

Paganes Pilgerwesen

Pilgerwesen im Alten Orient: Mari und Phönizien

Aus Sicht der amerikanischen Anthropologin Joy McCarrison gab es das Phänomen des Pilgers schon in den alten Kulturen des Nahen Ostens und der Arabischen Halbinsel. In der Zeit vor der Erfindung der Schrift sind die archäologischen Hinterlassenschaften unsere einzige Quelle, um Riten und Rituale an heiligen Orten, zu denen die jeweiligen Nomadenstämme pilgerten, zu fassen²³⁰.

Zimri-Lim, der letzte König von Mari, unternahm während seiner Herrschaft zwei längere Reisen, die von einigen Forschern als Pilgerfahrten bezeichnet werden. Im achten Jahr seiner Regierung reiste er nach Ḫušlā, vermutlich im nordöstlichen Teil des Habur-Dreiecks gelegen. Der Reiseweg kann insbesondere anhand administrativer Texte rekonstruiert werden. In Ḫušlā schenkte er dem Wettergott Adad (Addu) reiche Weihgeschenke²³¹.

Ein Jahr später reiste Zimri-Lim in westlicher Richtung²³². In Ḫakkulān am Euphrat, wo sich das lokale Heiligtum des Gottes Dagān befand, feierte er gemeinsam mit Jarim-Lim I., dem König von Jamchad²³³, und seiner Gemahlin Gašera das als Haparum bezeichnete Ritual. Dieselbe Zeremonie wiederholte er einige Tage später in Zalpaḥ am Westufer des Euphrat. Der Fluss bildete nämlich nicht nur die politische Grenze zwischen beiden Königreichen, sondern auch eine religiöse Grenze des Einflusses des Gottes von Mari Dagān und Adad (Addu), der in Jamchad verehrt wurde. In der Region von Ugarit und Aleppo schenkte Zimri-Lim anderen Heiligtümern Weihgaben. Insgesamt dauerte die Reise fünf Monate, einen Monat davon verbrachte der König in Ugarit²³⁴.

Nun werden Zimri-Lims Reisen bezüglich der Pilgerfahrt unterschiedlich bewertet. Klar ist, dass diese Reisen – insbesondere die erstgenannte – auch andere Aspekte hatten, nämlich auch politische und militärische Unternehmen waren²³⁵. Trotzdem erwägen einige Forscher, sie als Pilgerreisen zu bezeichnen: J.-M. Durand bringt sie in einen breiteren Rah-

men von Pilgerfahrten und spricht diesbezüglich von Pilgerstädten (*villes de pèlerinage*), zu denen er u. a. Terqa zählt²³⁶. D. Charpin und N. Ziegler bezeichnen die Reise nach Ḫušlā als »pèlerinage« (in Anführungszeichen), was wiederum eine Distanz zu diesem Terminus zeigt, wobei sie auf das etwas unklare Ziel der Reise hinweisen²³⁷; hinter dem (nicht ganz klaren) Ritual Haparum vermutet P. Villard religiöse Zeremonien, was ihn dazu bringt, von einer Pilgerfahrt (diesmal mit Fragezeichen) zu sprechen²³⁸.

In den phönizischen Heiligtümern von Amrit und Sidon wurden die Gottheiten Melqart bzw. Eschmun verehrt, die angerufen wurden, um Heilungen zu bewirken. Das Heiligtum von Amrit entstand wohl im späten 7. Jahrhundert v. Chr.; der Kultbetrieb wurde im 4. oder spätestens im 3. Jahrhundert v. Chr. eingestellt²³⁹. Das heilende Wasser spielte im Kultbetrieb eine ganz besondere Rolle²⁴⁰.

Das Eschmun-Heiligtum bei Sidon entstand wohl im späten 6. Jahrhundert v. Chr. und erlebte seine größte Blüte im 4. Jahrhundert v. Chr., wie die rege Bautätigkeit aus dieser Zeit belegt. Bauarbeiten fanden im Heiligtum noch im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. statt. Beim ältesten Kultplatz handelte es sich vermutlich um eine Felsformation mit Quelle, in der sich die Gottheit manifestierte²⁴¹. Im Heiligtum wurde eine große Anzahl an Votivstatuen von Kindern gefunden, die vermutlich von Eltern geschenkt wurden, um ihre Kinder vor Tod, Krankheit oder einem anderen Unheil zu schützen. Es lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass die Kinderstatuen von Eltern stammen, deren Kinder früh gestorben waren und welche sie dem Gott in Hoffnung auf die Geburt weiterer Kinder stifteten²⁴². Am Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. wurde im westlichen Teil des Areals (südlich vom Hypocaustum) eine kleine christliche Kirche gebaut, von der einige mit Kreuzen geschmückte Blöcke gefunden wurden. Etwa zur gleichen Zeit entstand eine der Göttin Hygeia geweihte Kapelle²⁴³.

Zwei Dokumente aus dem heutigen Libanon belegen eine Verehrung phönizischer Gottheiten von aus Zypern stammenden Personen, die deshalb von Olivier Masson als Pilger

230 McCarrison, Pilgrimage.

231 Pappi, *Cultic Travels* 585. – Durant, *Mythologie* 372. – Der 320 km lange Fluss in Ostsyrien Habur (Chabur) ist der längste Nebenfluss des Euphrat in Syrien.

232 Der Reiseweg wurde ausführlich durch P. Villard (Roi de Mari) beschrieben.

233 Ein Staat im Nordwesten Syriens, der zwischen dem 19. und 17. Jh. v. Chr. nachgewiesen ist.

234 Pappi, *Cultic Travels* 585-586.

235 Pappi, *Cultic Travels* 586.

236 Durand, *Religion amorrite* 366-374.

237 Charpin/Ziegler, *Mari* 211.

238 Villard, *Roi de Mari* 407-408. Es ist bezeichnend, dass sich keiner der genannten Forscher mit der Definition der Pilgerfahrt beschäftigt. – Zusammenfassend zu Pilgerfahrten in Mari: Lafont, *Prozessionen* 21.

239 Lembke, *Quellheiligtum* 25-28.

240 Lembke, *Quellheiligtum* 106-108. – Dyma, *Wallfahrt* 14-15.

241 Stucky, *Sidon* 34-35.

242 Stucky, *Skulpturen* 56-60. – Dyma, *Wallfahrt* 15-16.

243 M. Dunand, *Temple d'Echmoun* 24-25.

bezeichnet werden. Ein Marmorfragment aus dem antiken Sarepta (heute Sarafand) wurde von einem Timon Asklepios gestiftet²⁴⁴. Die aus dem Eschmun-Tempel von Sidon stammende Marmorstele bezieht sich wiederum auf die Verehrung der Göttin Astarte²⁴⁵.

Antikes paganes Pilgerwesen

Theoria, Orakelstätten und der sog. Kulturtourismus

Haben wir in den einleitenden Passagen dieser Monographie die Diskussion über die Existenz der paganen Pilgerfahrt erwähnt und auf den Zusammenhang des Pilgerwesens mit Reisen allgemein hingewiesen, soll hier auf dieses Thema noch einmal kurz eingegangen werden. Denn beim paganen Pilgerwesen ist mehr als bei anderen hier behandelten Pilgerfahrten die enge Verknüpfung mit Reisen deutlich. Die pagane Pilgerfahrt wird deshalb von Forschern oft als integraler Bestandteil des Reisens in der antiken Welt behandelt²⁴⁶.

Das antike Pilgerwesen²⁴⁷ konnte verschiedene Formen annehmen²⁴⁸. In der griechischen Welt ist durch zahlreiche

Inschriften und Schriftquellen die am besten belegte Form der Pilgerfahrt die *θεωρία*, die als »staatliche Pilgerfahrt« definiert wird²⁴⁹. Griechische Stadtstaaten schickten offizielle Delegationen (*θεωροί*) in andere Poleis, um die Feste der dortigen Heiligtümer zu besuchen, ihre eigenen Feste anzukündigen oder Orakel zu konsultieren. Zu den Aufgaben der Theoroi gehörten Opfer im Heiligtum, die oft mit anderen Poleis durchgeführt wurden (griech. *συνθύσια*), sowie Darbringung der Erstlingfrüchte (griech. *ἀπαρχαί*) oder anderer Weihgaben²⁵⁰. Zu den wichtigsten Aspekten der Theoria gehörte wohl die Bildung bzw. Stärkung der gemeinsamen Identität²⁵¹. Die Aufgabe der Theoroi hatte, obwohl ihre Mission im Wesentlichen religiös war, natürlich auch einen politischen Charakter. Dieser politische Aspekt war in manchen Fällen mehr, in anderen weniger augenfällig. In nur wenigen Fällen spielten jedoch die Theoroi die Rolle von »Diplomaten«²⁵².

Die Theoriai sind vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die römische Kaiserzeit belegt. Gegenüber den verhältnismäßig wenigen Belegen in der klassischen Zeit werden sie in der hellenistischen Epoche im Zusammenhang mit den neu eingeführten Festen in Kleinasien und mit der Wiederbelebung der

244 Der rechte Teil des ins 4. Jh. v. Chr. datierten Marmorfundaments ist abgebrochen. Die ersten zwei Inschriften wurden in griechischer Schrift geschrieben, die dritte Zeile in kyprischer Schrift. Beide Texte drücken denselben Inhalt aus, es handelt sich also um sog. Digraph: (a) (1) Τίμων Τίμ[...] (2) Ἀσκαπιῶν; (b) [---] -?-a-sa-ka-la-pi-o-i (= Ἀσκαπιῶν). Vgl. Daly, *Cypriot Inscription*. Masson, *Pèlerins* 45. – Lipiński, *Itineraria Phoenicia* 296.

245 Die ins 5. oder 4. Jh. v. Chr. datierte Marmorstele enthält nur eine Inschrift in kyprischer Schrift. Der Stifter stammt somit ohne Zweifel aus Zypern, die Lesung seines Namen bzw. seiner Bezeichnung bereitet jedoch nach wie vor Probleme. Vgl. Masson, *Pèlerins* 48-49.

246 Als Beispiel kann die umfangreiche Monographie von J.-M. André und M.-F. Baslez genannt werden: André/Baslez, *Voyager*. Die in folgenden Abschnitten behandelte Phänomene der paganen Pilgerfahrt (Theoroi, Reisen zu den Heilkulten und Orakeln, intellektuelle Reisen in die Ostprovinzen des Reiches, insbesondere nach Ägypten und sogar ein kurzer Ausblick auf die frühchristliche Pilgerfahrt nach Palästina) sind hier in den weitgefassten Rahmen des Reisens gestellt. Genannt werden hier solche Reisen »religiöser Tourismus« (z. B. für die Reisen nach Olympia) oder für die Reisen nach Ägypten direkt »Pilgerfahrten«. Zu Ähnlichkeiten der Panegyrik und Pilgerfahrt André/Baslez, *Voyager* 248-250. Diese Sichtweise der Problematik, die vielleicht als traditionell bezeichnet werden könnte, ist sicherlich gut begründet. Wie schon aus den einführenden Passagen deutlich wurde, ist es jedoch (wie es die neuere Pilgerfahrtforschung tut) das Ziel der vorliegenden Monographie, einzelne Phänomene, die mit der Pilgerfahrt in Zusammenhang gebracht werden können, herauszunehmen, nur aus der Sicht der Pilgerfahrt zu behandeln und anschließend mit ähnlichen Phänomenen in anderen Religionen und Kulturen zu vergleichen. Eine solche, meiner Ansicht nach berechnete Vorgehensweise will dabei in keiner Weise die tiefe Einbindung dieser Phänomene in der antiken paganen Kultur, wie es auch die Monographie von J.-M. André und M.-F. Baslez tut, in Frage stellen.

247 So wandte sich Scot Scullion dagegen, für die Phänomene in der alten griechischen Religion, die mit Reisen verbunden waren, die Bezeichnung »Pilgerfahrten« zu benutzen. Die antike *theoria* mit der christlichen Pilgerfahrt zu vergleichen, würde den Begriff der Pilgerfahrt eher noch unklarer machen. Scullion, *Pilgrimage* 111. Das Argument von S. Scullion basiert jedoch auf der Unterscheidung zwischen Reisen zu Heiligtümern und profanen Reisen. Können die meisten jüdischen und christlichen Pilgerfahrten zu erstgenannten und die griechischen Reisen zu Festivals und athletischen Wettspielen größtenteils zu den profanen Reisen gerechnet werden, so ist diese Unterscheidung nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Fall erscheinen könnte. Die griechischen Festivals und Wettspiele waren nicht nur profanen Charakters, da sie zu Ehren einer bestimmten Gottheit veranstaltet wurden. Hezser, *Jewish Travel* 367. Werner Eck sprach davon, dass dem Wort »Pilger«, sollte es auch für die pagane Antike verwendet werden, jegliche nähere inhaltliche Bestimmung genommen wurde und zu einem Unbegriff gemacht worden ist. Vgl. Eck, *Graffiti* 214. – Scheer, *Pilger*. Kritisch dazu, den Begriff »Pilger-

fahrt« im Rahmen der paganen Antike zu benutzen, äußerte sich auch Fritz Graf in der Rezension zu Dillons Buch »Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece«: Graf zufolge ist er ein terminologischer Export des Begriffs, der sich auf ein spezifisches Phänomen der christlichen Verehrung bezieht, in die pagane Antike nicht möglich. Vgl. Graf, Rezension Dillon 195. Vielleicht noch schwerwiegender ist die Tatsache, dass der Begriff »Pilgerfahrt« in der Erforschung der paganen Antike kaum benutzt wird. So kommt er z. B. im neuesten umfangreichen Handbuch zur alten griechischen Religion nur zweimal vor: 1. der Begriff wird im eher polemischen Ton im Zusammenhang mit den Reisen von Pausanias behandelt (H. Willey: 79); 2. er wird nur beiläufig im Kontext von Inschriften verwendet, die von (paganen) griechischen Pilgern an Kultgebäuden angebracht wurden, um ihre Anwesenheit und Pietät zu belegen (C. Taylor: 105-106). Vgl. Eidinow/Kindt, *Ancient Greek Religion*. Die Althistoriker, wenn sie über die Menschen sprechen, die in der paganen Antike in religiösen Belangen unterwegs waren, sprechen lieber über das Phänomen der religiösen Mobilität. Scheer, *Ergriffenheit* 31. – Bei Christoph Samitz (ÖAW Wien) möchte ich mich für die Diskussion über die Existenz der antik-paganen Pilgerfahrt als auch für den Hinweis auf einige weiterführende Literatur ganz herzlich bedanken. Die Gespräche fanden insbesondere im Rahmen der Vorbereitungen einer gemeinsamen, vom LeibnizWissenschaftsCampus Mainz: Byzanz zwischen Orient und Okzident organisierten Vorlesung an der Universität Mainz am 29. Oktober 2015 »Griechisch-pagane und jüdische Pilgerfahrten und ihr Verhältnis zum byzantinischen Pilgerwesen« statt.

248 J. Elsner und I. Rutherford unterscheiden im klassischen und hellenistischen Griechenland folgende Arten von Pilgerfahrten: die Theoria, Konsultation von Orakeln, Amphyktonien, Pilgerfahrten zu Tempeln mit dem Ziel, dort Weihgaben zu schenken, Pilgerfahrten zu Heilkulten, Pilgerfahrten zum Zwecke der Initiation, Pilgerfahrten anlässlich Aufnahmefeierlichkeiten, lokale Pilgerfahrten, Oreibasia = Pilgerfahrten auf Berge, Pilgerfahrten zu Schlachtfeldern, Pilgerfahrten junger Menschen, Pilgerfahrten zu föderalen Festen, den heiligen Tourismus, Pilgerfahrten von Dichtern und Musikern und Pilgerfahrten nach Ägypten. Vgl. Elsner/Rutherford, *Introduction* 12-24. Im Römischen Reich nennen die Autoren folgende Arten von Pilgerfahrten: symbolische Pilgerfahrten römischer Kaiser, intellektuelle Pilgerfahrten, mit der kulturellen Nostalgie verbundene Pilgerfahrten und ethnische Pilgerfahrten zu einer Muttergottheit, die insbesondere im Nahen Osten häufig waren. Vgl. Elsner, Rutherford, *Introduction* 24-27.

249 Vgl. hierzu die kritische Bemerkung bei: Scheer, *Pilger* 49.

250 Rutherford, *Theoria* 398-399. – Collar/Friese/Kristensen, *Pilgerreisen* 14-15. – Zur Etymologie des Wortes *θεωρός* vgl. Daux, *Théores*.

251 Collar/Friese/Kristensen, *Pilgerreisen* 15.

252 Rutherford, *State Pilgrims* 250-251. Auf diese umfangreiche Monographie von I. Rutherford zu der Theoria und den Theoroi im klassischen und hellenistischen Griechenland kann hier leider sonst nur allgemein hingewiesen werden. – Positiv zur diplomatischen Bedeutung der Theoroi: Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage* 22-24.

athensischen Gesandtschaft nach Delphi wieder häufiger²⁵³. Einige panhellenistische Heiligtümer (Delphi, Olympia, Delos) wurden von Theoroi aus ganz Griechenland besucht, andere (Samothrake, Dodona) nur aus einer bestimmten Region. Im 2. Jahrhundert n. Chr. sind häufig Theoriai nach Klaros belegt, dessen Orakelstätte des Apollon Klaros in dieser Zeit ihre Blütezeit erlebte²⁵⁴.

