beziehen.

### Pilgerwesen als Bestandteil der Umwälzungen in der Spätantike (3./4. - 8. Jahrhundert)

Die vorliegende Monographie setzt sich zum Ziel, mit ihren Ergebnissen zur Spätantikeforschung beizutragen. Diese beschäftigt sich mit den Umwälzungen der antiken Welt: Dabei betrachten die Forscher u. a. die Transformation der Städte<sup>102</sup>, die Beziehung des paganen Tempels und der christlichen Kirche<sup>103</sup>, die Ikonographie der spätantiken Mosaiken<sup>104</sup>, ausgewählte Themen in der Literatur (z. B. in der ekphrastischen Schule von Gaza oder bei Nonnos von Panopolis), die antike Motive in veränderter Form aufgreifen<sup>105</sup>, usw.

Unter Spätantike verstehen wir eine selbstständige, kreative Epoche<sup>106</sup>, die in sich Elemente verband, die die frühere, durch die christlichen Quellen zu sehr beeinflusste Forschung für unvereinbar hielt. Etwas zugespitzt lässt sich sagen, dass die Spätantikeforschung nicht so sehr den Konflikt zwischen dem Heidentum und Christentum hervorhebt, sondern den Dialog betont. Es ist das Ziel dieses Buches, diesen Dialog auch in der Pilgerforschung zu zeigen. Schon einführend haben wir gezeigt, dass die Pilgerfahrt im Nahen Osten in der betrachteten Epoche sehr lange meistens nur unter christlichem Gesichtspunkt untersucht wurde.

Das Pilgerwesen der diversen religiösen Gruppen ist natürlich Bestandteil der verschiedenen Phänomene der Umbruchzeit der Spätantike, vor allem was die religiöse Problematik

95 Pülz, *Archaeological Evidence* 228.

96 Christens, *Tebessa* 283.

97 Pülz, *Archaeological Evidence* 230.

98 Zur Definition der drei Begriffe vgl. Künzl/Koepfel, *Souvenirs* 68.

99 Zu Juvenals Satire, wonach die Frauen Roms bis an das Ende der Welt zu einem Isis-Heiligtum pilgern würden, vgl. Kap. »Ägypten als Ziel intellektueller Pilgerfahrten« (S. 52-54).

100 Künzl/Koepfel, *Souvenirs* 68-77.

101 Vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.

102 Rich, *City – Christie, Towns in Transition*. – Krause/Witschel, *Stadt in der Spätantike*.

103 Vgl. Kap. »Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike«.

104 Muth, *Kultur*. – Raeck, *Modernisierte Mythen*. – Drbal, *Sókratés*.

105 Die ekphrastische Schule von Gaza: Lauritzen, *Exegi monumentum*. – Drbal, *Ekphrasis Eikonos*. – Nonnos von Panopolis: Lauritzen, *Ekphrasis*. – Drbal, *Béroé et Amymoné*.

106 P. Brown, *Late Antiquity*. – Marrou, *Décadence*. – Brenk, *Innovation*.

betrifft<sup>107</sup>. In diesem Zusammenhang geht es um die Frage nach den Kontakten zwischen den religiösen Gruppen. Heiden, Juden und Christen hatten in der Spätantike – trotz der vielen Unterschiede, die in der gegenseitigen Polemik hervorgehoben werden – ähnliche Muster des religiösen Verhaltens, d. h. der religiösen Gewohnheiten und des Glaubens<sup>108</sup>.

## Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike

Mit der Frage nach der Kontinuität zwischen dem antik-paganen und christlichen Pilgerwesen ist auch die Problematik der paganen Tempel in der Spätantike verknüpft, die mehrere Fragestellungen beinhaltet. Welche Einstellung hatten seit Anfang des 4. Jahrhunderts die Christen zu den paganen Tempelbauten? In welchem Maße verwendeten die frühen Kirchen Baustrukturen der paganen Tempel, und kann man diesbezüglich von einer Kontinuität sprechen? Falls die bestehenden Baustrukturen verwendet wurden, war eine friedliche Nachnutzung eines offen gelassenen Tempels häufiger, oder wurde ein noch bestehender antiker Tempel gewaltsam in eine Kirche umgewandelt?

Gewaltakte gegen heidnische Kultstätten waren den Christen der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte fremd<sup>109</sup>. Die frühesten Indizien für christliche Übergriffe auf heidnische Götterbilder oder die Störung von paganen Kulthandlungen finden während der Christenverfolgungen der Tetrarchenzeit statt. Die ersten Fälle von Tempelzerstörungen datieren in den christlichen schriftlichen Quellen erst in die Zeit Konstantins des Großen und sind unmittelbar mit seiner Person und seinen religionspolitischen Maßnahmen verbunden. Wie die archäologische Forschung nachweisen konnte, sind jedoch diese christlichen Quellen diesbezüglich recht unglaubwürdig<sup>110</sup>.

Das Thema der Tempelzerstörungen ist mit der Gattung der Kirchengeschichte<sup>111</sup> eng verknüpft, die die wichtigste Quelle für die Konflikte zwischen den Christen und Heiden in den Metropolen des Ostens (Serapeion von Alexandria, Apollonheiligtum in Daphne) ist. Die Tempelzerstörungen sind auf den ersten Blick ein selbstverständlicher Bestandteil

der Kirchengeschichten, um die *ecclesia triumphans* darzustellen. Deshalb mag es überraschend erscheinen, dass der gewaltsame Umgang mit Heiden und ihren Kultstätten in diesen Werken eigentlich marginal war<sup>112</sup>. Von den 75 Kultzerstörungen werden 48 explizit auf den Kaiser als Akteur bezogen, wobei der Schwerpunkt in der Regierungszeit Konstantins des Großen liegt; die Hauptquelle ist dabei Eusebios' *Vita Constantini*.

Eusebios bemühte sich in der *Vita Constantini*, den Kaiser den Zeitgenossen und der Nachwelt als Verfechter einer aggressiven antiheidnischen Politik vorzustellen und ihn vor allem als einen systematischen Zerstörer heidnischer Kultstätten zu präsentieren:

»Während [Konstantin] seinen Erlöser, Gott, fortwährend etwa so ehrte, widerlegte er den die Dämonen verehrenden Wahn der Heiden auf mannigfaltige Art. Deshalb wurden mit Recht die Türen in den Eingangshallen ihrer Tempel in den jeweiligen Städten auf Befehl des Kaisers entfernt, so dass sie offen zugänglich waren. Von anderen wurde das Dach auf der Decke zerstört, indem die Dachziegel abgenommen wurden. Von wieder anderen wurden die ehrwürdigen Bronzefiguren, derer sich die Alten in langen Zeiten trügerisch gebrüstet hatten, vor allen offen auf allen Marktplätzen der Kaiserstadt ausgestellt, damit sie zum schändlichen Anblick den Zuschauern bereitstünden [...]»<sup>113</sup>.

»Auch in anderen Eparchien kamen die Menschen scharenweise von selbst und schlossen sich dem Wissen über den Erlöser auf dem Land und in den Städten an. Die zuvor von ihnen als heilig verehrten Gegenstände, die aus dem Material zahlreicher hölzerner Götterbilder bestanden, liebten sie verschwinden, als ob sie nichts gewesen wären, ihre hochgebauten Tempel mit den zugehörigen Sakralbezirken zerstörten sie, ohne dass man es ihnen befohlen hätte, auf den Grundfesten errichteten sie Kirchen und legten den früheren Irrglauben ab»<sup>114</sup>.

Das von Eusebios beschriebene Vorgehen gegen die heidnischen Tempel fand in Wahrheit nicht unter Konstantin, sondern – wie im Folgenden ausführlicher beschrieben wird – erst viel später statt. Die *Vita Constantini* von Eusebios, dies

107 Vgl. P. Brown, *Christianization*.

108 Stroumsa, *Religious Contacts* 21.

109 Thornton, *Destruction* 123. – Pagoulatos, *Destruction* 152.

110 Hahn, *Tempelzerstörung* 270. – Metzler, *Enteignung* 28-32.

111 Wir begrenzen uns hier (U. Gotter folgend) auf die Kirchenhistoriker des 4. und der ersten Hälfte des 5. Jhs. (Eusebios, Rufinus, Sokrates Scholastikos, Sozomenos, Theodoretos), also auf die Zeit, als der Kampf gegen das Heidentum gerade anfang (Eusebios) bzw. noch nicht entschieden war. Gotter, *Tempelzerstörungen* 44-45. – Trombley, *Hellenic Religion II* 380-386.

112 Einschließlich der kaiserlichen Gesetzgebung gibt es in allen Kirchengeschichten nur 75 solche Fälle, dazu weitere 12 in Eusebios' *Vita Constantini*. Wenn man nur Fälle konkreter Störung individueller und namentlich aufgeführter Kulte berücksichtigt, sind es nur 45 Erzählungen für alle fünf Autoren. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass viele Zerstörungen mehrfach erwähnt wurden (lediglich drei Fälle sind nur in einem Text belegt, alle übrigen werden mindestens zweimal erwähnt, der überwiegende Teil drei-, vier- oder fünfmal) – insgesamt erfahren wir nur von 17 verschiedenen Fällen von christ-

lichen Angriffen auf pagane Kulte. Die Tempelzerstörungen bilden somit in den Kirchengeschichten einen nur »schmalen, sozusagen kanonisierten Vorrat, der im Laufe der Entwicklung nicht wesentlich erweitert wurde«. Verglichen mit den innerchristlichen Konflikten stellen die Konflikte zwischen den Heiden und Christen einen unbedeutenden Bestandteil dieser Werke dar. Die Einstellung der Herrscher zu paganen Kultstätten ist nämlich eher nur als Hintergrund für die Beurteilung der Rechtgläubigkeit des jeweiligen Kaisers zu betrachten; mit der Bezeichnung »heidnisch« wurde ein häretischer Kaiser denunziert. Gotter, *Tempelzerstörungen* 45-46 (mit Verweisen auf konkrete Stellen). 50-57. Zur Statistik vgl. das von J. Hahn 2004-2005 geleitete DFG-Projekt »Kampf um Kultstätten. Sakraler Ort und religiöser Konflikt in der Spätantike« (<http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5420281/ergebnisse> [6.10.2017]).

113 Eus. VC 3,54,1 (Übersetzung mit freundlichen Änderungen von Prof. P. Schreiner). Der Text schließt unmittelbar an die Abschaffung der paganen Verehrung von Mamre an.

114 Eus. VC 4,39,2.

sollte bei der Beurteilung des Textes beachtet werden, ist eine Schrift enkomiastischer Gattung, die nicht nach nüchterner Objektivität strebt<sup>115</sup>.

Nach Eusebios erließ Konstantin sogar ein Verbot der Durchführung jeglicher Opfer und befahl, alle heidnischen Tempel zu schließen<sup>116</sup> – eine Haltung, die aufgrund anderer literarischer Quellen und der archäologischen Forschung durchaus nicht haltbar ist<sup>117</sup>. Konstantins Religionspolitik ist ein sehr breites und in der Forschung unterschiedlich gewertetes Thema, das hier nicht ausführlicher betrachtet werden kann, doch meine ich, dass es (gegenüber den paganen Kulturen) eine Politik religiöser Toleranz war<sup>118</sup>.

Zu den wenigen auch archäologisch belegten Fällen der Umwandlung eines Tempels in eine Kirche schon in der Zeit des Eusebios gehört der Bau der Grabeskirche in Jerusalem an der Stelle eines Aphrodite-Tempels. Dies hängt jedoch mit der besonderen Bedeutung dieser Kirche für das Christentum zusammen und kann nicht als ein Regelfall betrachtet werden. Der Christianisierungsprozess in Jerusalem fand schon im 4. Jahrhundert statt, wobei es sich innerhalb Palästinas um eine Ausnahmesituation handelte<sup>119</sup>. Doch auch hier konnte die Archäologie den Bericht des Eusebios revidieren. Ihm zufolge sollte nämlich die Stelle der künftigen Grabeskirche gründlichst gereinigt werden, damit von dem paganen Tempel nichts übrig bleibt. Kaiser Konstantin habe angeblich den Befehl dazu gegeben,

»das Material der zerstörten Bauten, das aus Steinen und Hölzern bestand, fortzuschaffen und weit weg von diesem Ort zu bringen. [...] Doch reichte es auch nicht, nur bis zu diesem Punkt vorzugehen, sondern er [Konstantin] ließ selbst den Erdboden, nachdem er eine große Tiefe hatte ausheben lassen, mitsamt dem Schutt irgendwo weit außerhalb fortbringen, weil er durch das Blut der Dämonenopfer verschmutzt war<sup>120</sup>«.

Bei den Grabungen unterhalb der Grabeskirche wurden jedoch Fundamente des zerstörten Aphrodite-Tempels nachgewiesen, die nicht bis auf die Grundmauern abgetragen worden waren<sup>121</sup>.

Die Zerstörung der Tempel durch Konstantin sind in das Buch der Vita Constantini eingebunden, in dem Eusebios ausführlich die kirchenpolitischen Maßnahmen und religiösen Akte des Kaisers schildert und dadurch seine eindeutige und vorbildliche Hinwendung zum Christentum zum Ausdruck bringen will. Den Rahmen für die Schilderung der Errichtung der Grabeskirche bildet die Haltung des Kaisers beim Konzil von Nikaia; sie geht dann zum reichsweiten Vorgehen Konstantins gegen die Götzenverehrung über (Zerstörung der Idole von Mamre, des Aphrodite-Tempels in Aphaka, des Asklepios-Heiligtums in Aigai, des Aphrodite-Kultes in Heliopolis). Das Zerstören von Tempeln im Auftrag des Kaisers soll hier als Zeugnis der Bekehrung des Kaisers und seines rechtgläubigen religiösen Engagements verstanden werden<sup>122</sup>.

Eusebios' Vita Constantini wurde zu einer wesentlichen Quelle für die Schilderung der von Konstantin angeordneten Tempelzerstörungen bei Sokrates Scholastikos und Sozomenos: Auch hier findet man die »klassischen« Tempelzerstörungen von Aphaka, Aigai, Heliopolis, Jerusalem und Mamre. Sie gruppieren sie jedoch im Unterschied zu Eusebios anders, und zwar verbinden sie diese Fälle mit dem Verbot der Gladiatorenspiele, der Tempelprostitution, der paganen Feste und insbesondere mit dem konstantinischen Kirchenbauprogramm als markantestem Zeichen der kaiserlichen Frömmigkeit, die seinen politischen Erfolg garantiert<sup>123</sup>.

Was sagen Quellen über die Zerstörungen paganer Tempel im 4. Jahrhundert? Konstantin ließ angeblich die heidnischen Tempel zur Geldbeschaffung systematisch plündern, ihrer Weihegeschenke berauben und Kultstatuen einschmelzen. Dem Codex Theodosianus zufolge nahm Constantius II. die Tempel im Jahre 346 n. Chr. sogar vor christlichen Übergriffen in Schutz, verfügte aber später (356) ihre Schließung<sup>124</sup>. Während der Regierungszeit von Julian Apostata (361-363) kam es im Rahmen seiner antichristlichen Politik zu einer kurzen Gegenreaktion: Paganen Tempel werden nicht mehr zerstört, einige werden vielmehr wieder aufgebaut und die Tempelzerstörer hart bestraft; der Kaiser befahl sogar, christliche Kirchen zu zerstören<sup>125</sup>. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts

115 Wallraff, Maßnahmen Konstantins 7-8.

116 Eus. VC 2,45,1; 4,23.

117 Hahn, Tempelzerstörung 272-273. Kritisch zu den bei Eusebios erwähnten Tempelzerstörungen vgl. der Kommentar zur Übersetzung der Vita Constantini bei Cameron/Hall 301-305.

118 Barnes, Constantine 211. Ausführlicher: Barnes, Religious Policies. Wienand, Religiöse Toleranz 90-92.

119 Vgl. hierzu ausführlicher Kap. »Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Beispiel Palästina«.

120 Eus. VC 3,26(6)-27. Dieser detaillierten Schilderung der Zerstörung des Aphrodite-Tempels folgt bei Eusebios die unerwartete Entdeckung der Grabeshöhle Christi (3,28), was einigermaßen Eusebios' Intentionen erklärt. Vgl. Rosen, Konstantin 335. Vergleich mit Mamre: Wallraff, Maßnahmen Konstantins 13.

121 Corbo, Santo Sepolcro 34-37. – Hahn, Tempelzerstörung 270-271. Als glaubwürdig betrachten Eusebios' Aussage u. a.: Pagoulatos, Destruction 153 und Hanson, Transformation 258. Anschließend erwähnt R. P. C. Hanson die Zerstörung paganer Tempel an zwei weiteren Orten: Mamre und Aphaka, wobei an erstgenannter Stelle dann eine Kirche errichtet wurde. Vgl. Hanson, Transformation 258. Diesen Orten, mit besonderem Augenmerk auf die Glaubwürdigkeit der ebenfalls von Eusebios stammenden Informationen, widmen wir uns im Kap. »Multireligiöse Pilgerorte im Nahen Osten« (insb. Mamre).

122 Gotter, Tempelzerstörungen 48.

123 Gotter, Tempelzerstörungen 49. – Konstantin als die Schlüsselfigur des antipaganen Kampfes fand aus der Perspektive des 5. Jhs. einen natürlichen Gegenpol im Zerrbild Julians: Der erste christliche Kaiser und der Apostata wurden typologisch gegenübergestellt. Dabei war das Motiv der Tempelzerstörungen zentral, denn Julian habe die Tempel wieder eröffnet, die verbotenen Opferhandlungen erlaubt, ein verstummtes heidnisches Orakel wieder belebt und sogar den Plan gehabt, den jüdischen Tempel von Jerusalem neu zu errichten. Dabei seien die früheren Tempelzerstörer zur Rechenschaft gezogen worden und hätten das Martyrium erlitten. Die Antinomie von Konstantin und Julian bildet deshalb beim Motiv der Tempelzerstörungen eine ganz besondere Rolle. Vgl. Gotter, Tempelzerstörungen 49-50.

124 Cod. Theod. 16,10,3 (Schutzbestimmung); 16,10,4 (Tempelschließung). Vgl. Deichmann, Frühchristliche Kirchen 105. – Hahn, Tempelzerstörung 273. – Caillet, Transformation 194. – Meier, Alte Tempel 366-368.

125 Deichmann, Frühchristliche Kirchen 106. – Als Beispiel für die Wiedererrichtung eines paganen Tempels kann das syrische Dorf 'Anz, knapp 35 km von Bosra entfernt, genannt werden. Seine Bewohner verkündeten stolz, den Tempel am 20. Februar 362 wieder aufgebaut zu haben, womit sie Julians Gesetz über die Wiedererrichtung der Tempel befolgten. Vgl. Rosen, Julian 308.



wurden, vor allem im Westen, Gesetze zum Schutz der Tempel als historischer Monumente erlassen<sup>126</sup>. Für das Jahr 435 wird im Codex Theodosianus die Zerstörung der Tempel durch die Magistrate gefordert<sup>127</sup>.

Entstanden die christlichen Kirchen an Stelle der paganen Tempel, wobei sie ihre Baustruktur (zumindest teilweise) nutzten, oder eher an einer »neuen« Stelle? Als erster befasste sich Friedrich Wilhelm Deichmann umfassend mit der Umwandlung der paganen Tempel in christliche Kirchen. In seinem 1939 publizierten Aufsatz »Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern« kam er zu folgenden Schlussfolgerungen:

»Die Wandlung des antiken Heiligtums ist das Symbol der *ecclesia triumphans*. Gestalt, Sinn und Wesen wurden bewusst zerstört. Denn der Tempel konnte nicht Vorläufer der Kirche sein, sondern nur als Spolie verwendet werden: ohne das Kultbild wird dessen Gehäuse, die Cella, der Kern des Tempels, sinnlos. Die Kirche tritt in ihrem Sinn nicht an die Stelle des Tempels, sondern an Stelle des gesamten Temenos [...]»<sup>128</sup>.

F. W. Deichmann präsentierte im zweiten Teil seines Artikels eine Liste von zu seiner Zeit (1939) bekannten paganen Heiligtümern, die im östlichen Mittelmeerraum<sup>129</sup> in eine Kirche umgewandelt worden waren. In dieser Liste konnte er nur 77 solcher Fälle anführen; die archäologische Erforschung der spätantiken Kunstdenkmäler im Osten des Römischen Reiches stand ja in dieser Zeit erst in Anfängen<sup>130</sup>.

Stellen wir uns die für die Kontinuität in der Spätantike wichtige Frage, wie viele Kirchen prozentual wieder benutzte pagane Tempel waren. Das angeführte Zitat aus dem Artikel von F. W. Deichmann zeigt klar, dass dieser Forscher eine solche Transformation als eher selten betrachtete<sup>131</sup>. Jan Vaes war der Ansicht, dass 30-50 % der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchen wieder verwendete pagane Tempel oder profane Bauten gewesen seien. In der ersten

Phase, insbesondere im 4. Jahrhundert, seien profane Bauten in Kirchen umgewandelt worden, in der zweiten Phase dann offizielle Gebäude; erst in der dritten Phase (im 5. und 6. Jahrhundert) seien auch pagane Tempel in Kirchen transformiert worden<sup>132</sup>.