In der Debatte um die Ähnlichkeiten der θεωρία mit der christlichen Pilgerfahrt (die mit der mehrmals erörterten Frage zusammenhängt, ob in der paganen Antike überhaupt das Pilgerwesen als Phänomen existierte) kommt es meiner Ansicht nach zu etlichen Missverständnissen. So weist Tanja Scheer auf bedeutende Unterschiede zwischen den Reisen solcher religiöser Gesandtschaften und denen christlicher Pilger wie Egeria hin: War die Motivation der letztgenannten eine private und freiwillige und ging es ihnen um höchstpersönliches Heil, so waren die religiösen Gesandtschaften im staatlichen Auftrag unterwegs, denn »[h]äufig beschränkte sich ihre Aktivität nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern sie sollten auch politisch für ihre Stadt tätig werden«. Zudem hätten sich solche Gesandtschaften nicht freiwillig auf den Weg gemacht²⁵⁵. Solche bedeutenden Unterschiede sind jedoch auch den Verfechtern der Existenz des Pilgerwesens in der paganen Antike bewusst. Es geht, wie ich meine, um Merkmale, die Bestandteil einer Pilgerfahrt sein können (z. B. die Freiwilligkeit, die Beschränkung auf den religiösen Bereich usw.), aber nicht müssen. Denn – wie auch hier schon mehrfach betont wurde – die Freiwilligkeit ist eigentlich nur für die christliche Pilgerfahrt typisch. Für die islamischen Pilger war (und ist) es hingegen prinzipiell eine Pflicht, eine Pilgerfahrt nach Mekka, Medina und zeitweise auch nach Jerusalem zu unternehmen. Die jüdische Pilgerfahrt ist in ihrer Geschichte ein sehr kompliziertes Phänomen mit unterschiedlichen Facetten. Man wird annehmen können, dass die Pilgermassen zum Ende der Periode des Zweiten Tempels darauf hinweisen, dass die Pilgerfahrt für die Juden Palästinas mehr oder weniger eine Pflicht war. Doch die nachfolgende, nur im deutlich kleineren Umfang belegte Pilgerfahrt zu den Ruinen des Jerusalemer Tempels oder die Pilgerfahrten der jüdischen Studenten zu den Rabbinern war sicherlich ein Zeichen persönlicher Frömmigkeit und somit eine individuelle Entscheidung²⁵⁶. Somit kann die Freiwilligkeit nicht als notwendiges Merkmal einer Pilgerfahrt betrachtet werden. Die Pilgerforschung, die sich auf das christliche Verständnis des Pilgerwesens stützt, versteht eine Pilgerfahrt als eine rein religiöse Reise ohne

fremde Komponenten. Doch konnte die breiter angelegte Pilgerforschung zeigen, dass die Pilgerfahrten neben dem Aspekt des Religiösen in nicht wenigen Fällen auch andere Aspekte (insbesondere ökonomische und politische, ohne dass man dies immer scharf voneinander trennen könnte) aufwies, obwohl nicht in Frage gestellt werden soll, dass der religiöse Aspekt meistens der wichtigste war. So spielte unter Herodes der ökonomische Aspekt der Pilgerfahrt zu den drei jüdischen Festen eine ganz große Rolle²⁵⁷. Auch für die christlichen Pilgerfahrten war aus ökonomischer Sicht z. B. das Abhalten von Märkten, die anlässlich vieler Pilgerfeste stattfanden, sehr wichtig. Aber auch die politische Komponente war nicht selten ein bedeutender Bestandteil einer Pilgerfahrt: Auch wenn die Anzahl der aus der Diaspora nach Jerusalem gepilgerten Juden mit Vorsicht betrachtet werden muss, steht außer Frage, dass die Anbindung der Diaspora-Juden an ihr Zentralheiligtum (deren wichtiger Bestandteil die Pilgerfahrt war) Herodes dazu nutzte, sein politisches Ansehen innerhalb des Römischen Reiches zu erhöhen²⁵⁸. Die politische Dimension der als Pilgerfahrt bezeichneten Reise der Kaiserin Helena wird ebenfalls ausführlich angesprochen²⁵⁹.

Die berühmteste Orakelstätte der griechischen Welt war Delphi, bekannt waren aber auch die Orakelstätten von Dodona, Didyma, Klaros oder Aphiarion in der Thebais, in Ägypten dann die Oase Siwa in der Libyschen Wüste²⁶⁰. Die bekanntesten Pilgerreisen zum Zweck der Initiation in die Mysterien führten zum Demeter- und Kore-Heiligtum nach Eleusis. Archäologisch seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. fassbar, literarisch seit Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt, erlangten die Mysterien seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. überregionale und panhellenistische Bedeutung; in diese Zeit sind wahrscheinlich die ersten Pilgerreisen nach Eleusis anzusetzen²⁶¹. Pilger kamen nach Eleusis aus der ganzen griechischen, später auch der römischen Welt, die meisten verständlicherweise aus Athen²⁶². Das Kabirenheiligtum, das außerhalb der Stadt Samothrake lag, hatte spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. einen überregionalen Charakter. Eine besondere Bedeutung erlangten die samothrakischen Mysterien in hellenistischer Zeit unter der makedonischen Königsdynastie, als auch die Ptolemäer und Seleukiden zahlreiche Bauten im Bereich des Heiligtums stifteten, das sich zu einem wichtigen Pilgerort entwickelte²⁶³. Durch die Initiation in die Mysterien von Eleusis und Samothrake erhofften sich die antiken Menschen, von den Göttern begünstigt zu werden. Dieser eschatologische Wunsch verbindet pagane und spätere christliche Pilger²⁶⁴.

253 Rutherford, Pilgerschaft 1014. – Rutherford, Theoria 398-399.

254 Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 93. Ausführlich zum Apollon-Orakel von Klaros vgl. Oesterheld, Klaros und Didyma. – Parke, Oracles of Apollo 112-170 (römische Kaiserzeit 142-170). – Ferrary, Claros.

255 Scheer, Pilger 36.

256 Hierzu ausführlicher vgl. Kap. »Pilgerfahrten zu Rabbinern«.

257 Hierzu vgl. Kap. »Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

258 Vgl. Kap. »Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

259 Vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena nach Jerusalem und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«.

260 Friese, Orakelheiligtümer. – Friese, Wahn- und Wahrsagen. – Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 80-90.

261 Rutherford, Pilgerschaft 1014. – Mylonas, Eleusis 63-105. Zusammenfassend zu den Mysterien vgl. Burkert, Antike Mysterien.

262 Ausführlich zum Ablauf vgl. Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 60-70.

263 Tsochos, Samothrake 27. Zu Wegen, auf denen die Pilger innerhalb des Heiligtums in verschiedenen Phasen gingen, vgl. Wescoat, Samothrace. – Wescoat, Pilgrim's passage. – Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 70-72.

264 Collar/Friese/Kristensen, Pilgerreisen 15.

Das religiöse Milieu des Römischen Reiches war gegenüber der Welt der griechischen Stadtstaaten unvergleichbar größer und schloss viele unterschiedliche Kulturen ein. Ein bedeutendes Charakteristikum war das römische Interesse an den griechischen Heiligtümern und Ritualen. Dies war Bestandteil des weitverbreiteten Phänomens der Übernahme der griechischen Kultur durch die Römer. Zu den von namhaften Römern besuchten Orten zählte u. a. das alte Troia. Als erster bedeutender Römer soll Julius Caesar den berühmten Ort, der jedoch bis zur römischen Eroberung eher eine Dorfstadt (griech. κωμόπολις) als eine echte Stadt war²⁶⁵, im September 48 v. Chr. besucht haben. Doch die einzige Nachricht darüber stammt vom Dichter M. Annaeus Lucanus, dessen episches Gedicht über den Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius erst mehr als 100 Jahre später entstand. Lucian lässt seinen Caesar die Gräber der Gefallenen besichtigen und dann vergeblich die Reste der Mauer, die Tempel und die Häuser der alten Stadt suchen²⁶⁶. Da alle Historiker wie auch Caesar selbst über diesen Besuch schweigen, dürfte er wenigstens zweifelhaft sein²⁶⁷. Dennoch: Auf den Spuren Caesars wurde die Stätte von Kaisern und Mitgliedern der kaiserlichen Familie besucht: Von Augustus und Germanicus, von Hadrian, Caracalla und Iulianus Apostata²⁶⁸.

Dadurch entstand in der römischen Kaiserzeit auch das Phänomen des sog. Kulturtourismus. Einige griechische Intellektuelle der zweiten Sophistik reisten von Ort zu Ort und sprachen in ihren Reden lokale Aristokraten an; ihre Reisen beschrieben sie in selbstreflektierten Reisebeschreibungen. Ihre Ziele waren nicht nur die traditionsreichen Zentren der Rhetorik in Griechenland und Kleinasien, sondern auch Rom mit dem Kaiserhof oder ein anderer Ort, wo sich der Kaiser gerade aufhielt²⁶⁹.

Die Sophisten verstanden sich als Repräsentanten der griechischen Kultur im Römischen Reich, bei dessen gebildeter Elite sie großes Ansehen genossen. In dieser Hinsicht können ihre Reisen zu den (griechischen) Denkmälern der östlichen Reichshälfte als eine Fortsetzung der Tradition von Reisen

nach Kuriositäten, die bis Herodot zurückführt, betrachtet werden²⁷⁰. Der aus Seleukia in Kilikien stammende Rhetor Alexander Peloplaton wurde als Gesandter seiner Stadt an den Hof des Kaisers Antoninus Pius nach Rom geschickt. Er unterrichtete in Antiochien, Tarsos und Rom, bereiste Ägypten, machte auch wiederholte Besuche in Athen und suchte sogar den neuen Kaiser Marcus Aurelius in Pannonien auf. Polemon von Laodikeia (ca. 88-144 n. Chr.), ein Lehrer, Redner und Politiker, dessen politische Aktivitäten hauptsächlich für Smyrna belegt sind, erhielt von Kaiser Trajan nebst anderer Ehrungen das Recht, auf öffentliche Kosten zu reisen; später war er im Gefolge Kaiser Hadrians bei dessen Reise (123-124 n. Chr.) durch die Provinz Asia²⁷¹.

Der an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert lebende Sophist Philostratos beschrieb das Leben des Neupythagoreers Apollonios von Tyana (ca. 40- ca. 120 n. Chr.). Dabei setzte er des Apollonios sieben Etappen auf dem Weg zur Weisheit, bei dem er viele Wunder vollbrachte, mit Reisen gleich: 1. Reise zu seinem Lehrer; 2. Beginn seiner Karriere als Prediger; 3. angebliche Reise nach Indien; 4. Apollonios wird wieder Prediger (Kleinasien, Griechenland, Italien); 5. Reise nach Hispanien, Ägypten und Äthiopien; 6. Reise nach Rom, um gegen die Politik von Kaiser Domitian zu agieren; 7. Apollonios verlässt den Kaiserhof in Rom und beendet sein Leben als Prediger in Kleinasien und Griechenland²⁷².

Im 4. Buch besuchte Apollonios Tempel und Heiligtümer in Kleinasien: den Asklepios-Tempel in Pergamon, die Gräber der Achäer Ilion/Troia (IV, 11). Mit dem Schiff besuchte er dann das Grab von Pelamedes bei Methymna und das Heiligtum von Orpheus auf der Insel Lesbos (IV, 14). Weiter folgte das Grab von Leonidas in Sparta (IV, 23). In der Folgezeit besuchte er angeblich alle griechischen Tempel: Namentlich nennt Philostratos Dodona, Delphi, Abai, das Heiligtum des Amphiaros, Trophonios und den Musentempel des Helikon (IV, 24).

Apollonios' Reisen dürfen natürlich nicht für reale Reisen gehalten werden, sie sind vielmehr Philostratos' rhetorisch kultivierte Hagiographie eines Philosophen oder heiligen Mannes²⁷³.

265 Strab. geogr. 131,27.

266 Lucan. 9950-999: »Er [Caesar] fuhr durch die Meerenge Thrakiens [...] an der tränenreichen Küste und dem Turm der Hero vorbei, wo Helle, die Tochter der Nephelē, dem Meer den Namen raubte. [...] Als Bewunderer des Mythos landete Caesar am Strand von Sigeum, gelangte ans Ufer des Simois und zu dem durch sein griechisches Grab berühmte Rhōtion, zu all den Schatten, die den Sängern so viel verdanken. Er wandelte um die berühmten Trümmer des ausgebrannten Troja und suchte nach den großartigen Resten von Apollons Mauer. Nun bedeckten dürres Gestrüpp und verfaulte Baumstümpfe den Palast des Assarakus und hielten die Tempel der Götter mit lockerem Wurzelwerk fest. Die ganze Burg Pergama wurde von Gebüsch überwuchert. Die Trümmer sogar waren verschwunden. Er besichtigte die Felsen Hesionos und das im Wald versteckte Brautbett des Anchises, die Höhle, in der der Schiedsrichter saß, und den Platz, von dem der Knabe [Ganymed] entführt worden ist, und den Gipfel, auf dem die Nymphe Ōnone trauerte. Kein Stein ist dort ohne berühmten Namen. Unbewusst hatte er einen beim trocknen Staub sich windenden Bach überquert. Es war der Xanthus. Sorglos betrat er einen Grashügel, als ihn ein einheimischer Phryger bat, doch nicht auf Hektors Grab zu trampeln. [...] Als der Feldherr sich an den verehrungswürdigen Altertümern sattgesehen hatte, errichtete er hastig aus zusammengetragenen Rasenstücken Altäre, schüttete Weihrauch ins Feuer und sprach Gebete, die erhört wurden: »Götter dieser Grabstätten, die ihr die phrygischen Ruinen bewohnt, Hausgötter meines Aeneas, die ihr nun euren Sitz in Lavinia und Alba habt und deren phrygisches Feuer bis heute auf den Altären lodert, und

du, Pallas, für niemanden sichtbar, doch als gepriesenes Pfand tief im Tempel verborgen. Der ruhmreichste Nachfahre aus dem julischen Geschlecht spendet euren Altären andächtig Weihrauch und betet feierlich zu euch an eurem ursprünglichen Sitz. Verleiht mir günstiges Geschick auch für das noch Folgende, dann werde ich euch die Bevölkerung zurückgeben. Die Ausonier werden den Phrygern die Mauer als dankbare Gegenleistung wieder aufrichten und ein römisches Troja wird sich erheben.«.

267 Brena, Troia-Besuche 101. 105-108. In den mythisch-literarischen Rahmen des Werkes stellt Caesars Besuch in Troia A. Ambühl: Ambühl, Lucan 125-134.

268 Hunt, Travel 402-403. – Brena, Troia-Besuche 108-110.

269 Hunt, Travel 393. – Bowersock, Greek Sophists 43-56. – Galli, Educated Pilgrims.

270 Hunt, Travel 394-395.

271 Hunt, Travel 393.

272 Scott, Divine Wanderer 103. – Elsner, Hagiographic Geography 25-26.

273 Anderson, Philostratos 136. – Elsner, Hagiographic Geography 23. – Die moderne Quellenkritik der Werke, die das Leben Apollonios' schildern (neben Philostratos Johannes Stobaios und eine separate Briefsammlung) konnte zwar sein Bild eines Wanderphilosophen bestätigen, doch die Fernreisen nach Hispanien, Ägypten, Äthiopien und Indien sind erfunden. Apollonios' Reisen beschränkten sich auf den Osten des Römischen Reiches: Ephesos, Aigeai, Antiochia und Tyana. Bowie, Apollonius of Tyana 1653. Zur literarischen Sichtweise dieser fernen Länder: Anderson, Philostratos 199-226.

Schon der pagane Historiker Eunapios machte Apollonios zu einem Halbgott²⁷⁴. Die Berichte über seine Wundertaten führten die spätantiken Autoren zu Vergleichen mit Jesus und seinen Wundern, wobei er nicht nur als sein heidnischer »Rivale« galt, sondern auch durchaus positiv beurteilt wurde²⁷⁵. In unserem Kontext ist jedoch von großer Bedeutung, dass das Grab des Apollonios in Tyana auch vom christlichen Pilger von Bordeaux besucht wurde²⁷⁶. J. Elsner bezeichnet Apollonios' Reisen, bei denen er griechische Tempel und Gräber von Heroen besucht, als Pilgerfahrten, die er mit denjenigen des Pausanias vergleicht. Apollonios ist jedoch mehr als nur ein Pilger: Er ist Elsner zufolge ein Prophet, der in die Riten und Predigten der Priester eingreift²⁷⁷.

Pausanias

Eine besondere Stellung in den Bildungsreisen der Zweiten Sophistik nimmt Pausanias (um 115 bis um 180 n. Chr.)²⁷⁸ ein, der etwa 30 Jahre lang Griechenland bereiste und die Heiligtümer des griechischen Festlandes besuchte²⁷⁹. Seine Reisen werden von einigen Forschern als Pilgerfahrten bezeichnet und auch mit den frühen christlichen Pilgerfahrten verglichen. Innerhalb der antik-paganen Welt stellt Pausanias' Reise insofern eine Ausnahme dar, als dass seine *Periegesis* das einzige Werk ist, in dem der Prozess der Pilgerfahrt als eine persönliche Reise erzählt wird²⁸⁰. In dieser Hinsicht lässt sich ein Vergleich mit den Berichten der frühen christlichen Pilger herstellen.

Die ältere Forschung betrachtete Pausanias als einen Antikensammler, der mit der *Periegesis* eine Art Reiseführer schuf, der die alten Bauten und Kunstdenkmäler beschrieb²⁸¹. In der neueren Forschung rückt sein antiquarisches Interesse in den Hintergrund; es wird darauf verwiesen, dass die religiösen Riten und Zeremonien bei Pausanias eine viel bedeutendere Rolle spielten. Dies führte J. Elsner und andere Forscher dazu, Pausanias als Pilger zu bezeichnen²⁸².

Pausanias habe, so J. Elsner, als Pilger einen Führer zu den Heiligtümern des griechischen Festlandes geschrieben, in dem die griechische religiöse Identität die Form des Widerstandes gegen die römische Herrschaft annahm. Pausanias diene diese Art der Darstellung dazu, die historische Realität Griechenlands des 2. Jahrhunderts n. Chr. mittels der mythischen Geschichte zu überwinden²⁸³. Gegen eine solche Deutung können natürlich bedeutende Einwände vorgebracht werden. So wies K. W. Arafat darauf hin, dass sich Pausanias zwar für Heiligtümer interessierte, diese stellten für ihn jedoch einen festen Bestandteil der antiken Städte dar, waren Symbole der Religion der Polis und somit ihrer zivilen Identität²⁸⁴.

Für T. Scheer unterscheidet sich die christliche Pilgerin Egeria vor allem darin von Pausanias, dass Egerias Pilgerfahrt von religiöser Begeisterung getragen wurde, dass sie »im Auftrag der Götter« reiste, was man aus Pausanias' Text nicht herauslesen könne. Zeige sich Egeria gegenüber geistlichen Lokalgrößen an den Stätten biblischer Erinnerung demonstrativ dankbar und demütig, sei es – so T. Scheer – Pausanias »nie in den Sinn kommen, lokalen Priestern und Fremdenführern von vornherein zu vertrauen«, denn »er ist diesbezüglich skeptisch und bildet sich seine eigene Meinung«. Für Egeria habe die Teilnahme am örtlichen religiösen Ritual große Bedeutung gehabt, während Pausanias eher ein Beobachter gewesen sei, der selbst weder geopfert noch sich aktiv an festlichen Begehungen beteiligt habe²⁸⁵.

Nach I. Rutherford könne man vor allem deswegen Pausanias nicht als Pilger bezeichnen, weil er beim Besuch der heiligen Orte keine rituelle Aktivität entfaltet habe. Pausanias betrachte nur, was am jeweiligen Ort zu sehen ist, beschreibe es und verbinde es mit mythologischen Geschichten. Opfernungen seien bei ihm selten belegt, nur auf Ägina im Heiligtum von Auxesia und Damia und im Demeter-Heiligtum von Phigalia²⁸⁶; bezeichnenderweise bezeichnet dann auch P. Funke (nur) diese beiden Besuche des Pausanias als Pilgerfahrten²⁸⁷. Auf der anderen Seite weist I. Rutherford darauf hin, dass die *Theoria* in der Tradition der paganen griechischen Pilgerfahrt die Schlüsselrolle eingenommen habe, die

274 Eun. vit. 23,8.

275 Ausführlich behandelt in: Dzielska, Apollonius of Tyana 153-183.

276 Itin. Burd. 10. Vgl. Elsner, *Hagiographical Geography* 23-24. 27 (Apollonios als Objekt der paganen Pilgerfahrt). – Elsner, *Origins of the Icon* 179.

277 Elsner, *Hagiographical Geography* 25-27 (mit vielen Beispielen).

278 Über das Leben von Pausanias ist nur das bekannt, was aus seiner *Periegesis* hervorgeht. Überraschenderweise wurde er in der Antike kaum rezipiert, erwähnt wurde er erst um 530 durch Stephanos von Byzanz. Vgl. Hawes, *Pausanias* 332.

279 Der Verlauf der Reise von Pausanias, wie sie in seinem Werk beschrieben wurde: Buch 1: Attika und die Megaris; Buch 2: Korinth und Umgebung, Argolis; Buch 3: Lakonien; Buch 4: Messenien; Buch 5-6: Elis; Buch 7: Achaia; Buch 8: Arkadien; Buch 9: Boiotien; Buch 10: Phokis. Vgl. Elsner, *Pausanias* 12-17. – Funke, *Pausanias* 221. Pausanias beschränkte sich bei seiner Beschreibung auf das griechische Mutterland. Nicht behandelt wurden die griechischen Inseln, Makedonien, Thrakien, Sizilien, Kleinasien, das Schwarzmeergebiet und die Kyrenaika. Aus dem Werk lässt sich jedoch entnehmen, dass er einige dieser Gebiete bereiste: Rom, Süditalien, Kleinasien (Westkleinasien, Galatien und das südliche Kleinasien), Syrien, Palästina und Ägypten. Vgl. Habicht, *Pausanias* 15-17. 28-29. Zu Pausanias' Sichtweise der Tempel und des Göttlichen vgl. Swain, *Hellenism* 330-356. Zu Pausanias auf den Spuren Herodots vgl. Hawes, *Pausanias*.

280 Elsner, *Pausanias* 20.

281 Casson, *Reisen* 352-360. – Elsner, *Pausanias* 6 Anm. 13. Was die beschriebenen Bauten, Statuen, aber auch Anekdoten und historische Ereignisse betrifft, so ist darauf hinzuweisen, dass ihre Mehrheit in die Zeit vor der Mitte des 2. Jhs. v. Chr. (d. h. vor Beginn des römischen Eingreifens in Griechenland) datiert wird und das Hauptinteresse in der klassischen Antike liegt. Dies ist ein typisches Merkmal der gebildeten Elite der Zweiten Sophistik. Vgl. Hutton, *Religious Space* 296. Allgemeiner zu diesem historischen Interesse in der Zweiten Sophistik vgl. Bowie, *Greeks* (Pausanias: 22-23).

282 Elsner, *Pausanias* 6-8. – Elsner, Art 125-132. 144-152. Vgl. Collar/Friese/Kristensen, *Pilgerreisen* 16.

283 Elsner, *Pausanias* 5. – Elsner, *Monuments* 244-252. Vgl. Frateantonio, *Religion* 28.

284 Arafat, *Pausanias' Greece* 10.

285 Scheer, *Pilger* 48-49.

286 Paus. 2,30,4. Vgl. Rutherford, *Pausanias* 41-43.

287 Diese beiden Heiligtümer waren eng mit den eleusinischen Mysterien verbunden, die für Pausanias eine ganz große Bedeutung hatten. Immer wieder spricht er das Schweigegebot an, das er konsequent befolgt. Die auf Ägina verehrten Fruchtbarkeitsgöttinnen Auxesia und Damia waren mit Demeter verwandt. Vgl. Funke, *Pausanias* 225-226.

auch Aspekte intellektueller Erkundung enthielt, und angesichts dessen könne man Pausanias' Reisen durchaus als eine Pilgerfahrt bezeichnen. Denn Pausanias' Interesse habe sich nicht auf die Orte selbst beschränkt, sondern auch abstrakte religiöse und philosophische Fragen umfasst²⁸⁸.

Es sei im Übrigen auch daran erinnert, dass Pausanias nicht eine einzige (Pilger-)Reise beschrieb. Sein Text berichtet vielmehr über eine größere Anzahl von verschiedenen Reisen, die insgesamt Jahre oder sogar Jahrzehnte dauerten. Man müsste deshalb genau genommen nicht von einer, sondern von mehreren Pilgerfahrten sprechen²⁸⁹.

Die wichtigste Frage ist jedoch, welche Bedeutung die religiösen Feste im Gesamtbild des Werkes spielen. In diesem Punkt möchte ich mich denjenigen Forschern anschließen, die darauf hinweisen, dass Pausanias die religiösen Feste nur gelegentlich besuchte, dass diese nicht Ziel und Ausgangspunkt seiner Reisen waren²⁹⁰. Bei den Festen wird nicht angegeben, wann sie stattfanden, die Angaben beschränkten sich auf den Namen des Festes, das aber nur selten beschrieben wird. Auf der anderen Seite beinhaltet Pausanias' Werk zahlreiche historiographische, geographische und ethnographische Passagen, die nicht in die Form eines Pilgerberichts passen²⁹¹.

Elsners Betonung des religiösen Elements in Pausanias' Periegesis (mit seinem Willen, in ihm einen Pilger zu sehen) mag vielleicht etwas zu stark sein und übersieht die kulturhistorische Bedeutung des Werkes. Auf der anderen Seite warfen seine Forschungen Blick auf andere, bisher kaum beachtete Aspekte seiner Reisen, die in der Tat Merkmale einer Pilgerfahrt beinhalten. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn wir sie mit den christlichen Pilgerfahrten vergleichen.

Dies zeigt u. a. Pausanias' Interesse am Ritus. Ähnlich wie die frühen christlichen Pilger die Gottesdienste und Liturgien an den heiligen Orten beschreiben, bringt auch Pausanias eine detaillierte Beschreibung eines (in seinem Falle ungewöhnlichen) Ritus, der vor dem Parthenon am Altar des Zeus Polieus gefeiert wurde²⁹²:

»So streuen sie auf den Altar des Zeus Polieus Gerste [...]. Auf den Stier aber, den sie zum Opfer vorbereiten, geben sie acht, ob dieser von dem ausgestreuten Getreide auf dem Altare frisst. Sie rufen dann einen von den Priestern, den Bouphonos [...] und dieser wirft das Beil weg und flieht eiligst, wie es der Brauch ist. Sie aber, als wüssten sie den Mann nicht, der das getan hat, führen dann das Beil vor Gericht²⁹³«.

Vergleichen wir dies mit der Beschreibung des Berges Garizim des christlichen Pilgers von Bordeaux:

»Stadt Neapoli²⁹⁴ M 15 (= 15 Meilen). Dort ist der Berg Agazaren [d. s. Garizim]. Dort – sagen die Samaritaner – habe Abraham das Opfer gebracht; [...] 28 Meilen von dort in Richtung Jerusalem liegt auf der linken Seite ein Landgut, das Bethar [Bethel] heißt. 1000 Doppelschritte davon entfernt ist die Stätte, an der Jakob auf der Reise nach Mesopotamien nächtigte; ferner ist dort ein Mandelbaum: da hatte er die Vision, und der Engel rang mit ihm²⁹⁵«.

Ähnlich wie Pausanias versucht auch der christliche Pilger, durch die Beschreibung des Ortes und die zusammenhängenden Mythen bzw. Legenden ein Zusammengehörigkeitsgefühl hervorzurufen²⁹⁶. Es gibt jedoch auch bedeutende Unterschiede zwischen Pausanias und den frühen christlichen Pilgern des 4. Jahrhunderts. Besuchte der griechische Reiseschriststeller und Geograph sein *eigenes* Land²⁹⁷, stellte für die christlichen Pilger das Heilige Land im Osten eine entfernte, kaum bekannte Region dar²⁹⁸.

Wir haben erwähnt, dass die Periegesis das einzige Werk der antik-paganen Literatur ist, in dem die persönliche Reise mit dem Prozess der Pilgerfahrt verglichen werden kann. In dieser Hinsicht ließe sich ein Vergleich mit den Berichten der frühen christlichen Pilger herstellen. Es ist jedoch darauf zu verweisen, dass es sich dabei im Vergleich zu diesen um keine lebendige Reflexion einer subjektiven Erfahrung des Pilgers handelt. Über seine Mentalität und sein inneres Leben erfahren wir nichts²⁹⁹.

Der wichtigste Unterschied besteht jedoch in der Transformation der Identität von der antik-paganen Welt, die auf der Trennung des Säkularen und Sakralen beruhte, in die Welt der Spätantike. Erlaubte die nötige Einweihung in die sakrale Welt bei den paganen Kulturen den Zugang nur für eine kleine Gruppe der Gefährten, so entstand seit dem 4. Jahrhundert nur *eine* sakrale Welt, an die sich Egeria und andere christliche Pilger wandten³⁰⁰. Meines Erachtens ist jedoch diese einzige sakrale Welt nicht nur als christlich zu bezeichnen, sondern allgemeiner mit den religiösen Umwälzungen der Spätantike in Zusammenhang zu bringen, die u. a. die Existenz der Pilgerorte in Palästina oder Ägypten erklären, die nicht nur von christlichen Pilgern besucht wurden.

288 Elsner, Structuring Greece 18-20.

289 Hutton, Religious Space 293-294. Bei Collar/Friese/Kristensen, Pilgerreisen 16, wird Pausanias deshalb als »Berufspilger« bezeichnet.

290 Frateantonio, Religion 26.

291 Frateantonio, Religion 26-27. Dies führte einige Autoren zur Schlussfolgerung, dass Reisen im Kontext der antik-paganen Religion wie diejenige von Pausanias, nicht als Pilgerfahrten bezeichnet werden können. Vgl. Graf, Rezension Dillon 194-196.

292 Coleman/Elsner, Pilgrimage 26-27. – Vgl. diesbezüglich auch Pausanias' Beschreibung des Erechtheion (1,36,5).

293 Paus. 1,24,4.

294 Colonia Flavia Neapolis, heute Nablus, an der Stelle des alten Sichem. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 52 Anm. 70.

295 Itin. Burd. 13-14.

296 Elsner, Pausanias 28. – Elsner, Art 153-155.

297 Diese Behauptung ist meiner Ansicht nach erlaubt, obwohl dies strikt genommen nicht den Tatsachen entspricht. Pausanias beschreibt in seinem Werk etwa das Gebiet des heutigen Griechenlands (vgl. Anm. 225), er selbst stammte jedoch aus Kleinasien. Als »seine eigene« Gegend nennt er das Sipylosgebirge in Lydien, die Ausbildung erhielt er demnach vermutlich in Magnesia am Sipylos. Vgl. Habicht, Pausanias 25-27. – Hutton, Religious Space 292-293 und Anm. 6.

298 Elsner, Pausanias 8-9. 11-12. 28.

299 Hutton, Religious Space 294.

300 Elsner, Pausanias 28-29. – Vgl. auch Hutton, Religious Space 295. 297-299.

Die Idee, Pausanias als einen Pilger zu bezeichnen, geht bei J. Elsner und W. Hutton von einem erweiterten Begriff der Pilgerfahrt aus, der über den unmittelbaren religiösen Zusammenhang hinausgeht³⁰¹. Sie verwenden dabei einen viel allgemeineren Begriff der Pilgerfahrt, so, wie ihn A. Morinis vorschlug³⁰², wobei deren Ziel ein »valued ideal« und nicht mehr auf das Religiöse beschränkt ist³⁰³. Dieses Ideal ist das Zeitalter der klassischen Kunst und Kultur, in der die religiösen und nichtreligiösen Elemente untrennbar verbunden sind³⁰⁴.

Ein interessantes Detail zu Pausanias, das ihn mit dem christlichen Pilgerwesen verbindet, ist die Selektivität der Wahrnehmung. Pausanias blendet in der Tat die Bauten aus der römischen Zeit aus, ebenso übergeht er die Menschen, die die von ihm beschriebenen Landschaften bewohnten³⁰⁵.

Die pagane und christliche Pilgerfahrt verbindet noch ein Phänomen, das wir am Beispiel von Pausanias zeigen können: die Rolle lokaler Tradition bei der Ausbildung der Erinnerungslandschaft. Die frühen christlichen Pilger, wie A. Hartmann ausführlicher am Beispiel Egerias schildert, stützten sich nicht nur auf die Heiligen Schrift, sondern – ähnlich wie ihre paganen Vorfahren – auf die örtliche Tradition, die ihnen durch ortsansässige Kleriker vermittelt wurde. Die Informationen, die sie von solchen örtlichen Führern erhielten, waren freilich oft nicht zuverlässig, wessen sich die Adressaten auch bewusst waren: So seufzt Pausanias über die Unzuverlässigkeit der lokalen Periegeten; ebenso beklagt sich Hieronymus über die *simpliciores fratres*, die in Jerusalem einen rötlichen Felsen in Zusammenhang mit dem Blut des Zacharias brächten³⁰⁶.

Pausanias ist für uns noch in einem Punkt wichtig, denn er nennt als Beispiel für besonders bewunderungswürdige Grabbauten auch das Grab der Helena von Adiabene in Jerusalem. Dieses soll nämlich laut Pausanias mit einem bemerkenswerten Türöffnungsautomatismus ausgestattet gewesen sein³⁰⁷.

Herodot, Platon und Odysseus

Unter den antiken Reisenden nimmt Herodot insbesondere mit seiner Ägyptenreise eine Sonderstellung ein, welche die Basis des zweiten Buches seines Geschichtswerkes war. Die Reise fand im Zeitraum zwischen 450 und 440 v. Chr. statt, und zwar während der Monate der Überschwemmungszeit³⁰⁸, sodass sie höchstens vier Monate dauerte. Die Problematik, welche Regionen Ägyptens Herodot besuchte, hängt mit der Glaubwürdigkeit der Beschreibung der jeweiligen Denkmäler zusammen³⁰⁹. Es gibt unter den Forschern sogar Meinungen, der altgriechische Historiker sei nie in Ägypten gewesen³¹⁰.

Das Substantiv *ἵστορία* (und das damit zusammenhängende Verb *ἵστορεῖν*), das er gleich im ersten Satz seines Werkes benutzt, bedeutet eine (intellektuelle) »Untersuchung«, »Nachforschung«; die Bedeutung »Geschichte« erhielt das Wort erst im 4. Jahrhundert v. Chr. Schon vor Herodot, nämlich um 500 v. Chr. von Heraklit, wurde das Wort benutzt, um eine intellektuelle Aktivität zu bezeichnen³¹¹.

Einige intellektuelle Reisen auf seinen Spuren (v. a. die Nilreisen) enthalten Merkmale einer Pilgerfahrt und werden im Folgenden behandelt. Was uns hier insbesondere interessiert ist, dass es sich hierbei nicht nur um pagane Pilgerfahrten handelt; auch bei Reisen frommer Christen, so der reichen Dame Poemenia, war Herodots Reise mit seinen Nachforschungen das Vorbild.

Ein großes Vorbild für die paganen Besucher Ägyptens war Platon; so sagt u. a. Nikagoras ausdrücklich, er sei in das Land auf den Spuren Platons gekommen³¹². Platon erwähnt Ägypten an mehreren Stellen seiner Dialoge, und es lässt sich eine gewisse Kenntnis des Landes feststellen. Bezüglich einer persönlichen Reise nach Ägypten, während der er dessen Denkmäler besuchte, gibt es in der antiken Literatur eine starke Tradition, als historisch ganz sicher belegt kann sie jedoch nicht betrachtet werden³¹³.

301 Vgl. Turner/Turner, Image 1-39.

302 Morinis, Sacred Journeys 4. Zu Morinis Definition der Pilgerfahrt vgl. Kap. »Forschungsgeschichte und Definition des Pilgerwesens«.

303 Elsner, Structuring Greece. Hutton, Describing Greece 8. – Funke, Pausanias 224-225. Vom Standpunkt der Tradition der griechischen Pilgerfahrt geht an die Problematik I. Rutherford heran. Vgl. Rutherford, Pausanias 40-49. 52.

304 Hutton, Religious Space 296. Hierzu kritisch: Funke, Pausanias 225.

305 Hartmann, Relikt und Reliquie 614.

306 Hartmann, Relikt und Reliquie 618-622. – Paus. 2,23,6. – Hier. comm. in Mt 4. Vgl. Hartmann, Relikt und Reliquie 621, der dabei den von I. Elsner hervorgehobenen Unterschied zwischen paganen und christlichen Pilgerfahrten als unrichtig bezeichnet. Elsner, Pausanias 28.

307 Paus. 8,16,4-5: »Das Grab in Halikarnassos ist für Mausolos, den König der Halikarnassier, gebaut, und es ist so groß und in seiner ganzen Ausstattung so wunderbar, dass sogar die Römer es gewaltig bewundern und die hervorragenden Denkmäler bei sich Mausoleia nennen. Die Hebräer haben ein Grab einer einheimischen Frau Helena in der Stadt Solyma [Jerusalem], die der römische Kaiser von Grund auf zerstörte. In dem Grab ist folgendes eingerichtet; die Tür, die wie das ganze Grab aus Stein ist, kann man nicht früher öffnen, als bis das Jahr jeweils denselben Tag und dieselbe Stunde wiederbringt; dann öffnet sie sich allein durch den Mechanismus, bleibt nicht lange offen und schließt sich von selbst wieder. In dieser Zeit öffnet sie sich also so, in der übrigen Zeit bringt man sie, wenn man sie zu öffnen versucht, nicht auf, sondern würde sie eher zertrümmern, wenn man Gewalt anwendet«. Das Grab der Helena von Adiabene befindet sich nördlich der Altstadt von Jerusalem. Vgl. Küchler, Handbuch 985-994.

308 Lüddeckens, Herodot 437. Allgemein zur Herodots Reise vgl. M. Kaiser, Begegnung. – Giebel, Reisen 49-63.

309 Schwierigkeiten bereitet die Tatsache, dass Herodot viele Denkmäler nicht beschreibt, so z. B. die Monumente von Theben und Abydos, die Pyramiden außer derjenigen von Giza und vieles mehr, sodass daraus keine Schlussfolgerungen gezogen werden können. Hierzu kommt, dass viele seiner Aussagen eindeutig falsch sind. Vgl. Kimball Mayor, Herodotus 70. – Insgesamt lässt sich ein qualitativer Unterschied zwischen der Beschreibung Unter- und Oberägyptens feststellen. Ist das Bild, wie Herodot Unterägypten schildert, zwar nicht frei von Missverständnissen und Fehlschätzungen, es ist jedoch trotzdem als anschaulich und im Ganzen als zutreffend zu bezeichnen. Demgegenüber befinden sich in der Beschreibung Oberägyptens so viele Unstimmigkeiten und Unklarheiten (z. B. angebliche Existenz der Stadt Chemmis, Unstimmigkeiten bei der Beschreibung von Elephantine), dass in der Forschung Zweifel erschienen, ob Herodot die Region südlich des Nildeltas wirklich besuchte. Vgl. Oertel, Ägyptischer Logos 5-8. – Lüddeckens, Herodot 437 Anm. 14. – Fehling, Art of Herodotus 5.

310 Nielsen, Herodotus 42. Herodot habe überhaupt keine Reisen unternommen: Fehling, Herodot 182. Auf diese Arbeiten reagiert Mayor, Herodotus.

311 Fowler, Herodotus 29-30 und Anm. 18. Ausführlicher vgl. Bakker, Making of History.

312 Zu Nikagoras vgl. Kap. »Nikagoras«.

313 W. M. Davis, Plato 121-122. Bedeutung Ägyptens für Platons Philosophie: Nawratil, Platon.

Das Konzept eines Reisenden bzw. Suchenden, der nach langer Zeit wieder seine Heimat erreicht, ist jedoch viel älter. In der antiken paganen Zeit und in abgewandelter Form auch später, in frühchristlicher Zeit, wurde der homerische Held Odysseus die Verkörperung dieses Reisenden³¹⁴.