In den vielen Jahrzehnten nach der Veröffentlichung von Deichmanns Artikel konnte die Archäologie nicht nur unzählige weitere Beispiele von Transformationen paganer Tempel in christliche Kirchen liefern, sondern auch in den schon bekannten Fällen neues Licht auf die Problematik werfen<sup>133</sup>. So konnte die Forschung nun präzisere Fragen stellen: Wann fand diese Umwandlung statt? Wurden Tempel zuerst aufgegeben oder zerstört? Erfolgte ihre Umnutzung zu Kirchen unmittelbar nach der Auflassung oder Zerstörung oder erst später? Wurde der ganze Tempel oder nur Teile in eine Kirche umgewandelt? Man wurde sich dessen bewusst, dass diese Transformation in einem breiteren Rahmen der Transformation der spätantiken Stadt betrachtet werden musste<sup>134</sup>.

In einigen Fällen, die insbesondere in Syrien und Palästina häufig waren, war die Umwandlung gewaltsam: Vor dem Bau der christlichen Kirche wurde der pagane Tempel nahezu ganz zerstört. Dies war auch im Fall des Aphrodite-Tempels in Jerusalem so, an dessen Stelle die Grabeskirche errichtet wurde. Wie wir betont haben, war jedoch auch hier die Zerstörung nicht so vollständig, wie uns Eusebios glauben lässt. Die Grabeskirche muss jedoch als ein Sonderfall betrachtet werden, wollte man doch in der christlichen Tradition dort den Ort der Kreuzigung Christi: Golgotha sehen<sup>135</sup>. In Caesarea Maritima wurde an Stelle des paganen, unter Herodes errichteten Tempels eine oktagonale Kirche errichtet, die von H. G. Holum als ein Martyrium gedeutet wurde<sup>136</sup>. In anderen Fällen wurde eine Kirche nur in Teilen des paganen Tempels errichtet. Als Beispiel lässt sich die vermutlich unter Theodosios I. im Vorhof des großen Jupiter-Tempels von Baalbek/Heliopolis erbaute Kirche anführen, durch deren Lage der Zugang zum Tempel behindert wurde; bei ihrer Errichtung

126 Cod. Theod. 6,10,15; 16,10,18.

127 Cod. Theod. 16,10,25. Die sich im Codex Theodosianus auf die Schließung und Zerstörung beziehenden Passagen sind jedoch mit Vorsicht zu beurteilen, da sie oft im Widerspruch stehen. Vor allem ist es jedoch schwierig, die Wirksamkeit solcher Gesetzgebung zu beurteilen. Vgl. Ward-Perkins, *End of the Temples* 187. – Hahn, *Gesetze*.

128 Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 114.

129 In folgenden Regionen: Syrien und Palästina (1-32), Ägypten (33-55), Kleinasien und Konstantinopel (56-72), Griechenland (73-77). Nicht betrachtet wurde somit im Osten des Reiches der restliche Balkanraum und die Kyrrenaika.

130 Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 115-134. Bei einigen der erwähnten Fälle schöpfte der Autor nur aus schriftlichen Quellen, doch waren mehrheitlich archäologische Forschungen seine Hauptquelle. Einige der (späten byzantinischen) schriftlichen Quellen erweisen sich jedoch als nicht glaubwürdig und sollten aus seiner Liste gestrichen werden. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 286. Allgemein zur Unglaubwürdigkeit der schriftlichen Quellen, die sich auf die Zerstörung der paganen Tempel beziehen, vgl. Ward-Perkins, *End of the Temples* 187. – F. W. Deichmann verweist in seinem Text auf die bedeutenden Unterschiede zwischen dem Ost- und Westteil des Reiches. Für das Westreich kann er nur zwölf Fälle (Nr. 78-89) aus Italien, Sizilien, Gallien und Nordafrika anführen. Vgl. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 134-136. Schon zu seiner Zeit konnte also die Schlussfolgerung gezogen werden, dass es im West-

mittelmeerraum nur selten zur Transformation des paganen Tempels in eine christliche Kirche kam. In den wenigen bekannten Fällen ist festzustellen, dass diese erst später stattfand, nachdem die Christen die Tempel im 4. und 5. Jh. vermieden und ihre Kirchen an anderen Stellen errichteten. Der erste Fall ist um 500 bekannt, zu den bekannten Transformationen des Concordia-Tempels von Agrigento und des Pantheons in Rom kam es erst um 600. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 286-287.

131 Vgl. Anm. 124.

132 Vaes, *Christliche Wiederverwendung* 310-313. Betrachtet wird dabei der ganze Mittelmeerraum, also sowohl Osten als auch Westen.

133 Ward-Perkins, *Sacred Space* 285. – Kilikien: Bayliss, *Cilicia*. – Syrien: Freyberger, *Nachnutzung*.

134 Wichtig ist diesbezüglich insbesondere, inwieweit die spätantike Stadt ihren klassischen Charakter mit den öffentlichen Gebäuden behielt oder umgekehrt verlor. Dies war im Westmittelmeerraum viel häufiger als im Osten, wodurch sich die in Anm. 129 erwähnten wenigen Fälle der Transformation erklären lassen. Im Westen erschufen somit die Christen in den meisten Fällen eine völlig neue sakrale und monumentale Topographie, die an die traditionelle pagane Topographie nicht anschloss. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 287.

135 Caillot, *Transformation* 196.

136 Holum, *Caesarea* 161-164. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 287-288. – Avner, *Octagonal Church*.

wurde auch der an ihrer Stelle liegende Altar zerstört<sup>137</sup>. Diese im Westen des Reiches kaum bekannten Beispiele sind als eine bewusste Aneignung und Entweihung paganer Tempel zu deuten<sup>138</sup>.

In Palästina ist es jedoch selten, dass an die Stelle eines paganen Tempels eine christliche Kirche trat. Es gibt drei Fälle (u. a. Dora/Dor), in denen eine christliche Kirche zwar an Stelle eines Tempels errichtet wurde, es jedoch keinen unmittelbaren Bezug zwischen seiner Zerstörung und dem Bau der Kirche gibt. In acht Fällen (u. a. bei der Kathedrale von Gerasa) ist dieser Bezug nicht eindeutig. In sieben bekannten Fällen (u. a. Elusa) konnten Grabungen von frühchristlichen Kirchen die Überreste eines angenommenen Tempels bisher nicht belegen oder es konnte der Bezug der Kirche und eines nahe gelegenen Tempels festgestellt werden<sup>139</sup>.

Zur Frage der Transformation eines paganen Tempels in eine christliche Kirche konnten in letzter Zeit Grabungen in Chhim und Meriamlik bedeutend beitragen, die hier deshalb als Beispiele angeführt werden. Dank der seit 1996 bestehenden Ausgrabungen gehört das Heiligtum von Chhim zu den am besten erforschten spätantiken Anlagen im Nahen Osten<sup>140</sup>. Die erhaltenen Bauten stammen aus der Zeit zwischen dem 1. und 7. Jahrhundert<sup>141</sup>, der Ort ist somit ein gutes Beispiel für eine Transformation der paganen in christliche Bauten. Die Kultbauten befinden sich auf der ersten Terrasse: im 1. Jahrhundert bestand das Heiligtum aus einem großen un bebauten Hof; im 2. und 3. Jahrhundert wurden hier ein vermutlich dem Gott Baʿalšamem geweihter Tempel<sup>142</sup> und ein Altar errichtet. Der Tempel wurde den Autoren zufolge erst am Ende des 5. Jahrhunderts für den Kult geschlossen, die Cella wurde für landwirtschaftliche Zwecke (möglicherweise als eine Ölpresse) genutzt<sup>143</sup>. Am Ende des 5. Jahrhunderts – also in einer Zeit, als der Tempel schon geschlossen war – wurde gegenüber dem paganen Tempel eine dreischiffige Kirche mit Narthex gebaut; der frühere Altar wurde nun als Sakristei genutzt. Die Kirche entstand also nicht an der Stelle des Tempels, benutzte jedoch viele seine Bauelemente (sog. Spolien): Säulen, Kapitelle, einige Steinblöcke usw. Der Grund, warum die Christen den Tempel nicht in eine Kirche transformiert haben, mag – wie in den anderen Fällen – seine Orientierung, seine Dimensionen

und die innere Anordnung sein, die der neuen Liturgie nicht entsprachen und die umzugestalten zu aufwändig gewesen wären<sup>144</sup>.

Bei Meriamlik, 8 km südlich der Stadt Seleukia am Kalykadnos (Isaurien) gelegen, existierte in römischer Kaiserzeit ein Orakelheiligtum des Apollon Sarpedonios, das vermutlich an der Stelle des Kultortes vom lokalen Heros Sarpedon entstand. Das Orakel befand sich schriftlichen Quellen zufolge in einer Höhle, die unter dem Kloster des hl. Theodoros vermutet wird, wo der Felsen direkt bis ans Meer kommt; bisher konnte sie jedoch archäologisch nicht nachgewiesen werden. Aus mehreren Quellen geht hervor, dass die Orakelstätte eines der bedeutendsten regionalen Heiligtümer war, dessen Feier viele Pilger anzog<sup>145</sup>.

In Konkurrenz zum Orakelheiligtum des Apollon Sarpedonios entstand in frühchristlicher Zeit das Heiligtum der hl. Thekla. Über die Wende von der paganen zur christlichen Orakelstätte besitzen wir zahlreiche schriftliche Zeugnisse. Sowohl in der Thekla-Vita als auch in der Mirakelerzählung<sup>146</sup> spielt der Kampf der Heiligen gegen die alten Götter eine entscheidende Rolle. Die Bekämpfung des Kultes des Apollon Sarpedonios wird jedoch gegenüber den anderen paganen Kulturen privilegiert. Am Ende der Thekla-Akten wird Theklas Dasein als Bollwerk gegen den Orakelkult des Apollon Sarpedonios (und gegen die Stadtgöttin Athena) interpretiert<sup>147</sup>. In den Thaumata beschreiben die ersten vier Mirakel die Vertreibung der alten Götter: Apollon Sarpedonios, Athena, Aphrodite und Zeus. Nur der Sieg über Apollon Sarpedonios wird jedoch persönlich von Thekla ausgefochten; es scheint, dass er sozusagen das Begründungswunder ihrer Macht ist<sup>148</sup>.

U. Gotter erklärt diesen unterschiedlichen Zugang durch die Zugehörigkeit der jeweiligen heidnischen Gottheit entweder zur politischen oder persönlichen Religiosität. Waren die anderen Gottheiten Bestandteile der politischen Stadtkulte, die an ihr Ende gelangten, als sich – mit der Etablierung der christlichen Gemeinde – ein wesentlicher Teil der Bevölkerung den städtischen Kultfeiern entzog, war der Kult des Apollon Sarpedonios ein prominenter Heil- und Orakelkult, dessen Kern die persönliche Hinwendung war. Die persönliche Religiosität war notwendigerweise wesentlich ausdauernder<sup>149</sup>.