Sowohl für die Mittel- und Neuplatoniker als auch für die Neupythagoreer (Maximos von Tyros, Plotin, Porphyrios von Tyros und Proklos) war Odysseus der platonische Weise, der nach einer langen Reise Penelope trifft. In der neuplatonischen Deutung wird Penelope mit der Philosophie gleichgesetzt; auch Odysseus verliert somit seine Körpergestalt und wird zu einem philosophischen Begriff. Bei den Neuplatonikern wie Numenios von Apameia symbolisierte Odysseus die Seele, die die Materie verließ. Porphyrios' Schilderung von Odysseus, der nach einer langen Irrfahrt endlich das Reich der Unsterblichen erreicht, evoziert die Reise eines Pilgers:

»Ich glaube, dass Numenios und seine Anhänger nicht falsch liegen, wenn sie meinen, dass Odysseus bei Homer in der Odyssee jemanden symbolisiert, der der Reihe nach die Generationen durchläuft und auf diese Weise zu denjenigen zurückkehrt, die außerhalb jeder Brandung leben und das Meer nicht kennen³¹⁵«.

Plotin bezieht das Homer-Zitat »Lasst uns fliehen in die geliebte Heimat«³¹⁶ auf den Entschluss von Odysseus, dem Zauberkreis der Kirke zu entfliehen und über das Meer zurück nach Ithaka zu segeln. Er deutet den Satz allegorisch: Der Mensch, hier durch Odysseus verkörpert, fühlt sich fremd in der irdischen Welt und sucht ihr zu entfliehen. Für Plotin ist somit Odysseus ein Weiser, der sich von der materiellen Welt losgesagt hat, um die geistliche Welt zu erlangen³¹⁷.

Die Odysseus-Deutung des Maximos von Tyros ist im Kontext der Rezeption Homers in der (Spät-)Antike zu verstehen. Homer hält er nicht für einen Dichter, sondern für einen Philosophen – Odysseus, der in seinen Vorträgen (griech. διαλέξεις) von allen homerischen Helden am häufigsten vorkommt, verbindet in sich alle Tugenden bzw. ist die Verkörperung aller Tugenden³¹⁸. Durch das lange Wandern wurde Odysseus zu einem Weisen (griech. σοφός), der seine Kenntnisse während seiner langen Irrfahrten gesammelt hatte³¹⁹.

Die philosophische Deutung von Odysseus wurde von den frühchristlichen Autoren in die religiöse Ebene umgedeutet. Bei Klemens von Alexandria wird Ithaka, das Odysseus nach

langen Jahren wieder erreicht, zum Synonym des himmlischen Königreiches:

»Die anderen aber umklammern die Welt, wie gewisse Seetangarten die Felsen der Meere, und kümmern sich nichts um Unsterblichkeit, da sie wie der Greis aus Ithaka [Odysseus] nicht nach der Wahrheit und dem himmlischen Vaterland und dazu nach dem wahrhaft seienden Lichte sehnen, sondern nur nach dem Rauche. Frömmigkeit aber, die den Menschen, soweit es möglich ist, Gott gleich macht, nimmt sich als geeigneter Lehrer Gott, der allein die Macht hat, den Menschen zu seinem würdigen Ebenbilde zu machen³²⁰«.

Die Rückkehr des griechischen Helden versteht Klemens als eine Rückkehr zu Gott:

»Fahre an dem Gesange vorbei; er bewirkt den Tod! Wenn du nur willst, so bist du Sieger über die Macht der Zerstörung, und angebunden an das Holz (griech. ξύλον)³²¹ wirst du von allem Verderben frei sein. Dein Steuermann wird der Logos Gottes sein, und in den Hafen des Himmels wird dich der Heilige Geist einlaufen lassen. Dann wirst du meinen Gott schauen und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und wirst das im Himmel Verborgene zu schmecken bekommen, das mir aufbewahrt ist, »das weder ein Ohr gehört hat, noch in das Herz irgendeines Menschen gekommen ist« (1 Kor 2,9)³²²«.

Diese moralische Deutung des Odysseus findet man auch bei späteren christlichen Autoren, unter anderem beim byzantinischen Historiker Theophylaktos Simokattes, der Odysseus und Penelope als Beispiele des richtigen moralischen Handelns nennt, denen es zu folgen gelte³²³.

Odysseus wird bei den frühchristlichen Autoren zur Symbolfigur des wahren Weisen. Gefesselt an den Mastbaum, der für das Kreuz Christi steht, fährt Odysseus dem himmlischen Vaterland entgegen. Die in den griechischen Mythen beschriebene Reise mit topographischen Angaben wurde also von den frühchristlichen Autoren in eine spirituelle (Pilger-) Fahrt umgedeutet.

Das Wiedersehen von Odysseus und Penelope wird auf dem *Therapenides* genannten Mosaik im syrischen Apameia dargestellt. Zusammen mit zwei weiteren Mosaiktafeln (Sokrates und Kallos) bildet es das Mosaikensemble unter der sog. *Cathédrale de l'est*. Der Titel *Therapenides* bezieht sich

314 Zusammenfassend v. Drbal, Sókratés 253-270, bes. 257-265.

315 Porphyrios, Nymphengrotte 34. Deutsche Übersetzung: Christoph Samitz. Buffière, Mythes 413-415. Auf eine philosophische Deutung des Odysseus weist auch die bildende Kunst hin: In der mittleren Kaiserzeit war die Verbindung des Sirenenabenteuers des Odysseus mit der Darstellung einer philosophischen Diskussion ein beliebtes Motiv der römischen Sarkophagplastik. Vgl. Klausner, Sirenenabenteurer.

316 Das ist der Rat Agamemnons an die Athener in der Not der Schlacht vor Troia (1,27).

317 Plot. enn. 1,6,8. Vgl. Buffière, Mythes 386-388. 413-418. – Janke, Plato 225. Zur literarischen und symbolischen Deutung der Szene: Balty, Programme philosophique 268-269. – Quet, Naissance d'image 136-139.

318 Max. Tyr. 26,5-6.

319 Max. Tyr. 25,6d.

320 Clem. Al. protr. 9,86,2.

321 Mit dem Ausdruck denkt man gleichzeitig an den Mastbaum des Schiffes, an den sich Odysseus binden ließ, und an das Kreuz Christi.

322 Clem. Al. protr. 12,118,4. Vgl. Ladner, Homo Viator 235. – Zeegers-Vander-vorst, Citations 278-279. 312-313. 323. – Bei Klemens und vielen anderen frühchristlichen Autoren (z. B. Hippolytos) spielt der Gesang der Sirenen, gegen den sich Odysseus durch das Anbinden an den Mastbaum wehrt, eine bedeutende Rolle. Die Sirenen stehen dabei für die Häretiker und ihre Irrlehren, werden zum Symbol der Gefahr der heidnischen Weisheit. Das Widerstehen durch das Anbinden an den Mastbaum soll für das Fest-im-Glauben-Bleiben von Odysseus stehen. Vgl. Rahner, Griechischen Mythen 281-291. – Ewald, Sirenenabenteurer 227-229.

323 Theoph. Epist. 82.

auf die sechs tanzenden Mädchen, die etwas mehr als die rechte Hälfte des Mosaikbildes einnehmen. Links sehen wir dann (ohne Beschriftung) unter einem Bogen einen Mann und zwei Frauen, wobei eine von ihnen den Mann umarmt. Die Szene wird von der belgischen Archäologin Janine Balty, die sich in den letzten Jahrzehnten an den Ausgrabungen dieser Stadt maßgeblich beteiligte, als die Szene des Wiedertreffens von Odysseus und Penelope gedeutet. Die Szene gliedert sich in den philosophischen Kontext des riesigen Bauensembles, das als Sitz der neuplatonischen philosophischen Schule von Apameia vermutet wird³²⁴.

Die frühe christliche Pilgerfahrt kann als eine Heimkehr oder Rückkehr des gefallen Menschen zum Ziel der Einheit mit Gott verstanden werden. Die Reise zum irdischen Jerusalem kann wiederum als eine Vorstufe der Reise zum himmlischen Jerusalem und als symbolische Kurzform der lebenslangen Pilgerschaft gedeutet werden. In dieser Dialektik steht die Ordnung am Schluss; der Pilgerweg, mit Ausnahme der heiligen Orte, die die Pilgerroute säumen, wird zum moralischen Prüfweg zwischen Gut und Böse. Der christliche Pilger verlässt somit das Eigene, um in eine gesteigerte Form des Eigenen (= Jerusalem bzw. die Grabeskirche) zu gelangen³²⁵. In diesem Punkt knüpft die Deutung der frühchristlichen Pilgerfahrt an die – ebenfalls christliche – Deutung der Reise des Odysseus, der nach langer Reise Ithaka erreichte. Dass sich Odysseus am Mastbaum anbinden ließ, um nicht den Verlockungen der Sirenen zu erliegen, wurde allegorisch auf die frühen christlichen Pilgerfahrten mit ihren Gefahren ausgelegt³²⁶.

Pagane und christliche Styliten

Eine besondere Form der frühchristlichen Askese, die insbesondere im syrischen Raum verbreitet war, ist das Stylitentum. Zu den auf einer Säule lebenden Heiligen, von denen der bekannteste Symeon Stylites der Ältere ist, pilgerten unzählige Scharen von christlichen Pilgern. Die Frage, die nun gestellt werden soll, betrifft einen möglichen Zusammenhang zwischen den paganen und christlichen Säulenheiligen und der Pilgerfahrt zu den heiligen Männern des Heidentums und des Christentums. Handelte es sich in Hierapolis um (pagane) Styliten, die von Pilgern aufgesucht wurden?

In Hierapolis Bambyke (heute Manbidsch in Nordsyrien nordöstlich von Aleppo) befand sich laut Lukian von Samosata (um 120 bis vor 180) ein Tempel der semitischen Göttin Atargatis³²⁷:

»In diesem Vorhofe [d. h. des Tempels] stehen auch die Phallen (griech. φαλλοί), welche Bacchus hier aufgestellt hat und die nicht weniger als hundertundachtzig Fuß hoch sind. Auf einen derselben steigt alle Jahre zweimal ein Priester hinauf, der sich sieben Tage lang auf der Spitze desselben aufhalten muss. Der Zweck dieses Hinaufsteigens wird verschiedentlich angegeben. Der gemeine Mann glaubt, er bespreche sich in dieser Höhe mit den Göttern und bete Segen und Glück auf ganz Syrien herab, und die Götter hörten seine Bitten desto besser, da er ihnen um so viel näher sei. Andere glauben, es beziehe sich auf den Deukalion und geschehe zum Andenken jener schrecklichen Wassersnot, welcher zu entrinnen die Menschen auf die höchsten Bäume und Berge kletterten. Mir ist auch dies nicht wahrscheinlich, und ich denke, dass es bloß dem Bacchus zu Ehren geschehe³²⁸«.

Nach Ausführungen, wie der Priester den Phallus besteigt, um dort dann sieben Tage zu bleiben, sagt Lukian weiter:

»Während dieser Zeit kommen eine Menge von Andächtigen und bringen Gold und Silber (manche lassen es auch wohl bei Kupfermünze bewenden), legen ihr Opfer unten an dem Phallus, worauf jener sitzt, auf die Erde nieder, sagen ihren Namen und gehen wieder ab. Ein anderer Priester, der dabeisteht, ruft jenem die Namen zu, der hierauf für einen jeden namentlich sein Gebet verrichtet und sich dazu mit einer Art von metallnem Instrument akkompagniert, das einen sehr lauten und durchdringenden Ton von sich gibt³²⁹«.

Der Religionswissenschaftler Johannes Leipoldt (1880-1965) war der erste Forscher, der sich mit dem Zusammenhang der christlichen syrischen Styliten mit der paganen Sitte von Hierapolis ausführlicher beschäftigte. Er war überzeugt, dass der christliche Säulenheilige Symeon der Ältere den Brauch von Hierapolis kannte und übernahm, dabei jedoch neu gestaltete, indem er auf der Säule dauernd wohnte. J. Leipoldt beschrieb die frühchristliche Askese als ein philosophisches Leben, das der spätantiken Philosophie und ihrer Lebensgestaltung ähnlich war. Dies war für ihn die Grundlage, die christlichen und paganen Styliten zu vergleichen³³⁰.

Es kann leider an dieser Stelle auf die breite Diskussion dieser Problematik nicht eingegangen werden³³¹. Die Parallelität besteht darin, dass Symeon auf seiner Säule betet; die paganen Priester von Hierapolis richten ihre Gebete ebenfalls von einer Säule aus an die Götter, um ihnen näher zu sein. Für J. W. Drijvers ist diese Analogie nur sehr oberflächlich, da die Beweggründe zum Besteigen der Säule in seiner Deutung

324 Balty, Programme philosophique. – Drbal, Sókratés 253-270. Zur Deutung des Hauses als Sitz der neuplatonischen philosophischen Schule und zu ihrem eventuellen Verhältnis zum Kaiser Julian vgl. J. Balty / J.-Ch. Balty, Julien et Apamée.

325 Wolfzettel, Mythische Strukturen 14-15.

326 Wolfzettel, Mythische Strukturen 14.

327 Zum Ort vgl. Burns, Monuments of Syria 159. Die meisten Informationen über den Tempel schöpfen wir aus Lukian. Die spärlichen Überreste der anti-

ken Stadt, von der heute nichts mehr erhalten ist, beschrieben frühe Orientreisende. Vgl. G. M. Cohen, Hellenistic Settlements 175-176.

328 Lukian, Syr. Dea 184.

329 Lukian, Syr. Dea 185.

330 Leipoldt, Griechische Philosophie 53-54. Vgl. H. J. W. Drijvers, Parallelen 63-65.

331 Die kontroverse Forschungsgeschichte ist bei H. J. W. Drijvers, Parallelen 65 aufgelistet.

grundverschieden waren: Die paganen Priester wünschten sich nur, von den Göttern besser gehört zu werden, deshalb machten sie auch Lärm mit einem Gong. Demgegenüber bestieg Symeon die Säule so wie Christus das Kreuz und betete wie er für die Welt und die Menschen. Symeon und andere christliche Styliten strebten nicht nur eine Nachahmung Christi, sondern eine völlige Identifizierung mit dem Herrn an³³².

Gemeinsam sind Symeon und den paganen Styliten von Hierapolis ein rudimentärer Asketismus und ihre Rolle als Fürsprecher für das Volk. Auf der anderen Seite dürfen bedeutende Unterschiede nicht außer Acht gelassen werden. So steht dem Charisma Symeons die Anonymität der Phallobates gegenüber. Während Symeon nie von der Säule herabgestiegen sein soll, verließen die Phallobates bei den paganen Riten die Säule immer wieder. Obwohl also, wie erwähnt, in beiden Fällen Asketismus festzustellen ist, handelte es sich bei Symeon um einen dauerhaften Asketismus. In diesem Kontext bedeutet es auch einen Unterschied, zu den Göttern emporzusteigen (wie es der Fall bei den Phallobates ist) oder zwischen Erde und Himmel dauerhaft zu leben. Insgesamt geht D. Frankfurter nicht von einer möglichen Übernahme des paganen Ritus durch die Christen aus, sondern vermutet ein gemeinsames Substrat, aus dem sowohl die pagane als auch die christliche Tradition schöpften³³³. H. Lietzmann sieht keine Beziehungen zu den Bräuchen in Hierapolis: Die Säule habe Symeon in seiner Deutung lediglich zur Beschränkung seiner Bewegungsfreiheit bestiegen, dagegen sei bei den Phallobaten von Hierapolis der Wunsch, den Göttern näher zu kommen, das treibende Motiv gewesen³³⁴.

Eine Analogie zwischen dem paganen und christlichen Stylitentum erschwert die Tatsache, dass dieser Brauch im Rahmen paganer Kulte nur in Hierapolis bekannt ist. Ihre Deutung ist deshalb schwierig: J. W. Drijvers war der Ansicht, dass der Kult von Hierapolis mit dem Wechsel der Jahreszeiten und mit der kosmischen Ordnung zu verstehen sei. In diesem Rahmen funktionierte in seiner Deutung auch das erwähnte Semeion, dessen Parallelität mit Symeon er für grundfalsch hält, denn dieses symbolisiere nicht die natürliche Ordnung, sondern den endgültigen Sieg über die menschliche Natur³³⁵.

Interessant ist jedoch diesbezüglich der ikonographische Vergleich der paganen und christlichen Säulenheiligen, den G. R. H. Wright durchführte. Um ein Beispiel zu nennen: Die Säule des christlichen Säulenheiligen, die mit einem dreieckigen Emblem oder einem Kreuz gekrönt war, verglich er mit der Marru, der Standarte des Gottes Marduk; die Stele, auf der zu sehen ist, wie der hl. Symeon auf der Säule von einem auf einer Leiter stehenden Mönch besucht wird, mit einer syro-hethitischen Stele aus Tell Halaf, auf der die künstliche Befruchtung einer Palme dargestellt wird. So versuchte G. R. H. Wright nachzuweisen, dass die bildliche Darstellung Symeons aus den paganen Bildern des syrischen Kulturraumes schöpfte. In diesem Kontext betrachtet er auch den Kult des christlichen Säulenheiligen und der paganen Priester von Hierapolis als historisch verbunden³³⁶.

Antikes paganes Pilgerwesen im Nahen Osten: Petra und die Nabatäer

Die Pilgerfahrt ist auch bei den Nabatäern belegt, obwohl durch die nabatäischen Inschriften die Bezeichnung für ein solches Phänomen nicht nachzuweisen ist³³⁷. Die Pilgerfahrt wird deshalb bei den Nabatäern eher indirekt anhand epigraphischer und archäologischer Zeugnisse vermutet, wobei auch andere Kulturen als Vergleiche herangezogen werden.

Die Pilgerfahrten der Nabatäer werden von den Forschern schon vor der Sesshaftigkeit der Nomadenstämme und der Urbanisierung Petras im 3. Jahrhundert v. Chr. angenommen. Die Karawanen der nabatäischen Kaufleute zogen schon in dieser Zeit durch die Wüstenregionen Zentral- und Nordarabiens. Entlang dieser Routen errichteten sie heilige Orte, die auch von Pilgern aufgesucht wurden: Al-Beida (al-Barid), Chirbet edh-Dharih, der Tempel von et-Tannur³³⁸.

Nach der Sesshaftwerdung der Nabatäer entstand in Petra und seiner Umgebung eine Menge von heiligen Orten, die vermutlich auch von Pilgern aufgesucht wurden. So wird der Sīq, die Via Sacra von Petra, als heiliger Prozessionsweg gedeutet, den die Pilger durchwanderten³³⁹. Als Beleg für eine Pilgerfahrt nach Petra deutet E. A. Knauf Reliefs mit Kamelgruppen (vermutlich mit einem Betyl³⁴⁰ auf dem Rücken

332 H. J. W. Drijvers, Parallelen 69-76. Der Autor vergleicht die Praktiken von Hierapolis eher mit dem Schamanentum Südamerikas oder mit den Zauberern Afrikas.

333 Frankfurter, Stylites 171-172. 179. Vgl. Lightfoot, Lucian 420.

334 Lietzmann, Symeon Stylites 242-243.

335 H. J. W. Drijvers, Parallelen 75-76.

336 Wright, Simeon's Ancestors 86-88. 90-91. – Wright, Heritage. H. J. W. Drijvers, Parallelen 65-66. – G. R. H. Wright verweist diesbezüglich auf die bei Lukian erwähnte Götterstandarte (das sog. Semeion), die im Kult von Hierapolis zusammen mit Hadad und Atargatis eine Triade darstellt. Zum Semeion vgl. Rowan, Procession of Elagabalus 116-117. – G. R. H. Wright behandelt Funde von Münzen aus Hierapolis, auf denen das Semeion zwischen zwei Kultfiguren abgebildet ist, wodurch der Bericht Lukians bestätigt scheint. G. R. H. Wright bringt den Namen Symeons mit demjenigen des hierapolitanischen Semeion in Verbindung, das seiner Meinung nach auch Symeons Säule ähnlich sein soll. Vgl. Wright, Simeon's Ancestors 92-96. – Bedenken zu einem solchen Vergleich äußerte Frankfurter, Stylites 173.

337 El-Khourī, Nabataean Pilgrimage 325. – Eine wichtige, jedoch sehr späte Quelle bezüglich der Pilgerfahrt der Nabatäer ist Epiphanius von Salamis (um 315-403). Epiphanius erwähnt (Pan. 51,24,4) nämlich den Monat Aggathal-baeith (Ἀγαθαλαβαιθ), dessen Name ein Echo der alljährlichen Feste der Nabatäer war, die von den Forschern in Zusammenhang mit der vorislamischen Hajj gebracht werden. Vgl. Janif, Sacred Time 342-346 (insb. Anm. 8).

338 El-Khourī, Nabataean Pilgrimage 326-328. Dass die Pilgerfahrt mit dem Handel und den Handelsrouten oft eng verknüpft wird, ist bekannt. Schwierigkeiten bereiten Fälle, die anhand epigraphischer Zeugnisse eine Unterscheidung zwischen einem reisenden Kaufmann und einem Pilger nicht erlauben bzw. in denen eine Person in sich beides vereint: Ein Kaufmann reist aus beruflichen Gründen auf einer bestimmten Route und besichtigt dabei auch eine Pilgerstätte. Dies ist besonders in den Westprovinzen des Römischen Reiches ein häufiger Fall. Eine solche Verbindung zwischen Handel und Pilgerfahrt ist auch im alten Arabien und bei den Nabatäern nachzuweisen.

339 El-Khourī, Nabataean Pilgrimage 326-327. Vgl. Wenning, Religiöse Landschaft 62-63.

340 Anikonische Kultsteine. Vgl. Wenning, Betyls.

cken) im Siq von Petra. Diese Kamelgruppen stellen möglicherweise Pilger dar, die ihre Orts- und Familiengötter nach Petra bringen; nach Vollzug der Riten kehren sie dann mit ihnen zurück³⁴¹.

In der Umgebung von Petra befinden sich zahlreiche Freilicht-Heiligtümer mit oft aufwändiger Infrastruktur. Diese wurden von den nabatäischen Familien und Sippen gebaut. Möglicherweise gehörte jedes dieser Heiligtümer einer außerhalb von Petra angesiedelten Familie oder einem Clan³⁴².

Ein weiterer Hinweis auf eine Pilgerfahrt in der Region von Petra kommt möglicherweise aus der Nähe des römischen Legionslagers Udruh. Dort, wo man von der Weihrauchstraße nach Petra abog, wurde eine griechische Inschrift aus dem 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. gefunden:

θεοῖς
τοῖς καταγο-
μένοις ἐξ
γαίης ἀλλοδα-
πῆς ἔνθα εἰς
Πέτραν [— —]μ
ιος εὐχαρισ-
τῶν σὺν ἰδίοις.

Den Göttern, die aus fremdem Land hierher herab nach Petra führten [...]mios, der mit den Seinen dafür dankt³⁴³.

Als eine mögliche Deutung der Inschrift schlägt E. A. Knauf folgendes Szenario vor: Es könnte sich um eine nabatäische Familie handeln, die außerhalb der Nabatene lebte und auf der Pilgerfahrt nach Petra ihre Familiengötter mitführte, für deren Geleit sie sich hier bedankte³⁴⁴.

In der Region von Al-Deir liegt etwa 5 km südwestlich von Petra der 1400 m hohe Aaronsberg (Ġebel an-Nabi Hārūn). Sowohl nach der jüdischen als auch nach der christlichen und islamischen Tradition wird der Berg für die Begräbnisstätte Aarons gehalten. Im 14. Jahrhundert wurde eine kleine Moschee auf den Überresten des byzantinischen Klosters errichtet³⁴⁵. Die Existenz von Taufbecken ließ die Ausgräber annehmen, dass das Kloster ein besonders heiliger Ort oder ein Pilgerzentrum gewesen sei, und sie brachten es vorsichtig mit Aaron in Zusammenhang. Für eine solche Deutung fehlen freilich schriftliche Quellen, die diese etwas hypothetische Annahme irgendwie erhärten könnten. Vieles deutet jedoch auf die Heiligkeit des Ortes, der jüdische, christliche und muslimische Pilger anzog³⁴⁶. Von den Forschern werden die Ursprünge dieses heiligen Berges vorsichtig in die nabatäische Zeit gesetzt und mit dem aus Petra in die Region

von Al-Deir führenden Prozessionsweg in Zusammenhang gebracht³⁴⁷.

Mögliche Kontinuität zwischen dem paganen und christlichen Pilgerwesen im Nahen Osten

G. Brands behauptet, den christlichen Pilgern sei es im Unterschied zur paganen Pilgerpraxis nicht um den Besuch einzelner Kultstätten, sondern einer ganzen Region gegangen³⁴⁸. Diese Region war Palästina, das Land der Heilsgeschichte, dessen Besuch vom Wunsch getragen wurde, die aus der Bibel bekannten Örtlichkeiten kennenzulernen. Zum Ziel der christlichen Pilger wurden jedoch bald auch Ägypten und Sinai; einige Palästinapilger (Egeria, der Pilger von Piacenza) besuchten Syrien, Mesopotamien und Kilikien. Das Ziel der paganen Pilger waren in der Tat meistens einzelne Pilgerorte (z. B. Troia, Epidauros), ihre Umgebung war für sie nicht wichtig. Wenn wir jedoch die intellektuellen Pilgerfahrten nach Ägypten auf den Spuren Herodots betrachten, stand hier das Bild des Landes im Vordergrund, in dem dann konkrete Orte und Monumente aufgesucht wurden. In diesem Sinne ließe sich meiner Ansicht nach eine Parallele zwischen der christlichen Pilgerfahrt nach Palästina und der paganen Pilgerfahrt nach Ägypten ziehen. Als zweites Argument gegen die Bemerkung Brands' ist anzumerken, dass er sich dabei nur auf die aus Europa stammenden Palästina-Pilger bezieht, die regionalen Pilgerfahrten jedoch nicht in Betracht zieht. Diese regionalen Pilger gingen, nicht anders als ihre paganen Vorfahren, zu konkreten Orten; hier ist deshalb kein Unterschied zwischen der paganen und christlichen Pilgerfahrt festzustellen.

Das persönliche Erleben der Gedächtnisorte durch die Pilger gehört zu den wichtigsten Bestandteilen einer Pilgerfahrt. Das Ziel des christlichen Pilgers ist es, in der Realität zu sehen, was der Gläubige beim Lesen der Bibel sonst nur mit geistigem Auge schaut³⁴⁹. Die beobachteten Relikte evozieren nicht nur Bilder und Personen, sondern auch zugehörige Geschichten. Dies führte bald auch zur Rechtfertigung des Reliquienkultes³⁵⁰. Die Beschreibung des Reiseerlebnisses gewinnt die Überhand gegenüber den beschriebenen Beobachtungen mit der Pilgerin Egeria, mit ihr tritt das reisende Ich in den Vordergrund. Dies unterscheidet sie von den früheren (Pilger-)Berichten der paganen Antike, insbesondere von Herodot³⁵¹. Die visionäre Schau der Vergangenheit ist jedoch schon in dieser Zeit bekannt: Hingewiesen werden kann z. B. auf die Passage aus Ciceros Schrift *De finibus bonorum et malorum*, in der er

341 Knauf, Götter 95-97. – El-Khoury, Nabataean Pilgrimage 334.

342 Knauf, Götter 93. – Wenning, Gesellschaft und Religion 192-194. – Wenning, Religiöse Landschaft 60-61. – Alpass, Religious Life 42-44.

343 Text und Übersetzung der Inschrift vgl. Knauf, Götter 94.

344 Knauf, Götter 94-95. Vgl. El-Khoury, Nabataean Pilgrimage 334. – Alpass, Religious Life 42-44.

345 Fiema, Pilgrimage Center 34. Peterman/Schick, Monastery. – Die islamischen Pilger sind überzeugt, dass der Sarkophag in der Moschee Aarons Überreste enthält.

346 Fiema, Pilgrimage Center 42. 46-47. – Lindner, Isis 188-203. Wie die archäologischen Funde belegen, überdauerte die Pilgertradition die Zerstörung des Klosters am Anfang des 6. Jhs.

347 El-Khoury, Nabataean Pilgrimage 334-335.

348 Brands, Pilgerfahrt 19.

349 Eg. itin. 5,8.

350 Hartmann, Relikt und Reliquie 623-624.

351 Cambell, Travel Writing 15-20.

den Erinnerungswert der Akademie von Athen und der Curia von Rom behandelt³⁵². In der visionären Vergegenwärtigung der Vergangenheit, dem wohl bedeutendsten Bestandteil der christlichen Pilgerfahrt, konnte diese zwar nicht an ihre paganen Vorläufer in der Pilgerfahrt selbst anknüpfen. Die christlichen Pilgerberichte haben jedoch diese Erinnerungskraft der Orte von anderen Werken der klassischen Literatur übernommen und weiterentwickelt, was sich sehr gut an der intensiven Rezeption bei Hieronymus zeigen lässt³⁵³.

Kulturlandschaft um Antiochia und ihre Pilgerstätten: Wandel von der paganen Antike in die frühchristliche Zeit

Für die Bezugspunkte bei der Pilgerfahrt der jeweiligen Religionen lassen sich jeweils nur die bedeutendsten Beispiele nennen; eine Behandlung aller nachweisbarer Orte würde den Umfang der vorliegenden Monographie deutlich erhöhen, ist aber in vielen Fällen auch nicht möglich, weil der betreffende (Pilger-)Ort nur unzureichend ausgegraben wurde³⁵⁴. Deshalb beschränken wir uns neben Palästina, wo jedoch die pagane Pilgerfahrt im Vergleich mit der jüdischen Pilgerpraxis eine deutlich geringere Rolle spielte, auf nur eine Region, und zwar auf die Kulturlandschaft um Antiochia. Unser Ziel ist es, auf eine mögliche Kontinuität zwischen der syrischen Metropole mit in ihrer Umgebung liebenden paganen heiligen Bergen und den christlichen Pilgerorten (insbesondere Qalat Seman) hinzuweisen.

Die heiligen Berge um Antiochia: Der Berg Kasios

Der Berg Kasios ragt an der heutigen türkisch-syrischen Grenze unweit der Mittelmeerküste 1759 m in die Höhe. Er befindet sich auf halbem Weg zwischen dem antiken Antiochia (heute Antakya in der Türkei) und Ugarit, der bedeutendsten nahöstlichen Stadt des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, von beiden etwa 40 km entfernt. Diese prominente Lage erklärt die Bedeutung des Berges in der Geschichte. John Healey bezeichnete den Berg Kasios – neben Jerusalem, Mekka und dem Berg Sinai – als den heiligsten religiösen Ort im Nahen Osten³⁵⁵. Er ist jedoch weniger bekannt als die anderen Orte, weil er für keine große religiöse Gruppe mehr Bedeutung hat. Im Verlauf der Geschichte handelte es sich um einen Knotenpunkt zwischen den nahöstlichen Kulturen und dem klassischen Griechenland, der in der seleukidischen und römischen Zeit einen wahren internationalen Charakter

erlangte³⁵⁶. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen im Verlauf der Geschichte spiegelt sich auch in den vielen Namen wider, die dieser Berg von diesen erhielt: Die heutige arabische Bezeichnung ist Ġabal al-Aqra (dt. Kahler Berg), im Türkischen wird er Keldağ genannt. Die Kreuzfahrer nannten den Berg »Mons Parlerius«. Die andere lateinische Bezeichnung Mons Casius, der man in einigen modernen Werken begegnet, ist nur ein Hybrid³⁵⁷. Im Griechischen heißt der Berg Kasios. Es wurde auch als Epithet des Zeus Kassios benutzt, im Sinne »(Zeus) von Kassion«³⁵⁸. Die griechische Form Kassion stammt nach allgemeiner Überzeugung der Forscher aus der Bezeichnung Chaz(z)i (dt. der Sichtbare) im Akkadischen, Hethitischen und Churritischen³⁵⁹. Eine neue Etymologie schlug vor Kurzem Nicolas Watt vor, der den Namen aus dem ugaritischen ks/ksū ableitet³⁶⁰.

Strabon berichtet, dass die Bewohner von Antiochia Triptolemus als Gründer und Wohltäter der griechischen Präsenz in der Region verehrten und zu dessen Ehre auf dem Berg Kasios ein alljährliches Festival gründeten³⁶¹. Vor der Gründung von Seleukeia Pieria Antiochia (300 v. Chr.) brachte König Seleukos Nikator auf dem Berg Kasios Opfer dar, um Zeus nach dem rechten Ort für die Stadt zu fragen, wie der byzantinische, aus Antiochia stammende Historiker Johannes Malalas berichtete³⁶². In der Folgezeit feierten dort die Antiochener ein jährliches Fest zu Ehren des Gründers Seleukos Nikator.

Nach Arrian opferte der römische Kaiser Trajan (im Jahre 113) Zeus Kassios auf dem Berg zwei silberne Schalen und ein Stierhorn. Er wollte sich damit bei dem Gott für den Sieg über die Geten in Dakien bedanken und ihn um Erfolg beim bevorstehenden Partherkrieg bitten³⁶³. Nach seiner Thronbesteigung ließ auch Hadrian (117-138 n. Chr.) auf dem Berg Kasios opfern:

»Bei Nacht hatte er [Hadrian] den Berg Casius erstiegen, um dort den Sonnenaufgang zu erleben; als er dort opfern wollte, traf nach Ausbruch eines Unwetters ein herniederfahrender Blitz das Opfertier und den Opferdiener³⁶⁴«.

Von Johannes Malalas stammt die Nachricht von der letzten überlieferten Opferung auf dem Berg Kasios. Der letzte heidnische Kaiser Julian Apostata (361-363 n. Chr.) bestieg im Jahre 363 mit großem Gefolge den Berg Kasios, um hier Opfer darzubringen³⁶⁵. Ähnlich wie für Trajan, war auch für Julian der bevorstehende Feldzug gegen die Sassaniden der Anlass, den Berg zu besteigen und dort zu opfern.

Der Rhetor Libanios, der zu den engsten Vertrauten Julians zählte, bestätigte das Zeugnis des Malalas. Denn obzwar er

352 Cic. fin. 5,2.

353 Hartmann, Relikt und Reliquie 624-625.

354 Ich möchte an dieser Stelle auf das RGZM-Pilgerprojekt von Fadia Abou Sekeh hinweisen, das sich mit spätantiken Eremitagen in Syrien als Pilgerzentren beschäftigt. Abou Sekeh, Eremitagen.

355 Healey, Şapānu/Şapunu 141. – TIB 15,1375-1376. Zur Bedeutung des Berges in der Geschichte vgl. auch Antalik, Cafón.

356 Antalik, Cafón.

357 Healey, Şapānu/Şapunu 141.

358 Salač, ZEYΣ. – Drbal, Sókratés 292. – Drbal, Transformation 180.

359 Healey, Şapānu/Şapunu 142. – Antalik, Cafón 16.

360 Wyatt, Significance 222-224. Vgl. Healey, Healey, Şapānu/Şapunu 143.

361 Strab. 16,2,5. Vgl. Downey, Antioch 23-24. – Healey, Healey, Şapānu/Şapunu 144. J. P. Brown, Israel and Hellas 99.

362 Johannes Malalas 8,12. Vgl. Downey, History 67-77. – Djobadze, Georgians 40. Zeus war nicht nur der höchste Gott des griechischen Pantheons, sondern auch Protektor der Seleukidendynastie.

363 Arr. Parth. fr. 36. Vgl. Healey, Şapānu/Şapunu 145.

364 Hist. Aug. Hadrian 14,2-7. Vgl. Healey, Şapānu/Şapunu 145.

365 Ioh. Mal. 13,19.

den Kaiser dabei krankheitshalber nicht begleiten konnte, schrieb er doch dem *magister officiorum* Anatolius, wie gerne er mitgegangen wäre, um sich »an den Gebeten und Opfern zu beteiligen und den Bart des Kaisers zu betrachten, der so gut zu seinem Purpurgewand passt«³⁶⁶. Und noch bei einer anderen Gelegenheit erinnerte Libanios an Julians Pilgerfahrt auf den Berg Kasios, nämlich in seiner Grabrede auf den nur kurze Zeit später im Krieg gegen die Perser gefallenen Kaiser³⁶⁷.

Von Julians Aufstieg auf den Berg Kasios berichtet auch der spätantike, lateinisch schreibende Autor Ammianus Marcellinus. Überraschenderweise beschreibt er Julians Opferungen nicht, sondern schildert recht ausführlich, wie der Kaiser dort einem Bittsteller begegnete. Es handelte sich um Theodoros von Hierapolis, den ehemaligen Statthalter des Constantius, der diesem so demütig diente, dass der ihn aufforderte, ihm den Kopf Julians zu bringen. Er wollte die gute Stimmung des Kaisers nach den Opferhandlungen nutzen, und tatsächlich gelang es ihm, von Julian Vergebung zu erhalten³⁶⁸.

Die georgische Version der Vita des hl. Barlaam weiß, dass der Heilige im Ort Jubia nördlich des Berges Kasios geboren wurde. Dem von einer Pilgerfahrt nach Jerusalem in seine Heimat zurückkehrenden Heiligen sei, so heißt es dort weiter, ein Engel erschienen, der ihm befohlen habe, den Berg Kasios zu besteigen und die dortige Zeus-Statue und das ihm geweihte Heiligtum zu zerstören, was Barlaam auch erfolgreich getan habe³⁶⁹. Der hl. Barlaam siedelte sich dann in einer nahen Höhle an, wo er ein einsames Leben lebte und gelegentlich wunderbare Heilungen durchführte. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt: W. Djobadze ist der Meinung, dass es kurz nach 363 n. Chr. gewesen sein kann, lange bevor in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. im Areal des früheren Zeus-Tempels das Barlaam-Kloster und die Basilika

gebaut wurden³⁷⁰. Dieser Komplex bestand jedoch nur eine kurze Zeit; er wurde wahrscheinlich durch das verheerende Erdbeben im Jahre 526 zerstört, das Antiochia in diesem Jahr so stark betraf³⁷¹. Die meisten erhaltenen Überreste des Klosters stammen erst aus dem späten 10. oder vom Anfang des 11. Jahrhunderts, als das Kloster von den Georgiern wieder zum Leben erweckt wurde³⁷².