137 Westphalen, Basilika 70-71. Zu Eusebios: Wallraff, Maßnahmen Konstantins 13.  
138 Ward-Perkins, Sacred Space 288.

139 Vriezen, Churches 73-74. – Dor: Dauphin, Dor.

140 Eine Übersicht vgl. Gernez/Périssé-Valero, Liban 141-151. Ausführlicher: Waliszewski, Chhim-Marjiyat. Chhim befindet sich nordöstlich von Sidon auf den Ausläufern des Libanon-Gebirges, auf einer Reihe von Terrassen 550 m ü. NN. Die Ausgrabungen werden durch ein libanesisch-polnisches Team unter Leitung von Tomasz Waliszewski (Universität Warschau) durchgeführt. – Angrenzend wurde ein Dorf ausgegraben, in dem unter anderem eine Ölpresse freigelegt wurde; die Verarbeitung von Oliven gehörte zur Hauptbeschäftigung der Bewohner. Gernez/Périssé-Valero, Liban 152-154.

141 Sondagen bewiesen jedoch eine viel ältere Nutzung der Anlage seit dem 5. Jh. v. Chr. Vgl. Périssé-Valéro, Sanctuaire 70-73.

142 Zur möglichen Verehrung des Gottes Baʿalšamem in diesem Tempel vgl. Niehr, Baʿalšamem 73-75.

143 Gernez/Périssé-Valero, Liban 142-149.

144 Gernez/Périssé-Valero, Liban 150-151. Die Datierung der Kirche ermöglicht eine Mosaikeninschrift am Eingang (498 n. Chr.).

145 Der Heide Zosimos behauptet, Apollon Sarpedonios habe die Stadt Seleukia vor einer Heuschreckenplage gerettet und zwar dadurch, dass er Vögel gesandt habe, die in der Nähe des Tempels am Kap Sarpedon lebten. Auch Kaiser Aurelian soll das Orakel 270 n. Chr. befragt haben, bevor er seine Expedition gegen die Königin Zenobia unternahm (Zos. hist. 1,57,2-4). Der Christ Tertullian bezeichnet es als eines der Traumorakel in der Troas (Tert. anim. 46). Zu Tertullians Bemerkung, die Sarpedon, dessen Leiche ja nach Lykien gebracht worden war, mit der Troas verbindet vgl. Rohde, Cult of Souls 151 Anm. 99.

146 Der anonyme Autor, der sich mit der hl. Thekla beschäftigte, hat über sie zwei Werke geschrieben: eine Vita der Heiligen (*Praxeis*) und einen Bericht über ihre Wunder (*Thaumata*). Ausführlich Davies, Saint Thekla 39-47.

147 Vita Thecl. 27,53-62.

148 Gotter, Thekla gegen Apoll 193.

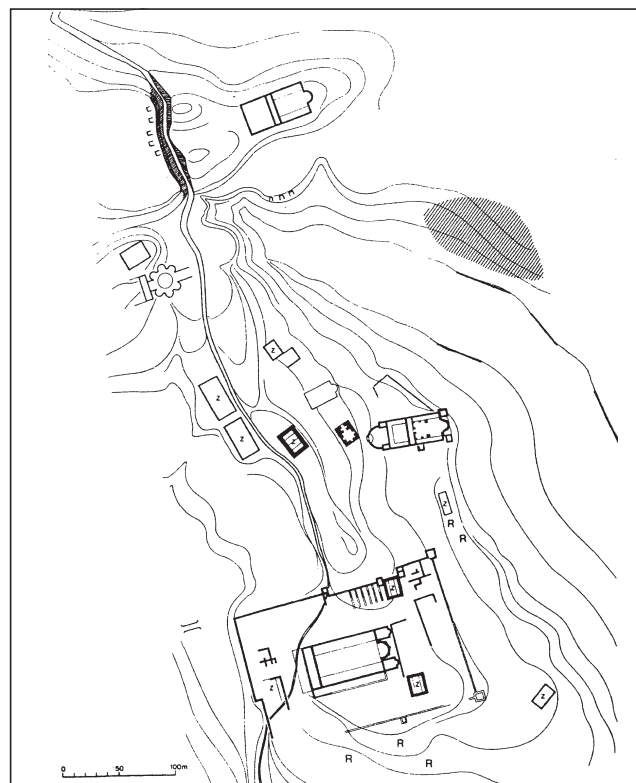
149 Gotter, Thekla gegen Apoll 194-195. Vgl. Friese, Wahn- und Wahrsagen 143-145.

Athanasios beschreibt das angebliche Ende des Kultes des Apollon Sarpedonios: Während der Kultfeier zu seinen Ehren soll sich das »ganze Land im Felsentempel des Apollon befunden haben. Die Priester gingen in den Tempel hinein, um das ungerechte Opfer zu bereiten und [...] während sie sich vor dem Bilde des Apollon niederwarfen [...], kam plötzlich der Felsen herunter und bedeckte den Tempel und alle Menschen«<sup>150</sup>.

Das Orakelheiligtum der hl. Thekla entwickelte sich seit dem 4. Jahrhundert zur überregionalen Pilgerstätte, die schon von der Pilgerin Egeria besucht wurde. Ihr Zentrum bildete eine Felshöhle, in der die Heilige gelebt haben soll. Zunächst wurde in der Höhlenanlage eine bescheidene dreischiffige Säulenbasilika eingerichtet. Da diese den Anforderungen des Pilgerbetriebs bald nicht mehr genügte, wurde im 5. Jahrhundert über der unterirdischen Kirche eine imposante dreischiffige Säulenbasilika (70 m × 36,80 m) errichtet (**Abb. 1**)<sup>151</sup>. Vom Kaiser Zenon (474-491) wurde eine nordöstlich der Thekla-Basilika gelegene Kuppelkirche gestiftet. Mit diesem innovativen Bau wollte sich Zenon, der selbst ein Isaurier war, ein politisches Denkmal setzen. Dies verweist auf die politische Bedeutung des Pilgerheiligtums von Meriamlik, eine Feststellung, die mit Sicherheit auch für zahlreiche andere Pilgerstätten zutrifft. In diese Zeit werden auch drei weitere Kirchenbauten datiert<sup>152</sup>.

Das Thekla-Heiligtum war für den Heilkult berühmt, bei dem das heilkräftige Wasser eine bedeutende Rolle spielte. Für eine effiziente Wasserversorgung wurden Zisternen gebaut, sowohl literarisch als auch archäologisch sind zudem Bäder belegt<sup>153</sup>. Durch die Ausgrabungen wurde unter den zwei Kirchen aus dem 5. Jahrhundert (der sog. Thekla-Basilika und einer kleinen Kuppelkirche) eine Basilika aus dem 4. Jahrhundert entdeckt, deren größter Teil in den Felsen gegraben wurden und eine natürliche Höhle einschloss. Zum Komplex gehörten auch eine heilige Quelle, deren Wasser zu Heilzwecken benutzt wurde, und eine ebenfalls für Therapien bestimmte Bäderanlage<sup>154</sup>.

Eine wichtige literarische Quelle für die Zerstörungen paganer Tempel im syrischen Raum ist die etwa 386 datierte Schutzrede des Libanios für die Tempel. Anlass der Rede waren die Tempelzerstörungen unter Theodosios I., die vom *praefectus praetorio Orientis* Maternus Cynegius durchgeführt wurden<sup>155</sup>. Die archäologischen Zeugnisse aus Syrien ergeben jedoch ein deutlich positiveres Bild vom Umgang der Christen mit paganen Tempelbauten. Trotz einiger Zerstörungen kann insgesamt festgestellt werden, dass die meisten Tempel erhalten blieben und zu verschiedenen Zwecken weiter genutzt wurden<sup>156</sup>.



**Abb. 1** Meriamlik: Lageverhältnis der unterirdischen Kirche zur Säulenbasilika. – (Nach Brands, Pilgerfahrt 23 Abb. 3).

Im Leben des hl. Porphyrios von Marcus Diaconus gibt es eine interessante Beschreibung dessen, wie die Christen die Errichtung von Kirchen in heidnischen Heiligtümern empfanden. Das Werk gibt uns wichtige Informationen über die Christianisierung von Gaza in den Jahren 395 bis 420, als Porphyrios Bischof der Stadt gewesen sein soll<sup>157</sup>. Nach der Zerstörung von Statuen und anderen heiligen Gegenständen im Tempel des Zeus Marnas in Gaza (sog. Marneion) begannen die Christen zu diskutieren, wie seine Struktur weiterverwendet werden sollte. Einige wollten sie niederreißen, andere verbrennen, weitere vertraten die Ansicht, dass sie gereinigt und durch Neubau einer Kirche geweiht werden sollte. Da sie sich nicht einigen konnten, ordnete der Bischof Gebete und Fasten an, um so einen Fingerzeig Gottes zu erhalten. Am Abend verkündete ein siebenjähriger Junge den Orakelspruch: Der Tempel solle niedergebrannt werden, weil hier viele Verbrechen, insbesondere Menschenopfer, begangen worden seien<sup>158</sup>. Porphyrios wollte jedoch an der Stelle eine Kirche erbauen. Einige Christen waren derselben Meinung, andere wollten hingegen den Ort öd lassen. Die Entscheidung

150 Zitiert nach Friese, Wahn- und Wahrsagen 143.

151 Mietke, Basilika von Meriamlik. – Davies, Saint Thecla 37-38.

152 Brands, Pilgerfahrt 21-25. – Davies, Saint Thecla 38-39.

153 Brands, Pilgerfahrt 25-26.

154 Friese, Wahn- und Wahrsagen 144-145.

155 Lib. or. 30. Vgl. Behrends, Pro Templis 95-96. – R. Klein, Tempelzerstörungen. Cynegius kann vermutlich für die Zerstörungen der Tempel von Beroa und Apameia verantwortlich gemacht werden. Vgl. Pagoulatos, Destruction 155.

156 Freyberger, Nachnutzung 201. Dabei stellt K. S. Freyberger einen bedeutenden Unterschied zwischen Nord- und Südsyrien fest. In Nordsyrien wurden für die Kirchenbauten die älteren Bausubstanzen nur als Baumaterial verwendet. Demgegenüber blieb in Südsyrien die Bausubstanz der Tempel weitgehend erhalten, die von den christlichen Kirchen benutzt wurde. Ausführlich hierzu: Watson, Temple Destruction.

157 Vgl. Hübner, Einleitung.

158 Marc. Diac. § 66.

brachte ein Brief der Kaiserin Eudokia, die eine finanzielle Unterstützung für den Bau der Kirche versprach und auch eine Skizze der Kirche schickte, die dem Tempel von Marnas ebenbürtig war<sup>159</sup>. Ein Detail ist dabei interessant: Der Heilige ordnete an, dass Marmorplatten aus dem heiligsten Teil des Tempels als Boden im Hof vor der Kirche benutzt werden sollten, damit alle auf sie treten<sup>160</sup>.

Es muss natürlich unterschieden werden, um welche literarische Quelle es sich handelt. Berichten seit Konstantin dem Großen zahlreiche Nachrichten der Kirchenhistoriker immer wieder von einem offiziellen Niederreißen der heidnischen Tempel, so handelt es sich mehr um ihre eigenen Wünsche als um eine Wirklichkeit, die so erst seit Theodosios I. Gestalt annahm. Die Einzelschließungen, zu denen es unter Konstantin z.B. in Jerusalem und Mamre kam, waren ethisch-religiöser Art<sup>161</sup>. Die kaiserliche Macht hatte an der Zerstörung der öffentlichen Denkmäler der Vergangenheit kein Interesse. Als Beispiel kann man die unter dem weströmischen Kaiser Majorian im Jahre 458 veröffentlichte Novelle nennen, mit der ihre Erhaltung (hierzu werden ausdrücklich auch die Tempel gerechnet) angestrebt wurde. Denn diese Denkmäler seien doch der ganze Schmuck des Staates, und ihr Fehlen bedeute eine Entstellung des städtischen Erscheinungsbildes<sup>162</sup>.

Aus der Praxis des Umgangs mit paganen Heiligtümern gibt für den Westen des Reiches Beda Venerabilis eine wichtige Nachricht. So soll Papst Gregor der Große in einem Brief an Abt Mellitus folgende Behandlung der paganen Tempel angeordnet haben, dass nämlich:

»[...] die Heiligtümer der Götzen bei diesem Volk keineswegs zerstört werden müssen, [...] aber die Götzenbilder, die sich darin befinden, zerstört werden sollen, [...] Wasser geweiht und in diesen Heiligtümern versprengt, [...] Altäre gebaut, Reliquien niedergelegt werden. Denn wenn diese Heiligtümer gut gebaut sind, müssen sie notwendigerweise vom Dämonenkult in die Verehrung des wahren Gottes verwandelt werden [...]»<sup>163</sup>.

Die Umwandlung des paganen Tempels in eine christliche Kirche kann anhand archäologischen Materials präziser datiert werden. Es kann festgestellt werden, dass es für das 4. Jahrhundert keine Belege für eine solche Transformation gibt; die frühesten Belege stammen aus der Mitte des 5. Jahrhunderts<sup>164</sup>. Die Haupttempel in bedeutenden Städten hatten

das 4. und frühe 5. Jahrhundert unbeschadet überstanden, bevor sie später in Kirchen umgeweiht wurden<sup>165</sup>. Entscheidender als christliche Zerstörungsakte war J. Hahn zufolge ein anderes Phänomen, nämlich die generationenlange Vernachlässigung der Heiligtümer, ihr Verfall, das Desinteresse der lokalen Eliten und die Entfremdung von Tempelgut. Der Niedergang der heidnischen Kulte vollzog sich somit still und unauffällig<sup>166</sup>.

Aus Konstantins Zeit sind insgesamt nur sechs Tempelzerstörungen belegt<sup>167</sup>. Es gibt keine Belege dafür, dass Konstantin in seiner neuen Residenzstadt Konstantinopel eine Transformation der heidnischen Tempel in christliche Kirchen unterstützt hätte<sup>168</sup>. Vielmehr wurde Konstantinopel keineswegs als eine rein christliche Stadt gegründet, sondern der Kaiser ließ hier auch neue pagane Tempel errichten<sup>169</sup>. Für Tempelzerstörungen findet man in den Dekreten des 4. Jahrhunderts nur vereinzelte Hinweise. Es lassen sich umgekehrt einige Dekrete finden, die die Tempelzerstörungen verbieten. In den Begründungen werden die Verbindung mit der öffentlichen Unterhaltung, die Bedeutung als Handelszentren und Orte für soziale Aktivitäten und politische Treffen genannt<sup>170</sup>. Die Fälle von Tempelzerstörungen mehren sich erst um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts. Die in dieser Zeit erlassenen Gesetze jedoch so zu interpretieren, dass sie Tempelzerstörungen erlaubt hätten, wäre nicht ganz korrekt. Sowohl in den Dekreten der Jahre 398 und 399<sup>171</sup> als auch in demjenigen des Jahres 407<sup>172</sup>, in dem angeordnet wurde, die paganen Idole niederzureißen, ist die Rede von ihrer Umwandlung zu öffentlichen Zwecken. Eine systematische Zerstörung der paganen Heiligtümer war nie Ziel der kaiserlichen Politik<sup>173</sup>.

Gibt es demnach genügend literarische Quellen für eine frühe Transformation der paganen Kirchen in Tempel, so wird dies durch die archäologischen Forschungen nicht bestätigt. Das hängt jedoch unter anderem mit dem schlechten Erhaltungszustand der frühchristlichen Architektur des 4. Jahrhunderts im Allgemeinen zusammen. Der archäologische Befund, wie ihn J.-M. Spieser für Griechenland herausgearbeitet hat, weist darauf hin, dass es hier keine kultische Kontinuität zwischen der paganen und christlichen Religion gab. Mit anderen Worten: Zwischen dem Verlassen der paganen Tempel und ihrer Wiederbenutzung durch die Christen lagen ein oder sogar zwei Jahrhunderte<sup>174</sup>.

Welche Rolle aber spielten exorzistische Handlungen und Reinigungsakte bei der Zerstörung der paganen Tempel

159 Marc. Diac. §75. Vgl. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 53-54.

160 Marc. Diac. §76.

161 R. Klein, *Tempelzerstörungen* 139.

162 R. Klein, *Tempelzerstörungen* 139.

163 Beda, *Hist. Gent.* 1,30.

164 Hanson, *Transformation* 257. – Ward-Perkins, *Sacred Space* 289-290 (erste Transformationen im 5. Jh.).

165 Meier, *Alte Tempel* 370.

166 Hahn, *Tempelzerstörung* 282. – Der Autor verweist auch darauf, dass der Prozess der materiellen Aneignung und der sakralen Übernahme heidnischer Heiligtümer durch die Kirche sich bei näherer Betrachtung als weitaus komplexer,

als dies die Momentaufnahmen der Berichte in der spätantiken Überlieferung nahelegen. Vgl. Hahn, *Tempelzerstörung* 280.

167 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 48-49 und Anm. 14.

168 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 53.

169 Hierzu ausführlicher vgl. Kap. »Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten«.

170 *Cod. Theod.* 16,10,3. – Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 48-49.

171 *Cod. Theod.* 15,1,36; 16,10,16.

172 *Cod. Theod.* 16,10,19,1-2.

173 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 49. – Pagoulatos, *Destruction* 156. 164.

174 Spieser, *Christianisation*. – Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 54.



durch die Christen? Die Bekämpfung der Dämonen war ein wesentlicher Bestandteil des spätantiken Volksglaubens<sup>175</sup>. Die Viten der frühen christlichen Eremiten und Mönche (wie z. B. die Vita Antonii) enthalten bunte Beschreibungen ihrer Kämpfe gegen die Dämonen<sup>176</sup>. Die Ansicht, dass Tempel als Wohnstätten von Dämonen betrachtet wurden, lässt sich für die Anfänge des Christentums, etwa bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr., nachweisen<sup>177</sup>. Später erlangt ein etwas abweichendes Motiv, das wohl mit dem Verlassen vieler paganer Kultorte zusammenhängt, eine prominente Stellung: Asketen wählten sich aufgegebene, also inzwischen funktionslos gewordene Schreine als Domizil. Hier kämpften sie gegen die bösen Geister, die hier weiterhin hausten, und bewährten sich so in ihrer Standhaftigkeit<sup>178</sup>.

Es gibt einen bemerkenswerten Beleg über die Bedeutung der heidnischen Monumente auch in der spätesten Phase der Spätantike: die Mosaiken in der Kirche des hl. Stephan in Um er-Rasas (etwa 30 km südlich von Madaba im heutigen Jordanien)<sup>179</sup>. Die Mosaiken der Kirche werden durch zwei Inschriften datiert, und zwar das eine im östlichen Teil des Hauptschiffes unterhalb des Presbyteriums (Bema) gelegen in das Jahr 680 (also das Jahr der Gründung der Provinz Arabia); das andere im Presbyterium in das Jahr 756. M. Piccirillo datierte das erste Mosaik zunächst in das Jahr 785, das Retuschieren von zwei (die Zahlen angehenden) Buchstaben erlaubte es jedoch später, das Jahr 612 der Provinz Arabia (Ära von Bostra) zu lesen und das Mosaik somit auf 717/718 zu datieren<sup>180</sup>. Dies war für die Ausgräber eine große Überraschung, denn die Mosaiken sind dadurch einer der spätesten Belege für byzantinische Mosaiken im Nahen Osten<sup>181</sup>. Das zentrale Mosaik des Hauptschiffes wird von zwei Rahmen umgeben: Den inneren bildet eine Nilzene, in die zehn Vignetten ägyptischer Städte (u. a. Alexandria, Kynopolis, Pelousion, Kasion) inkorporiert wurden; der äußere, der sich nur an den Längsseiten befindet, zählt 16 Vignetten von Städten in Palästina und Transjordanien (an prominenten Stellen links oben  $\text{HAPIA } \Pi\Omega\Lambda\text{IC}$  = Jerusalem und rechts oben *Kastron Mefaa*<sup>182</sup>, weiter u. a. Sebastis, Askalon, Gaza, Madaba).