Der Berg Kasios in religionsübergreifender Betrachtung

Die meisten Forscher beschränken sich in ihren Ausführungen über den Berg Kasios entweder auf die antike oder auf die christliche (byzantinische) Zeit; die christliche Nach- bzw. antike Vorgeschichte werden dabei höchstens nebenbei erwähnt³⁷³. Das Ziel dieses Kapitels ist es, die Bedeutung des Berges Kasios in beiden Epochen hervorzuheben und den Versuch einer Synthese anzustellen.

Die materiellen Hinweise für den antiken Kult auf dem Berg Kasios sind relativ spärlich, doch dokumentieren sie die Bedeutung des Kultortes und seine Verbindung mit den umliegenden Städten. Unsere wichtigste Quelle sind die in Seleukeia Pieria geprägten Münzen, auf deren Rückseite eine Ädikula mit einem Objekt der Verehrung und der Legende ZEYC KACIOC dargestellt ist³⁷⁴. Diese Münzen gibt es in unterschiedlichen Varianten: Einige von ihnen zeigen oberhalb der Ädikula auch einen Adler, der gedeutet wird als Zeus oder als Adler, der Bestandteil der Gründungslegende von Seleukia Pieria ist. Auf anderen sieht man als ein spezifisches Kultobjekt einen Blitz, Symbol des Zeus Keraunios, mit dem Zeus Kassios oft assoziiert wird³⁷⁵.

Die auf dem Berg Kasios gemachten archäologischen Funde, die die Existenz eines antiken Pilgerortes belegen würden, sind recht dürftig. Sie hängen jedoch mit der ungenü-

366 Zitat nach Rosen, Julian 290.

367 Lib. or. 18,172.

368 Amm. 22,14,4-5. – Healey, Şapānu/Şapunu 145. – Rosen, Julian 290-291.

369 Djobadze, Georgians 39-40.

370 Die Datierung muss hypothetisch bleiben. Sollte nämlich der hl. Barlaam wirklich erst kurz nach 363 n. Chr. gestorben sein, dann wäre sein Zerstörungswerk am paganen Zeus-Heiligtum vor den erwähnten Besuch des Kaisers Julian zu datieren, was als sehr unwahrscheinlich erscheint. – Vgl. auch TIB 15,1,397.

371 Zum Erdbeben in Antiochia: Downey, History 519-526.

372 Djobadze, Georgians 40. Der intensive Strom der georgischen Pilger zu den Klöstern in der Umgebung um Antiochia begann im 6. Jh. Am meisten waren sie von Symeon dem Styliten dem Jüngeren (521-592) und von seinem berühmten Kloster angezogen, das zum Modell des asketischen Lebens wurde. Die georgischen Pilger – wie es die Viten Symeons des Styliten des Jüngeren und seiner Mutter Martha belegen – kamen hier nicht nur zum Gebet, sondern auch um von Krankheiten geheilt zu werden und um Symeons Segen zu bekommen. Djobadze, Georgians 37. – Die georgische Pilgerfahrt wurde nach der arabischen Okkupation der Region um Antiocheia im Jahre 637 für Jahrhunderte unterbrochen. Nachdem es dem Kaiser Nikephoros Phokas im Jahre 969 gelang, Antiochia wieder unter byzantinische Kontrolle zu bekommen, kamen die Georgier in größerer Anzahl als zuvor, und zwar nicht nur als Pilger, sondern auch als Mönche, die entweder die noch bestehenden Klöster wie das des hl. Symeon des Styliten des Jüngeren bewohnten, die zerstörten Klöster (z. B. das Barlaam-Kloster) restaurierten oder neue Klöster bauten. Am Anfang des 11. Jhs. erreichten die georgischen Klöster der Region um Antiochia ihre größte Blüte. Vgl. dazu nicht nur Djobadze, Georgians, sondern auch alle seine hier im Weiteren zitierten Aufsätze und die Monographie über die archäologischen Forschungen in diesen Klöstern, mit denen wir uns nur im spätantiken Kontext beschäftigen und ihre spätere Entwicklung nicht

mehr verfolgen, da sie den zeitlichen Rahmen dieser Arbeit sprengen. – Die archäologische Erforschung der Klöster um Antiochia ist ein Verdienst des in den USA wirkenden georgischen Forschers Wachtang Djobadze. W. Djobadze (1917-2007) studierte Geschichte und Literatur an der Universität Tiflis. Im Zweiten Weltkrieg war er zunächst Soldat in der Roten Armee, desertierte dann jedoch und kämpfte seit 1942 auf der deutschen Seite. Nach Kriegsende studierte er in Erlangen Kunstgeschichte, Archäologie und Slawistik. Seit 1953 war W. Djobadze in den USA (nicht nur wissenschaftlich) tätig. In seiner Forschungstätigkeit beschäftigte er sich vor allem mit der georgischen Architektur außerhalb des heutigen Georgien: auf Zypern (Kloster Galia), in der Gegend um Antiochia und in der Nordost-Türkei. Vgl. Dennert, Djobadze.

373 Healey, Şapānu/Şapunu 145 will sogar die Bedeutung des Berges in der byzantinischen Zeit in Frage stellen: »I have given the impression above that the sanctity of the site petered out in the Byzantine era. The ascetic barlaam, it is true, set up his monastic settlement at Mount Kasion in the 4th/5th century and struggled with demons, cleansing the mountain of its pagan past«. Antalik, Cafón 24-25 widmet der frühchristlichen Zeit des Ortes ganze zwei Seiten.

374 Die Darstellung des Objekts auf der Münze ist leider so klein, dass es eine nähere Identifikation nicht ermöglicht. Es gibt deshalb unter den Forschern unterschiedliche Meinungen, worum es sich bei diesem Objekt handeln könnte. Augé/Linart de Bellefonds, Zeus 384 (151.a). – Healey, Şapānu/Şapunu 145-146 kommt nach gründlicher Untersuchung zur Überzeugung, dass die auf den Münzen dargestellten Kultobjekte sog. Betyle sind, Kultsteine, die man sowohl in den nahöstlichen Kulturen als auch bei den Griechen finden kann.

375 Salač, ZEYΣ 177. – Augé/Linart de Bellefonds, Zeus 385. – Healey, Şapānu/Şapunu 145-146. – Diesen erwähnt auch Appian, bei dem das bei der Gründung der Stadt Seleukia Pieria gegebene Blitzzeichen dazu führt, den Blitz als eine Gottheit zu verehren. App. Syr. 58.

genden archäologischen Erforschung des Gipfels, wo sich das antike Heiligtum befand, und des etwas weiter unten liegenden Barlaam-Klosters zusammen. Die einzige moderne Untersuchung wurde von dem französischen Archäologen Claude Schaeffer (1898-1982), dem langjährigen Leiter der Ausgrabungen in Ugarit, durchgeführt. Dieser wurde schon 1931, kurz nach der Entdeckung von Ugarit, durch Henri Seyrig auf den Gipfel des Tumulus aufmerksam gemacht, wo man den Ort vermutete, an dem die Opfer der Stadtbewohner dargebracht wurden. Der von Ugarit aus sichtbare Berg stellte die natürliche Grenze im Norden dar³⁷⁶. Die kurz danach, im Mai 1937 durchgeführten Untersuchungen auf dem Berggipfel ergaben folgendes Bild: Der Gipfel mit einem Durchmesser von 55 m und (in der Mitte) einer Höhe von 8 m besteht aus Asche und rötlichen Steinen, Überresten einer Feuerstätte mit Tieropfern. Die einzelnen Schichten dieses Tumulus lassen sich aufgrund der zahlreichen hier gefundenen antiken Münzen gut unterscheiden. In 2 m Tiefe erreichte C. Schaeffer dann das Niveau der Opfergaben der griechischen Epoche. Sein eigentliches Ziel, die früheren, mit Ugarit gleichzeitigen Schichten auszugraben, die einen Zusammenhang des Berges mit der ihm ausgegrabenen Stadt belegen würden, konnte C. Schaeffer leider nicht durchführen, obwohl er davon überzeugt war, diese hier zu finden. Am Abend des dritten Tages der Sondagen waren die Ausgräber von einem starken Sturm überrascht, wie sie hier nicht ganz selten sind, und mussten unverzüglich den Berggipfel verlassen³⁷⁷.

Die Ausgräber schlugen ihr Lager neben dem auf 1500 m Höhe liegenden Barlaam-Kloster auf, in dem sie dann nur kleine Untersuchungen durchführten. Obwohl C. Schaeffer in seinem Bericht schreibt, er habe vorgehabt, die Ausgrabungen auf dem Gipfel fortzusetzen³⁷⁸, ist es dazu (auch bei seinen Nachfolgern) nie gekommen. Dies hängt wohl auch mit der heute ungünstigen politischen Lage des Berges zusammen, da seit 1939 auf dem Berg die Grenze zwischen der Türkei und Syrien verläuft³⁷⁹.

Die archäologischen Forschungen auf dem Berg Kasios deckten mehrere architektonischen Fragmente aus der späthellenistischen bis frühen Kaiserzeit auf, die als Spolien für den Bau der Umfassungsmauer des Barlaam-Klosters verwen-

det wurden: zwei Fragmente eines dorischen Frieses, Triglyphen, Metopen, ionische und korinthische Kapitelle, Basen, Architrave, das Akroterion eines römischen Sarkophags und vieles andere mehr³⁸⁰. Möglicherweise stammten die Platten im Hof des Barlaam-Klosters aus dem früheren paganen Heiligtum, wo sie den Temenos bedeckten³⁸¹. Die Arbeit der kleinen Forschungsgruppe C. Schaeffers im Barlaam-Kloster beschränkte sich darauf, die Ruinen vom Gebüsch freizumachen und die so freigelegten Skulpturfragmente zu fotografieren. Dies ermöglichte ihm auch, die Seiteneingänge der Basilika zu finden. Seine wichtigste Entdeckung im Kontext des hier besprochenen Themas war ein Teil der Plattform, auf der der antike Tempel, der Vorgänger des christlichen Barlaam-Klosters, stand³⁸².

Das syrische Kalksteinmassiv

Ġebel Sheikh Barakat (876 m), in der Antike Koryphaios genannt, ist der wichtigste Berg des Kalksteinmassivs. Er liegt etwa 30 km nordöstlich von Aleppo, nur etwa 7 km südwestlich vom bedeutendsten christlichen Pilgerzentrum der Region Qalaat Seman. Das im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. gebaute Heiligtum wurde Zeus Madbachos und Selamanes geweiht³⁸³. Die Anlage wurde axialsymmetrisch erbaut: Sie bestand aus einem künstlich terrassierten quadratischen Bezirk (mit einer Seitenlänge von 68 m), der von einer hohen Mauer umgeben war; diese diente zugleich als Rückwand einer umlaufenden Portikus. Im Zentrum der Anlage stand ein Tempel³⁸⁴.

Die Architekturfragmente ermöglichen eine Rekonstruktion der Bezirksmauer mit Säulenhalle und teilweise auch des Tempels. Bei dem Tempel handelte es sich um einen Prostyllos, bei dem der Cella eine Reihe von vier Säulen vorgestellt wurde. Die Unterteilung der Cella in Hauptraum und Thalamos³⁸⁵ weist auf den Einfluss einheimischer syrischer Kulte hin, denen der Innenraum angepasst wurde. Der prostyle Grundriss und die Verwendung der korinthischen Ordnung belegen auf der anderen Seite eine starke Orientierung an hellenistisch-römische Vorbilder³⁸⁶.

376 Schaeffer, Fouilles 325 vermutete, dass »Sa (= des Berges) réputation comme lieu de pèlerinage doit remonter à une très haute antiquité«.

377 Schaeffer, Fouilles 325.

378 Schaeffer, Fouilles 327.

379 Der Sandschak Alexandrette war eine osmanische Verwaltungseinheit, die nach dem Ersten Weltkrieg von Frankreich im Rahmen seines Völkerbündmandats für Syrien und Libanon verwaltet wurde. 1939 wurde er von Frankreich der Türkei überlassen, in der Hoffnung, das Land auf diese Weise davon abzubringen, sich Hitlerdeutschland anzunähern.

380 Djobadze, Archaeological Investigations 7-9. 27-32. – Djobadze, Georgians 40.

381 Djobadze, Georgians 41-43. Die frühesten in diesem Pflaster gefundenen Münzen datieren ins 2. und 3. Jh. n. Chr.

382 Schaeffer, Fouilles 325-357. Zur späteren Erforschung des St.-Barlaam-Klosters vgl. Djobadze, Archaeological Investigations 3-56.

383 Callot/Gatier, Réseau des sanctuaires 671. – Trombley, Hellenic Religion 254-255. – TIB 15, 1400-1401. Der Beiname Madbachos (wie Symbetylos im Falle von Qal'at Kalota bzw. Bomos in Baqirha) weist darauf hin, dass es sich nicht um griechisch-römische, sondern um einheimische Gottheiten handelte. Der

griechische Gott Zeus konnte im Zuge einer *interpretatio graeca* in den einheimischen Gottheiten erkannt und verehrt werden. Die nichtgriechische Gottheit Selamanes (in Qal'at Kalota Symbetylos) war dieser *interpretatio* wohl nicht unterworfen und wurde hier nur unter ihrem gräzisierten Namen mitverehrt. Vgl. Kreuz, Religiöse Topographie 170. – Millar, Near East 254-255. – Der Name Madbachos könnte ein Indiz auf die Existenz einer älteren Kultstätte in Form eines Altars unter freiem Himmel sein. Vgl. Freyberger, Heiligtümer 73. – Die erhaltenen, im Areal des Heiligtums gefundenen Inschriften erlauben eine relativ genaue Datierung der einzelnen Etappen des Heiligtums: der Baubeginn des Mauerbezirks lässt sich in die frühere Kaiserzeit, zwischen 62 und 86 n. Chr., datieren. Dies bestätigt auch der stilistische Befund – die kompositen Portikuskapitelle der korinthischen und tuskanischen Ordnung. Der Peribolos wurde, wie aus dem epigraphischen Befund hervorgeht, erst im Jahre 143 n. Chr. fertiggestellt. Vgl. Kreuz, Religiöse Topographie 170. – Hadjar, Church 154-156. – Freyberger, Heiligtümer 70-71.

384 Kreuz, Religiöse Topographie 170.

385 Zum Begriff vgl. Höcker, Lexikon 246.

386 Kreuz, Religiöse Topographie 170. – Callot/Marcillet-Jaubert, Hauts-lieux 187-190. – Callot, Christianisation 736-737. – Freyberger, Heiligtümer 73.

Eine lebendige Beschreibung der nicht mehr funktionierenden paganen Kultstätte gibt Theodoret wieder:

»Er [nämlich Sheikh Barakat] ist ein hoher Berg östlich von Antiochien und westlich von Beröa gelegen. Er überragt die umliegenden Höhen, und sein Gipfel hat kegelförmige Gestalt. Von seiner Höhe hat er auch den Namen erhalten, denn die Anwohner pflegen ihn »Spitze« (κορυφή) zu nennen. Vor Zeiten war auf seinem höchsten Punkte ein Heiligtum der Dämonen, von den benachbarten Heiden sehr verehrt. [...] Über dem Fuße des Berges findet sich eine Waldschlucht, nicht sehr steil, sondern nach jener Ebene sanft geneigt, nach Süden schauend. Hier baute ein gewisser Ammianus eine Aszetenschule. Er glänzte in allen Arten der Tugend, alle aber übertraf er durch seine Demut³⁸⁷«.

Das pagane Heiligtum von Sheikh Barakat funktionierte im 4. Jahrhundert ohne bedeutendere Transformationen weiter; es wurde vermutlich erst am Ende des 4. Jahrhunderts verlassen³⁸⁸. An der Stelle des früheren Nordportikus wurde im 5. oder 6. Jahrhundert eine kleine christliche Kapelle errichtet. Diese Kapelle verbindet O. Callot mit dem einige hundert Meter in nordwestlicher Richtung liegenden kleinen Kloster eines Styliten (Ende des 5./6. Jahrhunderts). Obwohl sich also das religiöse Zentrum vom Sheikh Barakat verlagerte, blieb der Berg weiterhin ein Ort kultischer Verehrung³⁸⁹.

Die Tradition des Heiligtums von Sheikh Barakat als paganes Pilgerzentrum³⁹⁰ fand ihre Fortsetzung in islamischer Zeit, als der Berg zum Pilgerort wurde, wo der Sheikh Barakat verehrt wurde. Sein Grab wurde an der Nordwand des Tempelbezirkes errichtet³⁹¹. Das Dorf Rūhīn am Hang von Ġabal Barakat entwickelte sich im 13. Jahrhundert zum wichtigen islamischen Pilgerort³⁹².

Bourdj Heidar (der antike Name Kaprokera)³⁹³ befindet sich nur etwa 10km vom Kloster Qalaat Semaan. Im Bema der im 4. Jahrhundert n. Chr. gebauten Kirche wurden zwei große Säulenfragmente (mit einem Durchmesser von 0,95m) entdeckt. In deren Nähe wurde ein Fragment einer Säule desselben Durchmessers gefunden. G. Tchalenko sah darin zuerst Teile entweder eines Tempels oder eines Distylos³⁹⁴. In seinem späteren Werk sprach er von Säulenfragmenten eines christlichen Styliten³⁹⁵. Wie jedoch O. Callot und P.-L. Gatier richtig bemerken, wäre es recht überraschend, hätte man

am Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. in unmittelbarer Nähe des Klosters Qalaat Semaan eine solche Säule zerstört, die als eine richtige Reliquie verehrt wurde. Die Autoren halten sie eher für die Überreste einer Begräbnisstätte in Form eines Distylos³⁹⁶.

Nach Ausweis der Weihinschriften gehörten zur Klientel der Heiligtümer vor allem die lokalen Stämme und Familienclans. Dies weist von der anderen Seite betrachtet auf den nur regionalen, lokalen Rahmen der Kultstätten hin. Dabei ist im epigraphischen Material eine Dominanz von griechischen (ggf. lateinischen) Personennamen gegenüber den semitischen charakteristisch. P.-A. Kreuz sieht die Hauptursache in den ökonomischen Verhältnissen im Kalksteinmassiv; die Weihenden gehörten ihm zufolge zu den hellenisierten Landbesitzern der Region³⁹⁷. Die Errichtung der Kultanlagen im Kalksteinmassiv im 1. Jahrhundert n. Chr. wurde von (sicherlich wohlhabenden) Privatpersonen gefördert: von Individuen, kleineren Gruppen, Ehepaaren oder Familien. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. gibt es vereinzelte Hinweise auf eine Finanzierung durch eine Dorfgemeinschaft³⁹⁸.

Die Heiligtümer wurden auch von auswärtigen Stämmen besucht, die mit dem jeweiligen Heiligtum religiös oder ethnisch verbunden waren. Wenn nämlich ein Stamm umsiedelte, besuchte er weiterhin seine Gottheit am ursprünglichen Platz. Dies ist einer der Gründe für die zahlreichen Pilgerfahrten zu diesen Heiligtümern³⁹⁹.