Mit Ausnahme der Vignette von Neapolis wurden die Städte auf den Mosaiken in den Interkolumnien nach dem

Schema einer polygonalen Stadt mit einem Mauerring mit Toren in der Tradition der hellenistisch-römischen Kartographie dargestellt<sup>183</sup>. Von besonderem Interesse ist vor allem die Vignette von Neapolis, auf der wir die Fassade eines Tempels sehen (**Abb. 2a**). Die antike Stadt Neapolis (heute Nablus) wurde im Jahre 72 n. Chr. durch Kaiser Vespasian gegründet und wurde bald an der Stelle von Samaria das administrative Zentrum der Region<sup>184</sup>. Unter Philippus Arabs wurde die Stadt im Jahre 244 n. Chr. zur römischen Kolonie erhoben, Ammianus Marcellinus erwähnt sie im 4. Jahrhundert (neben Caesarea, Eleutheropolis, Askalon und Gaza) als eine der bedeutendsten römischen Städte in Palästina<sup>185</sup>. Der römische, dem Zeus Hypsistos geweihte Tempel auf dem Berg Gerezim war bis Anfang des 4. Jahrhunderts in Betrieb. An seiner Stelle wurde im Jahre 484 eine der Gottesmutter geweihte Kirche gebaut<sup>186</sup>. Wir stehen also vor einem interessanten Phänomen: Auf dem Mosaik von Um er-Rasas wurde nicht die – im 8. Jahrhundert seit etwa 250 Jahren bestehende – Kirche, sondern der lange nicht mehr existierende Tempel dargestellt, der wohl zu einem Wahrzeichen der Stadt geworden war und auch auf den römischen Münzen zu finden ist<sup>187</sup>. Dies führt uns zur Frage, welche Abbildung den Mosaizisten zur Vorlage diente. Wäre es möglich, dass im 8. Jahrhundert Münzen mit der Abbildung des Tempels im Umlauf waren? Einen Sonderfall stellt auch die Vignette von *Kastron Mefaa* dar (**Abb. 2b**). Wir sehen hier zwar wie bei den anderen Städten die Mauern der Stadt mit Toren, darunter jedoch auch eine Säule, die M. Piccirillo als Teil eines Vorhofes eines Heiligtums interpretiert<sup>188</sup>. Diese Deutung überzeugt aber nicht; möglicherweise wollte man dadurch einfach nur die Vignette optisch vergrößern, um dadurch die Bedeutung der Stadt hervorzuheben.

In einem anderen Fall, der archäologisch belegt ist, wurde eine christliche Kirche an Stelle einer jüdischen Synagoge errichtet. In Gerasa wurde die Synagoge zerstört, an ihrer Stelle wurde im Jahre 531, wie eine Dedikationsinschrift belegt, eine Kirche gebaut. Wir besitzen leider keine Informationen zur Zerstörung der Synagoge, man kann jedoch mit Y. Tsafir übereinstimmen, diesen Fall als eine archäologische Evidenz für die christliche Beschlagnahme eines jüdischen Kultzentrums zu deuten<sup>189</sup>.

175 Trombley, *Hellenic Religion* 99-108.

176 Athan. vit. Ant. 41: »Einmal klopfte jemand in der Einsiedelei an meine Tür; ich ging hinaus und sah eine große, hohe Gestalt. Ich fragte ihn: Wer bist du? Er erwiderte: Ich bin Satan. Da sagte ich: Was bist du dann hier? Er sprach: Was tadeln mich die Mönche und alle anderen Christen ohne Grund? Warum fluchen sie auf mich zu jeder Stund? Ich antwortete: Warum belästigst du sie denn? Darauf er: Ich bin es nicht, der sie belästigt, sondern sie selbst bringen sich in Verwirrung; denn ich bin schwach. [...] Überall sind Christen, und jetzt ist auch die Wüste voll von Mönchen. Sie sollen sich selbst in Acht nehmen und mich nicht ohne Grund verwünschen. Da bemerkte ich mit Bewunderung die Gnade des Herrn und sprach zu ihm: Obwohl du stets ein Lügner bist und niemals die Wahrheit sagst, hast du damit doch jetzt, ohne es zu wollen, das Wahre getroffen: Christus hat dich nämlich durch sein Kommen machtlos gemacht, er hat dich niedergeworfen und entwaffnet. Jener hörte den Namen des Heilands, konnte seine Glut nicht ertragen und verschwand aus dem Blickfeld«. Vgl. Hahn, *Tempelzerstörung* 274.

177 Vgl. u. a. Eus. VC 3,26(1)-27.

178 Hahn, *Tempelzerstörung* 274.

179 Der Komplex, der aus mehreren Gebäuden (u. a. der Kirche besteht des hl. Stephan und derjenigen des Bischofs Sergios) besteht, wurde zwischen dem 6. und 8. Jh. ausgebaut. Vgl. Piccirillo, *Complesso*.

180 Piccirillo, *Mosaïques* 266. Diese Datierung übernahmen später als einleuchtend auch andere Forscher: vgl. Z. Friedman, *Boats* 398.

181 Piccirillo, *Madaba* 293.

182 Dies ist – neben der Dedikation im Presbyterium – ein weiterer Beleg dafür, dass Um er-Rasas mit *Kastron Mefaa* zu identifizieren ist. Vgl. Piccirillo, *Madaba* 295.

183 Duval, *Iconografia architettonica*.

184 Bagatti, *Antichi villaggi* 49.

185 Amm. 14,8,11.

186 Magen, *Neapolis*.

187 Piccirillo, *Madaba* 297.

188 Piccirillo, *Madaba* 293.

189 Tsafir, *Pagan Cult* 198-199. Zur Archäologie: Crowfoot, *Christian Churches*. – Dvorjetski, *Synagogue-Church*.





Abb. 2 Um er-Rasas: a Vignette von Neapolis; b Vignette von Kastron Mefaa. – (Nach Piccirillo, *Mosaics* a 225 Abb. 351; b 221 Abb. 347).

## Religiöser Konflikt in der Spätantike?

Die Problematik der Zerstörung der paganen Tempel bzw. ihrer Transformation in christliche Kirche hängt eng mit der umfassenderen Frage zusammen, inwieweit man in der Spätantike von einem religiösen Konflikt zwischen Heiden und Christen (aber auch Juden) sprechen kann. In seiner Monographie konnte Johannes Hahn überzeugend darlegen, dass es eine unzulässige Vereinfachung bedeuten würde, die gewaltigen Zusammenstöße zwischen Anhängern verschiedener Glaubensgruppen nur als religiös motivierte Gewalt zu deuten. Die Zusammenstöße sind seiner Ansicht nach lediglich als Begleiterscheinungen von wirklichen sozialen und ökonomischen Gründen anzusprechen<sup>190</sup>. In der Kirchengeschichtsschreibung mit ihrem triumphalistischen Weltbild findet sich nur die Zuspitzung des religiösen Kon-

flikts, die Anwendung von Gewalt, sei es die Zerstörung von paganen Heiligtümern oder Überwindung des religiösen Gegners bzw. Konkurrenten. Tendenziös ist die Kirchengeschichtsschreibung auch bezüglich dessen, von welcher Gruppe diese Gewalt ausging: Sie gibt vor – sieht man von christlichen Attacken auf Tempel und Götterbilder ab –, dass es sich fast immer nur um Gewalt von Heiden gegen Christen handelte. Tatsächlich ging die Gewalt in der großen Mehrzahl der Fälle von den Christen aus und richtete sich nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen Juden und insbesondere gegen konkurrierende christliche Gruppen (»Häretiker«)<sup>191</sup>.

Zu den Voraussetzungen und Gründen, die Einfluss auf die Eskalation religiöser Konflikte auf lokaler Ebene hatten, gehörte insbesondere die zahlenmäßige Stärke der nicht-christlichen Bevölkerung, die Vitalität der alten Kulte und ins-

<sup>190</sup> Hahn, *Gewalt* 271-272. Den Prozess der Christianisierung versteht der Autor nicht als eine religiöse Transformation und seiner Institutionen, sondern als einen »facettenreichen Prozess einer grundlegenden kultischen Neuorientie-

rung jener zahllosen einzelnen Gemeinden, die in ihrer Summe die Bevölkerung und territoriale Gesamtheit des Reiches bildeten«. Vgl. Hahn, *Gewalt* 272.

<sup>191</sup> Hahn, *Gewalt* 275.

besondere die ungebrochene Anziehungskraft der gepflegten religiösen und sozialen Bräuche. Die nur bescheidene Entwicklung des Christentums veranlasste dann die Zentraladministration zu gewaltsamen Interventionen zugunsten der Kirche<sup>192</sup>.

## Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten

In der Problematik der Zerstörung der paganen Tempel steht die Glaubwürdigkeit (bzw. eher Unglaubwürdigkeit) der christlichen Quellen und ihre Deutung an erster Stelle. Dies bezieht sich insbesondere auf Eusebios und sein Bild Konstantins als des ersten christlichen Kaisers. So sagt er in seiner Beschreibung Konstantinopels völlig unglaubwürdig, der Kaiser habe die Stadt mit schönen Kirchen und Märtyrerschreinen schmücken lassen<sup>193</sup>. Und weiter:

»Da er [d. h. Konstantin] gänzlich von göttlicher Weisheit erfüllt war, beschloss er allen Götzendienst aus der Stadt zu entfernen [...], so dass darin nirgends Statuen der in den Tempeln verehrten angeblich Götter zu sehen waren, keine von Blut besudelten Altäre, keine Brandopfer, keine Feste der Dämonen und auch nichts anderes von dem, was unter den Abergläubischen der Brauch ist<sup>194</sup>«.

Von einer Abkehr vom Götzendienst kann jedoch keine Rede sein. Im Gegenteil: In der Stadt wurden unter Konstantin sogar neue pagane Tempel gebaut. In der Nähe des kaiserlichen Palastes am Hippodrom entstand ein Tempel der Stadtgöttin, der Tyche von Konstantinopel. Ihr Kultbild war, wie der heidnische Historiker Zosimos mit Abscheu berichtet, eine ältere Statue aus Kyzikos<sup>195</sup>. Konstantin ließ ebenfalls ein Kapitol, also einen Tempel des kapitolinischen Jupiter, errichten, in dessen Hof als Hauptmonument seine Statue stand: Hier ließ sich der Kaiser als Jupiter verehren. Im Zentrum des runden Forums stand auf einer Säule (diese hat sich bis heute erhalten) eine Statue Konstantins als *Sol invictus*. Die von Konstantin (neu-)gegründete Stadt war also nicht von vornherein als christliche Metropole gegründet worden. Die Entwicklung zu einer rein christlichen Stadt vollzog sich in mehreren Stufen über einen langen Zeitraum hin<sup>196</sup>.

Seit Konstantin wurden in den großen Metropolen des spätantiken Osten, darunter insbesondere in Konstantinopel, heidnische Statuen, die sich in paganen Heiligtümern befunden hatten, ausgestellt. Wie Malalas berichtet, befand sich in der neuen Hauptstadt seit Konstantin eine große Anzahl von antiken Bronze- und Marmorstatuen in den zwischen

dem Hippodrom und der Kirche Hagia Sophia gelegenen Zeuxippos-Thermen:

»In gleicher Weise [...] vollendete er [Konstantin] das als Zeuxippon bekannte öffentliche Bad; er schmückte es mit Säulen, mehreren Marmorarten und Kunstwerken aus Bronze<sup>197</sup>«.

Die Kunstwerke wurden während des Nika-Aufstandes (532) zerstört. Erhalten hat sich aber zumindest teilweise das Gedicht des Christodoros von Koptos, das die insgesamt 80 antiken Statuen, die Götter und Halbgötter, die mythologischen Figuren und Porträts bedeutender Denker in Form einer Ekphrasis beschreibt. Im Gedicht wird vor uns die mythologische Welt der behandelten Wesen lebendig, sein Charakter ermöglicht jedoch nicht eine Rekonstruktion der Statuen<sup>198</sup>.

Die ebenfalls im 4. Jahrhundert gesammelten antiken Statuen in der *cavea* des Hippodroms von Konstantinopel beherrschten das Bild der Hauptstadt über einen weitaus längeren Zeitraum. Im 6. Jahrhundert wurden ihnen noch zeitgenössische Kunstwerke, auf denen die Zuschauer und Mitglieder der Kaiserfamilie dargestellt wurden, beigegeben. Die Kunstwerke standen am Ort bis zur Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204, eine Gravur von Onofrio Panvinio aus dem 16. Jahrhundert zeigt jedoch, dass hier noch weiterhin einige Kunstwerke aufgestellt waren. Die Schlangensäule und der Theodosianische Obelisk stehen bis heute an ihrer ursprünglichen Stelle<sup>199</sup>.

Dort, wo später die Hagia Sophia stand, wurde vermutlich unter Konstantin eine Empfangs- oder Zeremoniehalle errichtet, die der Weisheit des Kaisers (und aufgrund der christusnahen Natur Konstantins auch der Weisheit Christi) geweiht war<sup>200</sup>. Die hier aufgestellten Kunstwerke, beraubt ihres ursprünglichen Kontextes und somit ihrer ursprünglichen religiösen Valenz, wollte Konstantin – zumindest teilweise – einer neuen, höheren religiösen Aussage zuführen. Da noch in justinianischer Zeit dort Statuen von Gestirngottheiten standen (u. a. die der zwölf Tierkreiszeichen), vermutet Martin Wallraff, Konstantin habe damit eine Art Astralheiligtum schaffen wollen. Die Sophien-Kultstätte war somit zunächst nur der Weisheit des Kaisers geweiht, nicht der Weisheit Christi. Dazu kam es erst 360 unter Konstantios, als die Halle in eine Kirche verwandelt wurde<sup>201</sup>.

Wir haben mehrmals auf die Unglaubwürdigkeit und tendenziöse Deutung der frühen christlichen Autoren hingewiesen. Nur selten ist sie jedoch so offenkundig wie im Falle der Aufstellung paganer Statuen in spätantiken Städten. Eusebios versuchte, diese Praxis als eine Verspottung heidnischer Vorstellungen zu deuten; dies theologisch zu

192 Hahn, Gewalt 272-273.

193 Eus. VC 3,48.

194 Eus. VC 3,48.

195 Zos. hist. 2,31.

196 A. Berger, Christliche Metropole 205-206. Zu den heidnischen Tempeln vgl. Bassett, Urban Image 24.

197 Ioh. Mal. 13,8.

198 Anth. Gr. 1,2. Vgl. Bassett, Urban Image 51-58. – Bassett, *Historiae Custos* 495-497. – Stupperich, Statuenprogramm 214. – Mango, *Antique Statuary* 57-58. – Drbal, *Sókratés* 208 Anm. 1205-1206.

199 Bassett, Hippodrome 58-67.

200 A. Berger, Konzept 160. – A. Berger, Konstantinopel 16. In breiteren Rahmen der spätantiken Stadt bringt dies: Bauer, Urban Space.

201 Wallraff, Maßnahmen Konstantins 14-15.



rechtfertigen, bereitete ihm jedoch notwendigerweise erhebliche Mühe:

»Von wieder anderen [Tempeln] wurden die ehrwürdigen Bronzefiguren, wegen derer sich der Trug der Alten in langen Zeiten gebrüstet hatte, vor allen offen auf allen Marktplätzen der Kaiserstadt ausgestellt, damit zum schändlichen Anblick den Zuschauern bereitstünde hier der Pythier, auf der anderen Seite der Smintheus, in der Rennbahn [d. h. im Hippodrom] selbst die DreifüÙe, (die sonst) in Delphi (zu sehen sind), und die Musen vom Helikon im Palast. Die ganze nach dem Kaiser benannte Stadt war vollständig erfüllt mit Gaben, die in jeder Provinz den kunstvollen bronzenen Plastiken geweiht worden waren, denen unter dem Namen von Göttern zahlreiche Hekatomben [Festopfer] und Brandopfer vergeblich in langen Äonen diejenigen, die an dem Irrglauben krankten, dargebracht hatten und spät erst beschlossen vernünftig zu werden, als der Kaiser eben diese als Spielzeug zum Lachen und zur Unterhaltung der Zuschauer einsetzte«<sup>202</sup>.

Johannes Chrysostomos beschäftigte sich mit dem Phänomen im Zusammenhang mit dem Heiligtum von Daphne in der Nähe von Antiochia: Er stellte sich die Frage, warum die paganen Statuen aus dem Tempel nicht früher von den christlichen Kaisern zerstört wurden. Auch seine Erklärung ist nicht sehr überzeugend: Ein Sieg, behauptete Chrysostomos, über einen Gegner, sei nur wertvoll, wenn er noch bei Kräften sei<sup>203</sup>. Auf eine ähnliche Weise versuchte Sokrates Scholastikos zu erklären, warum Theophilus, der Patriarch von Alexandria, das Ausstellen einer heidnischen Statue auf einem öffentlichen Platz in Alexandria anordnete, wenn er gleichzeitig die übrigen zerstören ließ. Er nennt dafür zwei Gründe. Der erste ist dem bei Eusebios ähnlich: Es sollte so auf die pagane Religion verspottet werden. Der zweite Grund ist so wenig überzeugend, wie derjenige von Johannes Chrysostomos: Die Hellenen (d. h. die Heiden) werden in Zukunft nicht leugnen können, solche Götter verehrt zu haben<sup>204</sup>.

In diesem Kontext soll die Stimme des im Westen, in der Provinz Tarraconensis (nördliches Spanien) lebenden Dichters

Prudentius (348 bis nach 405) erwähnt werden, die für eine viel objektivere Wahrnehmung gehalten werden muss. Prudentius wandte sich zwar gegen die paganen Feste und Kulte und »die eines so bedeutenden Reiches unwürdigen Opferaltäre«, nahm jedoch die Denkmäler der paganen Antike in Schutz:

»Erlaubt den Statuen, Werken großer Künstler, unbefleckt dazustehen! Schönster Schmuck unserer Vaterstadt [d. i. Rom] mögen sie werden, und Missbrauch möge nicht die Denkmäler einer Kunst besudeln, die man zur Sünde gemacht hat«<sup>205</sup>.

Wie ist also das Aufstellen von antik-paganen Statuen in den spätantiken Städten zu deuten? Es handelte sich sicher um ein recht verbreitetes Phänomen, das nicht nur auf die Hauptstadt Konstantinopel beschränkt war<sup>206</sup>. Cyril Mango suchte die Erklärung in Konstantins ambivalenter Religionspolitik. Er verweist auch darauf, dass für das Aufstellen der Statuen nicht nur der Kaiser selbst, sondern Beamte (*curatores*) verantwortlich waren, die vermutlich Heiden waren<sup>207</sup>. Andere Forscher führten dieses Phänomen auf den Mangel an Material und qualifizierten Künstlern im 4. Jahrhundert zurück – eine Folge der ökonomischen Krise des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert<sup>208</sup>.

## Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Das Beispiel Palästina

In der Spätantike, vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, stellte Palästina<sup>209</sup> in vielen Aspekten einen Sonderfall dar. Dies betraf nicht nur seine geographische Lage, die Bevölkerungsstruktur und die wirtschaftliche Entwicklung, sondern auch die Religionspolitik. Außer den Juden lebten hier Heiden und die jüdische Sekte der Samaritaner, wobei sich Juden und Samaritaner als exklusive Glaubensgemeinschaften definierten. Die Förderung der christlichen Kirche seit der Herrschaft Konstantins führte unter diesen Umständen zwangsläufig zur religiösen Konfrontation auf lokaler wie regionaler Ebene, wie sie keine andere Provinz des Imperiums erlebte<sup>210</sup>.

202 Eus. VC 3,54,2-3. Vgl. Hahn, Tempelzerstörung 273.

203 Joh. Chrys. pan. Bab. 2,98-113.

204 Sokr. hist. eccl. 5,16.

205 Prud. c. Symm. 1,503-508. – R. Klein, Tempelzerstörungen 138.

206 Zu paganen Statuen im spätantiken Alexandria vgl. Kristensen, Alexandria.

207 Mango, Antique Statuary 56. Mit dieser Erklärung des Autors stimmen jedoch nicht weitere Aussagen über den zeitlichen Rahmen des Aufstellens paganer Statuen. Obwohl in kleinerem Umfang, wurden sie auch unter nachfolgenden Kaisern Constantius II., Valentinian und Theodosios II. nach Konstantinopel gebracht. Eine große Sammlung solcher Statuen befand sich im Palast des *praepositus sacri cubiculi* Lausus, dessen Schmuckstück die Goldelfenbeinstatue des Zeus aus Olympia war. Der letzte Transfer paganer Statuen nach Konstantinopel fand unter Justinian I. statt; es handelte sich um zwei Pferde vom Artemis-Tempel in Ephesos. Noch Konstans II. soll jedoch 663 aus Rom Bronzeverzierungen (einschließlich der Kupferdecke des Pantheons) entfernt und ihre Beförderung nach Konstantinopel angeordnet haben. Wie Paulus Diaconus (hist. Lang. 5,11,13) berichtet, fielen diese Schätze auf dem Weg nach Syrakus in die Hände der Araber. Vgl. Mango, Antique Statuary 58.

208 Jones, Greeks 15. Weiter zur Problematik: Saradi-Mendelovici, Christian Attitudes.

209 Wir benutzen in der vorliegenden Monographie die Bezeichnungen »Palästina« und »Heiliges Land« als Synonyme. Dazu ist folgenden Bemerkung zu

machen, die eng mit dem Thema der Pilgerfahrt zusammenhängt: Die Vorstellung vom Heiligen Land existierte schon im Judentum, um die Einzigartigkeit Israels auszudrücken. Diese Vorstellungen erfuhren eine Steigerung in der Spätantike als eine Reaktion auf die Christianisierung Palästinas. Die Frage, ob Judäa »heiliges Land« sei, erwuchs in der christlichen Überlieferung in der Auseinandersetzung mit den Juden. Für die Christen war das wahre Heilige Land zunächst geistlicher Natur (»himmlisches Jerusalem«, vgl. Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«), erst im 4. Jh. gewannen Palästina und Jerusalem mit dem Aufblühen der christlichen Pilgerfahrt für die Christen religiöse und theologische Bedeutung (Wilken, Heiliges Land 684-690). Kritisch setzt sich mit der Bezeichnung »Heiliges Land« in der Spätantike K. Heyden (Westliche Christenheit 335-339) auseinander. Die Beschäftigung mit den betreffenden antiken Quellen brachte sie zur Erkenntnis, dass die Bezeichnung »Heiliges Land« kein quellen sprachlicher Begriff ist. Christliche Autoren benutzen diesen Begriff nur selten und wenn dies der Fall ist, dann zitieren sie Belege der Bibel oder wehren sich gegen eine falsche (»judaisierende« oder »gnostisierende«) Deutung dieses Begriffs.