Die Wahl des Berges, auf dem der hl. Symeon auf einer Säule lebte und wo später (476-491) das prächtige Kloster errichtet wurde⁴⁰⁰, kann als alles andere denn zufällig bezeichnet werden. Die enorme Popularität des Kultes des hl. Symeon war ein mehr als adäquates christliches Gegengewicht zum unweit gelegenen paganen Heiligtum des Zeus Madbachos und Selamenes auf dem Ġebel Sheikh Barakat⁴⁰¹. So wie im Falle des Berges Koryphaios war auch dieser Berg ideal für ein Heiligtum. Hier sollten jedoch nicht lokale Gottheiten der paganen Antike, sondern der christliche Gott verehrt werden. In Qal'at Sim'an wurden Inschriften gefunden, die Siegesakklationen beinhalten und sonst häufig in von paganen Tempeln umgewandelten Kirchen bekannt sind⁴⁰².

Als der hl. Symeon der Stylit um 409/410 nach Telanisos – das unterhalb des Klosters liegende Dorf, das später zur Pilgerstätte mit mehreren Klöstern und Pilgerherbergen ausgebaut wurde – kam, war die Gegend, wie dies inschrift-

387 Theod. Hist. Relig. 4,1. Vgl. Callot, Christianisation 737. – Callot/Marcillet-Jaubert, Hauts-lieux 187 Anm. 9.

388 Das Verlassen der paganen Stätten kann möglicherweise in die Zeit datiert werden, als sich unter dem Patriarchen von Antiochien Flavian (381-404) im nahegelegenen Ort Teledan (heute Tell 'Adeh) der Mönch Ammianus ansiedelte. Es gibt jedoch vereinzelte Hinweise auf eine Nutzung des Heiligtums auch in den folgenden Jahrzehnten. Vgl. Trombley, Hellenic Religion 255.

389 Callot, Christianisation 737-738. – Callot/Marcillet-Jaubert, Hauts-lieux 191. Dagegen vgl. Kidner, Syrian Countryside 371.

390 Burns, Monuments of Syria 202.

391 Burns, Monuments of Syria 202-203.

392 Sourdel, Rūhīn. Dem Autor zufolge blickt diese Pilgerfahrt nicht auf eine ältere Tradition zurück, sie habe sich erst im 12. Jh., nach der Wiedereroberung des Gebietes von den Kreuzfahrern, entwickelt. Vgl. Sourdel, Rūhīn 105-106.

393 Hadjar, Church 95-97. – Seyrig, Inscriptions grecques 8 Anm. 3. – TIB 15, 1359-1360.

394 Tchalenko, Villages antiques I 15.

395 Tchalenko, Églises syriennes 27.

396 Callot/Gatier, Réseau des sanctuaires 672-673.

397 Es muss angenommen werden, dass jedem Heiligtum eine große Anzahl weniger aufwändiger Weihgaben von einer nicht so wohlhabenden Bevölkerung dargebracht wurden (Naturalien, kleine Votivgeschenke), doch erlaubt der heutige Forschungsstand nicht, mehr dazu zu sagen. Vgl. Kreuz, Religiöse Topographie 175.

398 Kreuz, Religiöse Topographie 175-176.

399 Freyberger, Heiligtümer 107.

400 Hadjar, Church 24-26 (hier wird auch die Datierung ausführlicher diskutiert).

401 Butcher, Roman Syria 396.

402 Trombley, Hellenic Religion 254.

lich belegt ist, schon größtenteils christianisiert⁴⁰³. Doch diese Christianisierung war keineswegs vollständig. So war das Ziel der um Symeon lebenden Klostersgemeinschaft, die Überreste des Polytheismus in der Umgebung des Berges zu bekämpfen. Die betreffenden Dörfer befanden sich auf einem östlich liegenden Plateau, vier Dörfer dann in einer hypothetischen Linie nordwestlich zwischen dem Berg und Koryphaios⁴⁰⁴.

Den Zusammenhang zwischen der paganen und frühchristlichen Pilgerfahrt im Kalksteinmassiv nachzuweisen, war eines der wichtigen bei dieser Monographie gesetzten Ziele. In den oben beschriebenen Fällen handelt es sich um Zusammenhänge *indirekter* Art, wo ein nahe gelegener heiliger Berg die Rolle eines anderen als lokale Pilgerstätte übernahm. Ein *direkter* Bezug einer paganen und christlichen Pilgerstätte (d. h. ein Fall, wo ein christlicher Pilgerort an Stelle einer paganen Pilgerstätte errichtet worden wäre) konnte von Fadia Abou Sekeh nur in einem Fall, in der Eremitage von Muger el-Mal'ab, wo ein lokaler paganer Felsentempel durch eine christliche Eremitage ersetzt wurde, nachgewiesen werden⁴⁰⁵.

Ägypten

Pilgerfahrten im pharaonischen Ägypten

Es gibt in der Forschung unterschiedliche Meinungen dazu, ob es unter den Kultreisen, Prozessionen etc. des pharaonischen Ägypten auch solche Reisen gab, die man mit dem Begriff Pilgerfahrten bzw. Wallfahrten beschreiben kann. So schreibt H. Beinlich im einführenden Artikel des Lexikons der Ägyptologie zur Wallfahrt:

»Die Sitte einer Wallfahrt, die mit dieser Definition in Einklang steht⁴⁰⁶, lässt sich vor der Spätzeit in Ägypten nicht nachweisen, wengleich der Besuch von religiösen Stätten nicht ungewöhnlich war, wie sich aus zahlreichen Besucherinschriften und Votivgaben nachweisen lässt. Die Teilnahme

an Götterfesten, z. B. an der Prozession des Osiris in Abydos oder der Bastet in Bubastis, könnte, muss aber nicht mit einem Wallfahrtsgedanken zusammenhängen. Im Zuge des stärkeren Hervortretens von Elementen des Volksglaubens in der Spätzeit und durch das Zusammentreffen von ägyptischer und griechisch-römischer Kultur wird in Ägypten die Sitte der Wallfahrt gefördert⁴⁰⁷«.

J. Yoyotte jedoch hielt es für bewiesen, dass die alten Ägypter Reisen mit dem Ziel unternahmen, eine lokale Gottheit zu besuchen und von ihr materielle und in einigen Fällen auch spirituelle Vorteile zu erlangen. Solche Reisen, die er für Pilgerfahrten hält, sind für ihn der Beweis für die Existenz von Pilgerfahrten im Alten Ägypten⁴⁰⁸. Legen wir die Wesenszüge der Pilgerfahrt nach H. Branthomme zugrunde, die nicht vom Verständnis des christlichen Pilgerwesens ausgeht, so kommen wir in Übereinstimmung mit Y. Volokhine zur Schlussfolgerung, dass es das Phänomen der Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten in der Tat gab⁴⁰⁹.

Pilgerfahrten in der Spätzeit, dem ptolemäischen und römischen Ägypten

In vielen Fällen lassen sich die Wurzeln der Pilgerfahrten der ptolemäisch-römischen Zeit ins pharaonische Ägypten, und zwar meistens ins Neue Reich, zurückzuverfolgen. Pilgerfahrten der Griechen und Römer, die dabei diese altägyptischen Denkmäler bewunderten, fanden ihr Vorbild in den Devotionalpraktiken der Ägypter. Pyramiden, Mastabas, Felsengräber und Totentempel waren schon im Neuen Reich, als diese Denkmäler schon längst verfallen und beraubt waren, zum Ziel ägyptischer Besucher geworden, deren Bewunderung die erhaltenen Graffiti ausdrücken. Als Beispiele solcher Bauten können die Stufenpyramide des Pharaos Djoser in Sakkara, das Grab des Chnumhotep in Beni Hassan oder das Osireion in Abydos genannt werden⁴¹⁰. Ziele der altägyptischen Rei-

403 Trombley, *Hellenic Religion* 253-254 (Inschriften Anm. 28).

404 Trombley, *Hellenic Religion* 255-259. Die antiken Namen dieser vier Dörfer (Qatūra, Refādeh, Zerzīta und Fidreh) kennen wir leider nicht. Die in Qatūra gefundenen Inschriften belegen, dass der Ort im 4. Jh. eine gemischte pagan-christliche Population hatte. Für Fidreh und Refādeh gibt es keine Belege einer Christianisierung vor 420.

405 Abou Sekeh, *Eremitagen*. – Obwohl wir uns zum Teil auf ungenügende archäologische Erforschung der Region stützen müssen, weisen auch die Fälle, wo die Orte relativ gut erforscht wurden (wir müssen dabei in Betracht ziehen, dass es sich hierbei oft um weiträumige Gegenden handelte, wobei diese häufig nicht ausgegraben, sondern nur mittels einer Prospektion erforscht wurden) eher auf *indirekte* Bezüge hin. Dies mögen zwei Beispiele aus dem Gebel Wastani belegen: Banassara mit seinen zwei Kirchen war ein christlicher Pilgerort, und Widad Khoury konnte auch eine antik-pagane, am Anfang des 2. Jhs. n. Chr. angesetzte Phase des Ortes nachweisen. Der Autor vermutet hier in der paganen Antike einen an einer Quelle entstandenen heiligen Ort, er äußert sich jedoch nicht dazu, ob dieser auch eine pagane Pilgerstätte sein konnte. Vgl. W. Khoury, *Banassara*. – Der nordöstlich von Banassara gelegene Ort Kefert 'Aqab wurde von Bertrand Riba erforscht, der sich zwar nicht auf die Pilgerproblematik bezieht, jedoch feststellt, dass der Ort in der paganen Antike keine religiöse Bauten aufweist, um die sich die Gemeinde organisieren könnte. Er vermutet, dass das Heiligtum, das Zeus Koryphaios geweiht war, auf dem Gebel Dueili lag. Vgl. Riba, *Kefert 'Aqab*.

406 H. Beinlich definiert die Wallfahrt folgendermaßen: »Unter Wallfahrt versteht man das Verlassen der heimatlichen Umgebung und Rückkehr aus einem religiösen Motiv. Der Besuch eines Kultortes innerhalb des täglichen Lebenskreises ist keine Wallfahrt. (Besucherinschriften stammen meist von Ortsansässigen, sind also keine Belege für Wallfahrt.) Dass man in die »Ferne« geht (*peregrinari*), gehört dazu; Entfernung und Zeitdauer spielen keine Rolle. Die Existenz von Wallfahrten setzt den Glauben voraus, dass eine Gottheit an bestimmten Plätzen in besonderer Weise gegenwärtig ist oder angesprochen werden kann und dass man daher durch eine Wallfahrt einen besonderen Segen, etwa in Gestalt einer Offenbarung oder einer Heilung erlangen kann.« Beinlich, *Wallfahrt*.

407 Beinlich, *Wallfahrt*.

408 Yoyotte, *Pèlerinages* 20. – Perpillou-Thomas, *Fêtes* 272-273. – Die Problematik der Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten wurde bis zur Publikation des Beitrags von J. Yoyotte (1960) nur von wenigen Forschern angesprochen. Die bedeutendste Ausnahme stellt das Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte von H. Bonnet dar, der der Wallfahrt knapp zwei Seiten seines Lexikons widmet. Hierbei geht er insbesondere auf die Wallfahrt in der ptolemäischen und römischen Zeit ein. Was das Alte Ägypten betrifft, nennt er nur die Fahrten nach Abydos Wallfahrt. Was die Reisen zu Orakeln oder zu Heilkulten betrifft, ist er der Meinung, dass man nicht in allen Fällen von einer »Wallfahrt« reden könne (Bonnet, *Reallexikon* 861-863). – Zur Pilgerfahrt in die Städte im Nildelta vgl. Desroches-Noblecourt, *Pèlerinages*.

409 Volokhine, *Déplacements pieux* 52-53.

410 Helck, *Ägyptische Besucherinschriften* 39.

senden seit dem Neuen Reich waren oft auch Denkmäler, die mit bedeutenden, seit vielen Jahrhunderten nicht mehr lebenden Persönlichkeiten der ägyptischen Geschichte (Imhotep, Djoser u. a.) verbunden waren⁴¹¹. Da in der Zwischenzeit die ursprüngliche Bedeutung des Gebäudes oder des Ortes verloren ging, war dies eine Zwischenphase zur späteren *interpretatio graeca*⁴¹². Diese Reisen bilden dann die Vorstufe für die unzähligen intellektuellen Pilgerfahrten der ptolemäisch-römischen Zeit.

Die Pilgerfahrten im ptolemäisch-römischen Ägypten weisen verschiedene Formen auf, mit denen wir uns im Folgenden ausführlich beschäftigen werden: Pilgerreisen zu Heilkulten, um Orakel zu konsultieren, Opfer zu bringen, um eine Gottheit zu verehren oder intellektueller Art. Als typisches Zeichen der Pilgerfahrten ptolemäisch-römischer Zeit in Ägypten kann gesehen werden, dass die meisten Pilger nichtägyptischen Ursprungs waren: Es handelte sich um Griechen, Römer oder um an der ägyptischen Grenze lebende Gruppen, z. B. Nubier. Evidenz für eine von den Ägyptern selbst unternommene Pilgerfahrt findet man nur selten: Die wichtigste Quelle ist diesbezüglich Herodot, der von Fahrten zu ägyptischen Festen (u. a. nach Buto) spricht⁴¹³.

Eine Fortsetzung der aus dem pharaonischen Ägypten bekannten rituellen Reisen im römische Ägypten belegt auch das sog. Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit. Dem Verstorbene(n) (bzw. seinem Ba) wird es darin möglich, nach dem Tode an den heiligen Orten und Zeiten Ägyptens zu sein und an den Riten teilzunehmen⁴¹⁴. Dies lässt sich meiner Ansicht nach als eine regelrechte Pilgerfahrt betrachten.

Abydos

Auch Forscher, die sich sonst skeptisch zur Existenz des Pilgerwesens im Alten Ägypten äußern, nennen Abydos als eine Ausnahme⁴¹⁵. Deshalb widmen wir uns hier dem Ort ausführlicher. Wichtig ist dabei, dass die Pilgertradition in der Spätzeit und im ptolemäisch-römischen Ägypten fortgesetzt wurde. Abydos war seit der 0. Dynastie der Begräbnisort der Könige, die im benachbarten Thinis residierten⁴¹⁶. Daraus erwuchs die Bedeutung des abydenischen Totengottes Chontamenti, der ab der 6. Dynastie durch den unterägyptischen

Erd- und Schöpfergott Osiris fast vollständig verdrängt wurde. Ab der 12. Dynastie wurden beide Götter als Osiris-Chontamenti miteinander verbunden. Viele Ägypter wünschten sich, an dieser heiligen Stätte begraben zu werden oder hier zumindest ein Zweitbegräbnis zu haben. Präsent wollten hier auch die altägyptischen Könige sein, von denen in Abydos archäologisch oder literarisch mindestens zwölf königliche Kultanlagen (von der 12. bis zur 26. Dynastie) bezeugt sind (sog. Millionenhäuser). Die hier begrabenen Ägypter wollten nämlich an den jährlich vollzogenen Auferstehungsmysterien teilnehmen, die ihnen einen direkten Weg zur Osiris-Werdung eröffnete, d. h. wieder zum Leben erweckt zu werden⁴¹⁷.

In Abydos gab es drei besonders wichtige Prozessionswege (**Abb. 3**): Der eine führte vom Osiris-Tempel über den kleinen westlichen Tempel (»petit temple de l'ouest«), die Kapelle bei G100, den Heqaeschu-Hügel zum Osirisgrab in Umm el-Qaab, wo sich die Gräber aus prädynastischer Zeit befanden; diese Bauten markierten die zentralen Stationen ritueller Handlungen während der Festprozessionen des Osiris⁴¹⁸. Während dieser Feierlichkeiten, die spätestens seit dem Mittleren Reich belegt sind, wurde die Neschemet-Barke mit dem Kultbild des Osiris zu seinem Grab getragen, wo es über Nacht blieb, um am nächsten Tag zum Osiris-Tempel zurückgetragen zu werden. Seit spätestens dieser Epoche wurde das Osirisgrab mit dem Königsgrab des Djer, des Herrschers der 1. Dynastie, identifiziert⁴¹⁹. Der zweite Prozessionsweg führte vom Prozessionswadi über das Gottesgrab in den Süden zu einem mit Opferkeramik übersäten Hügel. Der dritte Weg verband diesen Südhügel mit Sethos' I. Tempel⁴²⁰.

In der letzten Zeit wurden jedoch weitere Kulturachsen in der Rituallandschaft in Abydos entdeckt. Südöstlich und nordöstlich des Grabes des Den wurde in den letzten Jahren eine große Anzahl spätzeitlicher Keramikgefäße aufgedeckt, die in zwei Reihen dicht nebeneinander gelegt worden waren. Die Gefäße markierten wohl einen Weg, der in nördlicher Verlängerung genau auf das Osirisgrab wies. Verlängert man diese Achse zur Senke, entsteht ein bequemer Zugang zum Prozessionswadi, der eine alternative Wegführung bei Prozessionen ermöglichte. Das Osirisgrab bildete vermutlich den Mittelpunkt dieses Weges. In südlicher Richtung führte die Verlängerung der Achse zum sog. Südhügel, der mit Keramik aus der Spätzeit bedeckt ist und auch eine

411 So wurde z. B. bei der Stufenpyramide des Djoser ein ins Jahr 1244 v. Chr. datiertes Graffito des Schreibers Hadnachte gefunden: »Hadnachte, Sekretär des Schatzes [...] kam hierher, um einen Ausflug zu machen und sich zusammen mit seinem Bruder Panacht, Sekretär des Wesirs, im Westen von Memphis zu vergnügen«. Kahnert/Klüber, *Wunderland Ägypten* 77. – Yoyotte, *Pèlerinages* 58.

412 Zur *Interpraetatio graeca* vgl. Griffiths, *Interpraetatio graeca*.

413 Her. 2,59,63. Vgl. Drioton, *Bouto* 14-19. – Kees, *Totenglauben* 232. Weiter unten werden wir die Fahrten des Pharaos mit seiner Barke in die im Nildelta liegende Heiligtümer (u. a. Sais, Busiris) als eine Vorstufe für die Abydosfahrten bezeichnen.

414 Herbin, *Livre* (vgl. auch das Vorwort von J. Assmann). – Volokhine, *Déplacements pieux* 59.

415 Beinlich, *Wallfahrt*. Einige Forscher bezeichnen nur die Reisen zum Osirisgrab in Abydos seit dem Mittleren Reich als eine Pilgerfahrt. Darauf weisen die

zahlreichen Votivgaben und viele Besucherinschriften hin. Bei den meisten Besuchern handelte es sich jedoch um Einheimische, die diese Forscher nicht als Pilger bezeichnen. Liwok, *Wallfahrtstraditionen* 243.

416 Verner, *Temple* 346-349.

417 Arnold, *Tempel* 168. – Kucharek, *Prozession* 53-54: »Im Schicksal des Osiris verkörpert sich die Hoffnung auf die Existenz jenseits des Todes. So wie Osiris einst vor der völligen Vernichtung gerettet wurde, so hoffte jeder Ägypter, durch die Konservierung des Leibes und von Rezitationen begleitet in das Totenreich einzugehen, wo er zum Hofstaat des Osiris gehören würde«.

418 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 46. – A. Effland, *Wallfahrtstraditionen* 23.

419 Müller, *Archäologische Relikte* 43-44.

420 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 93. – A. Effland/U. Effland, *Ritual Landscape* 133-135. – A. Effland, *Ritualaspekte* 204-209. Zusammenfassend auch Verner, *Temple* 355.