210 Hahn, Gewalt 191. – Stroumsa, Religious Contacts 16-17. Zu den Kontakten zwischen den Juden und Christen im Palästina des 4. Jhs. vgl. Kinzig, Non-Separation. – Zur Koexistenz zwischen jüdischer und paganer Bevölkerung in Palästina in vorchristlichen Zeiten vgl. Flusser, Paganism.



In der vorkonstantinischen Zeit<sup>211</sup> wurde Palästina sowohl von der hellenistisch geprägten heidnischen Bevölkerung als auch von Juden bewohnt. Welche religiöse Gemeinschaft zahlenmäßig überwog, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert. Gustav Stemberger, der große Kenner des spätantiken Palästina, deutete vorsichtig die literarischen Quellen und archäologische Funde so, dass noch zu Beginn des 4. Jahrhunderts Juden die größte Bevölkerungsgruppe darstellten. Danach folgte die pagane Bevölkerung, die Samaritaner und eine ziemlich kleine christliche Gemeinschaft<sup>212</sup>. Demgegenüber ist Y. Tsafrir der Ansicht, dass die Zahl der heidnischen Bevölkerung größer gewesen sei<sup>213</sup>. Eindeutig ist jedenfalls, dass der Christianisierungsprozess in Palästina nur im kleinen Ausmaß und mit Verspätung stattfand<sup>214</sup>.

Die Heiden, Juden, Samaritaner und die wenigen Christen wohnten oft in denselben Städten und Regionen, wobei in der Siedlungsstruktur nach heutigem Wissensstand häufig keine klaren Grenzen gezogen werden können. Insgesamt lässt sich sagen, dass sich nach der Zerschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes die jüdische Bevölkerung in Galiläa konzentrierte und die Samaritaner insbesondere die Gegend von Samarien (das heutige Gebiet um Nablus) bewohnten. Die heidnische Bevölkerung lebte vor allem in Judäa, in den Küstenregionen und (möglicherweise mit Ausnahme der jüdischen Stadt Tiberias) in allen größeren Städten der Region<sup>215</sup>.

Im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts wuchs dann der Anteil der Christen durch Zuwanderung und Konversion aus der paganen Welt, später auch aus der samaritanischen Gemeinde. Die neuerrichteten christlichen Klöster blieben jedoch zunächst nur »Inseln« in einer sonst nichtchristlichen Umgebung. Waren die Klöster ein bedeutender Bestandteil der Christianisierung, kann man auf der anderen Seite ihre Rolle in interreligiösen Kontakten im spätantiken Palästina nicht außer Acht lassen<sup>216</sup>. Noch bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, als das Land massiv christianisiert wurde, blieb ein Großteil sowohl der städtischen als auch der ländlichen Bevölkerung dem Christentum eher abgeneigt, was durch den erwähnten religiösen und ethnischen Pluralismus erklärt werden kann<sup>217</sup>. Im 5. Jahrhundert bildeten zwar die Christen schon die Mehrheit der Bevölkerung Palästinas<sup>218</sup>, bedeutende Teile insbesondere der Landbevölkerung blieben jedoch weiterhin den paganen Kulturen treu. Es lässt sich dabei ein Unterschied bezüglich der Haltung der Christen gegen-

über den Juden und Samaritanern auf der einen Seite und den Heiden auf der anderen Seite feststellen. Zeichnete sich das Verhältnis zu den erstgenannten durch eine Art *modus vivendi* aus, hatte das Heidentum in Palästina sozusagen gar nichts zu suchen<sup>219</sup>.

Was die Entwicklung der Christianisierung betrifft, muss betont werden, dass Jerusalem innerhalb Palästinas eine Sonderstellung einnahm. Die Stadt hatte für die Juden zwar weiterhin eine jüdische Dimension, ihre Bevölkerung bestand jedoch größtenteils aus Heiden. Dies – der Bau der christlichen Memorialstätten und der schnelle Zustrom christlicher Pilger – führte bald zu einer Christianisierung der Stadt. Somit ist unter anderem die Ansicht einer schnellen Christianisierung Palästinas von Herbert Donner abzulehnen, der behauptete:

»Im Jahrzehnt von 325-335 veränderte Palästina sein Gesicht: es wurde ein christliches Land und Jerusalem eine christliche Stadt<sup>220</sup>«.

Jüdische Gemeinschaft konnte sich vor allem in geschlossenen Siedlungsgebieten (insbesondere in Galiläa) halten. Außer einer problematischen Erzählung des Epiphanius von Salamis über Joseph, einen Angehörigen des Patriarchenhofes in Tiberias, der den Auftrag erhalten haben soll, Juden in Galiläa zum Christentum zu bringen (damit jedoch keinen Erfolg gehabt habe), haben wir keinerlei Hinweise auf eine organisierte Mission unter den Juden. Rabbinische Texte schweigen (verständlicherweise) dazu, aus christlichen Texten wissen wir nur in wenigen Fällen von Christen, die früher Juden waren. Wenn es sich um konvertierte Juden handelte, dann stammten sie nicht aus Palästina, sondern kamen aus der Diaspora<sup>221</sup>. Die heidnische Bevölkerung war in den großen urbanen Zentren und Verwaltungssitzen der Provinz stark vertreten, dominierte in den Städten der südlichen Küstenregion und im dortigen Hinterland<sup>222</sup>.

Die neue imperiale Macht, die Palästina im 4. Jahrhundert zu einem »heiligen Land« machte und versuchte, es möglichst schnell zu christianisieren, schaffte es doch nicht, die ethnischen und religiösen Mosaik des Landes in einen Monolith, d. h. in eine Gesellschaft nur eines Glaubens, zu transformieren. Jerusalem hatte diesbezüglich mit der schnellen Christianisierung einen Sonderstatus<sup>223</sup>. Es war auf der einen Seite Juden angeblich verboten, die Stadt zu betreten<sup>224</sup>; auf der anderen Seite jedoch konnte kein imperiales Edikt die

211 Wir haben nun die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) und dem Beginn des Christianisierungsprozesses unter Konstantin in den 20er und 30er Jahren des 4. Jhs. im Auge.

212 Stemberger Juden und Christen 24-27.

213 Tsafrir, Pagan Cult 197 (für die Zeit um 300).

214 Hahn, Gewalt 193.

215 Tsafrir, Pagan Cult 197. – Stemberger, Christians 130. – Vgl. auch Geiger, Palestinian Paganism.

216 Perrone, Monasticism.

217 Bar, Continuity and Change 287-288. – Schnellere Christianisierung Palästinas im 4. Jh.: Tsafrir, Pagan Cult 197-198.

218 Bar, Rural Monasticism 61-65. – Bar, Continuity and Change 285-287. – Mulryan, Paganism 61. Y. Tsafrir zufolge (Pagan Cult 199-200) überlebten die paganen Gemeinschaften in Palästina die erste Hälfte des 5. Jhs. nicht.

219 Tsafrir, Pagan Cult 199. In dieser Hinsicht unterschied sich der Rest des Landes von Jerusalem, wo aus christlicher Sicht die jüdische Präsenz (obwohl in kleinerer Anzahl immer belegbar) unerwünscht war. Diese Haltung kann auch die weitere Besiedlung Palästinas durch die Juden in der Spätantike erklären.

220 Donner, Pilgerfahrt 27.

221 Stemberger, Palästina 8-10.

222 Hahn, Gewalt 192.

223 Zur schnellen Christianisierung Jerusalems: J. W. Drijvers, Christianization of Jerusalem.

224 Vgl. Kap. »Das angebliche Verbot für die Juden, ...« (S. 95-99).

jüdische Dimension der Stadt auslöschen, sie blieb die Stadt Davids und des Salomonischen Tempels<sup>225</sup>.

Die im 4. Jahrhundert entstandene christliche Elite Palästinas war eine in Klöstern lebende Gesellschaft von Immigranten. Sie war hier mit einer Vielzahl von ethno-religiösen Gruppen konfrontiert, die bis dahin im Land in relativer Harmonie gelebt hatten. Diese Konfrontation, verbunden mit der religiösen Intoleranz, die den monotheistischen Religionen eigen ist, gab diesen Gruppen eine neue kollektive Identität<sup>226</sup>.

Im christlichen Religionssystem wurden seit der Konversion Konstantins sowohl das Land als auch die Stadt Jerusalem als heilig bezeichnet, und beide erhielten so einen neuen Status: Statt der bisherigen »heiligen Orte« entstand das neue Konzept des »Heiligen Landes« (griech. *ἅγια γῆ*) und der Heiligen Stadt Jerusalem als spirituelles Zentrum der triumphierenden Religion, was sie zur größten Pilgerstätte des Christentums emporhob<sup>227</sup>.

Dabei dürften einige Kaiserinnen, wie N. Lenski versuchte darzulegen, eine entscheidende Rolle gespielt haben. Der Autor skizzierte die Geschichte von vier Kaiserinnen bzw. Kai-

sertöchtern, nämlich die der Helena, Eutropia, Eudokia (der Frau des oströmischen Kaisers Theodosius II.) und ihrer gleichnamigen Enkelin, der Tochter des weströmischen Kaisers Valentinian III. Allen war gemein, dass sie sich wegen Problemen am Kaiserhof entweder zu einer Pilgerfahrt nach Jerusalem oder – wie im Falle der ersten Eudokia – gar zum Leben in der Heiligen Stadt entschlossen, was ihnen die Möglichkeit gab, sich eine neue Identität zu schaffen und so eine neue Quelle ihrer Macht zu erschließen. Sie spielten somit eine entscheidende Rolle bei der Transformation der ursprünglich jüdischen und paganen heiligen Landschaft in eine christliche. Die Kaiserinnen bzw. Kaisertöchter machten auf diese Weise aus Jerusalem einen Ort der Zuflucht aus der realen Welt, eine Heterotopie der weltlichen und spirituellen Erlösung. Aus Jerusalem wurde ein Wunderland, ein idealisierter Ort, der in ihren Vorstellungen und durch diese existierte. Auf diese Weise transformierten die Kaiserinnen und ihre Nachfolgerinnen Judäa und Jerusalem in eine physische Manifestation des Heiligen<sup>228</sup>. Dies ist der Weg zum himmlischen Jerusalem, von dem an anderer Stelle die Rede ist<sup>229</sup>.

225 Stroumsa, *Religious Contacts* 25-27.

226 Stroumsa, *Religious Contacts* 17.

227 Stroumsa, *Religious Contacts* 17.

228 Lenski, *Empresses* 119-122.

229 Vgl. Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«.