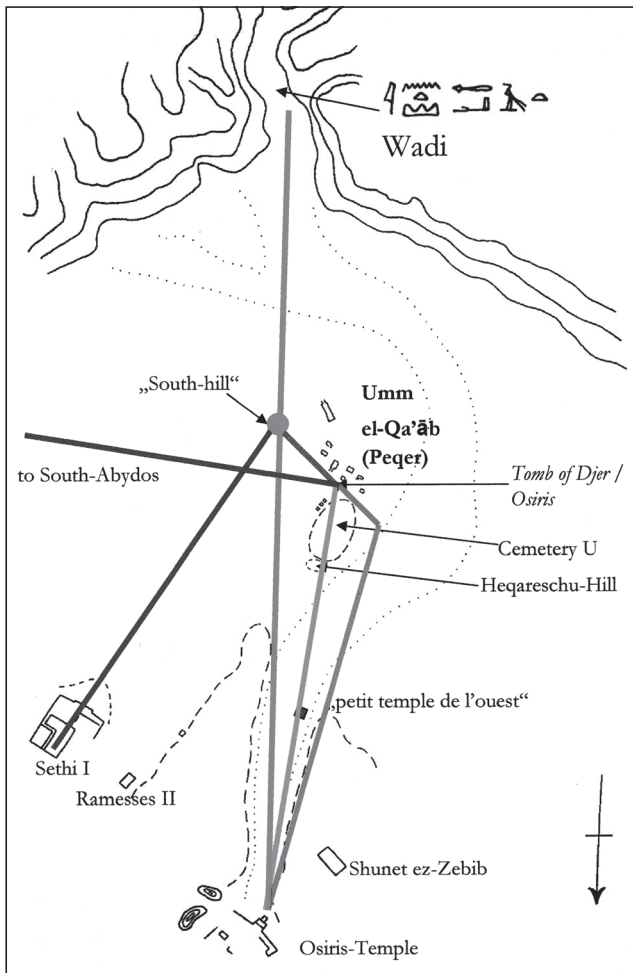


Abb. 3 Abydos: Plan der Prozessionswege. – (Nach Effland, Wallfahrtstraditionen 23).

besondere Rolle im Osiris-Kult gespielt haben muss⁴²¹. Dies können jedoch erst archäologische Ausgrabungen in der Zukunft nachweisen. Interessanterweise wurden in allen diesen Bauten Objekte, die mit dem Namen von Minmose, dem Oberhaupt bei der Prozessionsfahrt des Osiris, versehen. Es handelt sich um regelrechte Votive, nicht nur um Ritualrelikte – Objekte, die im Verlauf von Kulthandlungen am jeweiligen Ort verblieben⁴²².

421 U. Effland/A. Effland, Abydos 95-96. – A. Effland/U. Effland, Ritual Landscape 137-139.

422 U. Effland/A. Effland, Abydos 46.

423 Lichtheim, Egyptian Autobiographies 101. 103-104 (Nr. 43). 12. Dynastie. – Die Reise des Kanzlers Semti, der im Auftrag des Pharao vom Delta bis in den Süden reiste und auf dem Rückweg in Abydos stoppte, um eine Stele zu errichten, damit er bei den osirianischen Prozessionen agieren darf (Stele London BM 574), bezeichnet A. Effland als eine »pilgrimage by passing«. Der Höfling Nebipusesostris, der in der königlichen Residenz bei Dahschur arbeitete, wurde von abydinischen Priestern aufgesucht und gab ihnen eine Stele (London BM 101) zur Aufstellung in Abydos mit (»pilgrimage by proxy«). Vgl. A. Effland, Wallfahrtstraditionen 25.

424 Lichtheim, Egyptian Autobiographies 101-102. Allgemein dazu, ohne eine Stellung zu nehmen, welche von diesen Abydosreisen als Pilgerreisen einzustufen sind, vgl. Rutherford, Pilgrimage 173: »People must have visited Aby-

Nur ein kleiner Teil der Reisen nach Abydos kann als Pilgerfahrt bezeichnet werden. Dabei handelt es sich um zwei Typen von Reisen: Eine große Anzahl von Kenotaphen und Stelen, die in Abydos erbaut bzw. aufgerichtet wurden und seit dem Mittleren Reich bis in die römische Zeit bezeugt sind, belegt eine große Menge von Besuchern in der Stadt des Osiris. Es ist jedoch in der Forschung umstritten, welche von diesen Reisen als Pilgerfahrten bezeichnet werden können. So nennt M. Lichtheim als den einzigen Besucher von Abydos, den man als Pilger bezeichnen könne, einen Mann namens Anchu: Er kam, um den Gott Osiris anzubeten und ließ anlässlich dessen eine Stele errichten⁴²³. Die anderen Stelen belegen Besucher, deren Hauptziel die Errichtung einer Stele (oder auch eines Kenotaphs) war, wodurch sie in ihrem Leben nach dem Tod in engerer Beziehung mit Osiris standen. Einige von ihnen wollten anlässlich des Besuches auch am jährlichen Osiris-Fest teilnehmen. Für das Mittlere Reich gibt es keinen Beleg für einen »reinen Pilger«, also jemanden, der nur für das Osiris-Fest nach Abydos gekommen wäre⁴²⁴.

Als Pilgerfahrten kann man auch die sog. Abydosfahrten bezeichnen, denen wir erstmals im Mittleren Reich begegnen. Die Abydosfahrt war Bestandteil des altägyptischen Bestattungsrituals; es handelte sich um eine rituelle, imaginäre Bootsfahrt der Mumie oder Statue eines Verstorbenen nach Abydos, wo die Bestattung erfolgen sollte⁴²⁵. Es scheint trotzdem, dass es sich bei den Abydosfahrten um reale Pilgerfahrten handelte und sie nicht als völlig symbolisch, möglicherweise als eine Art Ersatz für ein Begräbnis in Abydos, zu verstehen sind⁴²⁶. Strittig ist jedoch unter den Wissenschaftlern, wie häufig diese real stattfand und wie groß das Einzugsgebiet der Pilger war. Während J. Yoyotte noch von einer »pèlerinage occasionnel« sprach⁴²⁷, scheinen die Mengen der seit dem Neuen Reich in Umm el-Qa'ab deponierten Keramik auf eine regelrechte Pilgerfahrt hinzuweisen⁴²⁸. Die Ansicht von Y. Volokhine, wonach die meisten Besucher aus der Region stammten, wurde insbesondere von A. Kucharek kritisiert⁴²⁹. In der Spätzeit entwickelte sich die Abydosfahrt, im Neuen Reich noch als Elitenkult zu betrachten, vermutlich zu einem allgemein zugänglichen Kult⁴³⁰. Die Abydosfahrt kann dabei auf ältere Rituale zurückblicken, die schon aus dem Alten Reich bekannt und bis ins Neue Reich belegt sind.

dos to set the cenotaphs up, even if it would be incorrect to think of these journeys as pilgrimages«.

425 Altenmüller, Abydosfahrt. – Assmann, Tod und Jenseits 402-405. – Malaise, Pèlerinages 79-81. Dargestellt wurde die Abydosfahrt in Privatgräbern, z. B. in Beni Hasan (Gräber des Amenemhet und des Chnumhotep) und in Theben-West. Vgl. Bröckelmann, Abydosfahrt.

426 Darauf weist auch die Tatsache hin, dass sie als eine richtige Schiffsreise und nicht als eine symbolische Fahrt in einer Zeremonialbarke dargestellt werden. Vgl. Kees, Totenglauben 232. – Assmann, Tod und Jenseits 402.

427 Yoyotte, Pèlerinages 25-31.

428 Müller, Archäologische Relikte. Bröckelmann, Abydosfahrt 3-4.

429 Volokhine, Deplacements pieux 71-76. – Kucharek, Prozession 57-58. – Das Einzugsgebiet nur aus der Region von Abydos würde dann nämlich wieder die reale Existenz der Abydosfahrten in Frage stellen.

430 Kucharek, Prozession 61. – Assmann, Tod und Jenseits 312. – Bröckelmann, Abydosfahrt 4.

Im Rahmen eines Regenerationsrituals *post mortem* besuchte der Pharaon in einer Barke die Heiligtümer der Nildelta (Sais, Busiris, Behbeit el-Hagar, Mendes)⁴³¹.

Im ersten vorchristlichen Jahrhundert gewann die Verehrung des Gottes Osiris enorm an Bedeutung. In Abydos zeugen davon die sog. Spätzeitflaschen, die in großen Mengen am Ort produziert wurden. Sie wurden dann im Bereich des Osirisgrabes zu regelrechten Straßen arrangiert⁴³². In der späteren Ptolemäerzeit wurde das große Prozessionswadi, das das Grab des Osiris mit seinem Tempel verband, versperrt: Nahe dem Osiris-Tempel entstand eine Nekropole, die den freien Zugang der regelmäßigen Prozessionen behinderte⁴³³. Nicht wenige Funde am Osirisgrab in Umm el-Qaab, die in ptolemäische, römische und sogar spätantike Zeit datiert werden, weisen jedoch auf die Fortsetzung der osirianischen Kulthandlungen hin. Es handelte sich um eine beträchtliche Anzahl Keramik, Münzen und griechisch-römische Opfer tafeln⁴³⁴.

Unter den Besuchern des berühmten Kultortes von Abydos waren in der Spätzeit (715-332 v. Chr.) und in der griechisch-römischen Zeit viele Nichtägypter, wovon zahlreiche nichtägyptisch geschriebene Graffiti und Inschriften zeugen. Erhalten haben sie sich insbesondere im Tempel Sethos' I., der von Strabo mit Bewunderung als »Memnonium« bezeichnet wird, im kleineren Ausmass im Osireion (dem symbolischen Grab des Gottes Osiris) und im Tempel Ramses' II.⁴³⁵. Es handelt sich um griechische, koptische, karische und aramäische Inschriften, um Graffiti in kyprischer Silbenschrift und in phönikischer Sprache⁴³⁶. In der griechisch-römischen Periode wurde der Tempel Sethos' I. wohl auf zwei unterschiedliche Weisen interpretiert: Der Name »Memnonium« stellte den Versuch dar, den Bau in den Rahmen der heroischen Geschichte Griechenlands zu legen. Die an den Wänden erhaltenen Graffiti bezeugen jedoch, dass der Tempel innerhalb der ägyptischen Religion der griechisch-römischen Periode anders gedeutet wurde. Von allen Graffiti bezeichnet nämlich nur eine, von einem gewissen Menelaos, den Bau als Memnonium⁴³⁷.

Die meisten Aussagen aus dem Memnonium sind relativ formelhaft: Bei den phönikischen Graffiti aus dem 5.-3. Jahrhundert v. Chr. folgt nach der Einleitung »Ich bin ...« üblicherweise nur noch der Name und gelegentlich die Herkunft

oder der Beruf; auch die aramäischen Inschriften und Graffiti sind meist formelhaft und lauten »Gesegnet sei (Person X) vor Osiris«. So ist es schwierig zu entscheiden, ob es sich hier um eine Pilgerfahrt, eine touristische Reise oder gar nur um einen Besuch von Soldaten fremden Ursprungs handelt⁴³⁸. Die im Memnonium erhaltenen Graffiti können als Ausdruck der (griechischen) Identität verstanden werden. Einige griechische Graffiti wurden nämlich über die älteren phönikischen Graffiti geschrieben, als ob ihre Autoren damit ausdrücken wollten, dass es sich hier doch um einen griechischen und nicht um einen phönikischen Raum handelt⁴³⁹.

Besonders eng ist der Gott Bes mit Abydos verbunden. Der seit dem Mittleren Reich verehrte Gott war Beschützer der Schwangeren, Wöchnerinnen und Neugeborenen. In der ägyptischen Spätzeit wurde er außer in Abydos auch in Sakara verehrt. Bes erfreute sich in der Ptolemäerzeit immer größerer Beliebtheit, in der späten römischen Kaiserzeit spielte sein Orakel in Abydos eine prominente Rolle⁴⁴⁰. Nicht nur der Heilkult des Gottes als Beschützer der Mutterschaft war nun wichtig, er wurde immer mehr – wie die Graffiti aus dem Memnonium belegen – auch als eine Orakelgottheit verehrt. Diese Graffiti weisen auf eine großangelegte Pilgerfahrt nach Abydos hin⁴⁴¹. Zur spätantiken Pilgerfahrt zum Orakel des Bes nach Abydos haben wir auch eine literarische Nachricht von Ammianus Marcellinus. Dieser erzählt zum Jahre 359 n. Chr., der (christliche) Kaiser Constantius sei zur Ansicht gekommen, dass die Orakelstätte sich an einer Verschwörung gegen ihn beteiligt habe, da unter den Befragungen unter anderem solche waren, wie man die Macht im Kaiserreich erlangen könnte⁴⁴².

Nach der Christianisierung von Abydos wurde das Memnonium möglicherweise in ein Frauenkloster umgewandelt. Die bedeutendste literarische Quelle über die Christianisierung von Abydos ist die Lebensbeschreibung des Apa Moses, in der der altägyptische Gott Bes von den Christen besiegt wird⁴⁴³. Es ist dabei bezeichnend, dass die christliche Legende gerade Bes, von dem die alten Ägypter Schutz und Hilfe erwarteten, zum bösen Dämon machte. L. Kákosy war der Ansicht, dass in römischer Zeit die unterweltliche, dämonische Art des Gottes in den Vordergrund rückte⁴⁴⁴, vielleicht aber wählte der christliche Autor absichtlich eine besonders beliebte alte Gottheit aus. Auch aus dieser Zeit findet man

431 Junker, Tanz. – Vandier, *Scènes de pèlerinages*. – Desroches-Noblecourt, *Pèlerinages*. Spencer, *Death* 160-163.

432 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 78.

433 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 121. 124.

434 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 124-125.

435 Strab. 17,1,42. – Zu den Tempeln: Verner, *Temple of the World* 363-368; Arnold, *Tempel* 168-173. – Zum Osireion: Höber-Kamel, *Abydos* 7-8.

436 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 126. – A. Effland, *Wallfahrtstraditionen* 26-27. Rutherford, *Pilgrimage* 175-178.

437 Rutherford, *Pilgrimage* 177.

438 A. Effland, *Wallfahrtstraditionen* 27. – Rutherford, *Pilgrimage* 178.

439 Rutherford, *Pilgrimage* 186 und Anm. 21.

440 Zum Bes-Orakel von Abydos: Friese, *Orakelheiligtümer* 413-414. – Frankfurter, *Coptic Pilgrimage* 24. – F. Dunand, *Consultation oraculaire*. Zu Bes allgemein vgl. Lurker, *Lexikon der Götter* 55-56.

441 Frankfurter, *Religion* 169-174.

442 Amm. 19,12. Vgl. Frankfurter, *Religion* 170. – Rutherford, *Pilgrimage* 180. U. Effland, *Kultbetrieb* 35. – Die letztgenannte Forscherin verfolgt insbesondere die Verehrung des Memnoniums auch in der arabischen Zeit, bis in die heutigen Tage. Diese Besuche aus naheliegenden Dörfern können zwar nicht als Pilgerfahrt bezeichnet werden, sie zeugen jedoch davon, dass im Volksglauben der einheimischen Bevölkerung die antike Stätte weiterhin von Bedeutung ist.

443 Text mit Übersetzung: Till, *Heiligen- und Märtyrerlegenden* II 46-81. – Kákosy, *Gott Bes* 186-188.

444 Kákosy, *Gott Bes* 193-196.

Graffiti im Memnonium (z. B. an den Wänden des sog. Mariette-Raumes Z, der nun als eine christliche Kapelle diente), sie sind jedoch keine Zeichen für eine fortbestehende (christliche) Pilgerfahrt nach Abydos⁴⁴⁵.

Wenn es sich im Memnonium in den meisten Fällen um griechische Graffiti handelt und ägyptische Graffiti hier nur ganz selten gefunden wurden⁴⁴⁶, so ist im Falle von Osireion die Lage diametral anders: Hier findet man kaum griechische Graffiti, die ägyptischen sind jedoch sehr häufig. Bei den Besuchern handelte es sich hier also eher um Ägypter aus der Region⁴⁴⁷.

Ein weiterer Hinweis auf Pilgerfahrten nach Abydos ist die sog. Gesichtspferle, die aus durchscheinendem blauen, opak-weißen und gelbem Glas gefertigt wurde. Dieses wohl in die Ptolemäerzeit datierte Köpfchen phönizischen oder punischen Ursprungs stammt wahrscheinlich von einem der Abydos-Pilger⁴⁴⁸. Eine Sonderstellung könnte (falls es sich nicht um ein Falsum handelt, wie J. Naveh vermutet⁴⁴⁹) der aramäisch geschriebene Text eines heute im Archäologischen Nationalmuseum in Madrid aufbewahrten Papyrus darstellen, der einen eindeutigen Hinweis auf einen religiös motivierten Besuch zweier Brüder aus Phönikien in Abydos 417 v. Chr. enthält:

»Abdba'al, der Sidonier, Sohn des Abdsedeq, kam mit seinem Bruder Azarba'al nach Abydos in Ägypten vor Osiris, den großen Gott⁴⁵⁰«.

Nichtsdestoweniger weist I. Rutherford darauf hin, dass die frühesten Belege für eine mögliche internationale Pilgerfahrt in Abydos die aramäischen, ins 5.-3. Jahrhundert v. Chr. datierten Graffiti sind, wobei sich nicht entscheiden lässt, ob deren Urheber von außerhalb Ägyptens kamen oder im Land schon ansässig waren.

In ptolemäischer Zeit wurde in Abydos auch der ägyptisch-hellenistische Gott Serapis von den Pilgern verehrt, wobei im Vordergrund dieser Verehrung die Hoffnung auf Genesung stand. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. werden die Belege für eine Pilgerfahrt in Abydos deutlicher, da die Pilger ihre Besuche in Form von Proskynema verewigten⁴⁵¹.

Die abydenischen, insbesondere im Memnonium erhaltenen Graffiti erlauben die Herkunftsregionen der Pilger (engl. catchment areas) festzulegen. Nur wenige Pilger kamen angeblich aus Ägypten selbst, davon die meisten aus der ägyptischen Chora (d. h. aus dem ländlichen Ägypten); angesichts

der Größe und Bedeutung der ägyptischen Hauptstadt ist auffallend, dass nur zwei Pilger aus Alexandria belegt sind⁴⁵².

Wenn aber etliche Pilger behaupten, sie seien aus Griechenland, Kleinasien oder Thrakien gekommen, wie sollen wir diese Informationen verstehen? Kamen sie wirklich *real* aus diesen Regionen, oder meinen sie damit eher nur die sentimentale Zugehörigkeit zu diesen Gebieten, aus denen ihre Vorfahren nach Ägypten gekommen waren? Ausdrücklich wird dies von einem gewissen Poluarates (PL 300-301) gesagt, der angibt, kyrenäischen Ursprungs, nun aber in Ägypten wohnhaft zu sein. Im Falle von PL 71 scheint es sich um eine in Ägypten lebende Soldatenkolonie aus Arkadien zu handeln⁴⁵³. So vermutet J. F. Oates, dass auch die Besucher, welche die griechischen Regionen als ihre Herkunftsländer bezeichneten, in der Tat schon in Ägypten ansässig waren⁴⁵⁴.

Zusammenfassend lässt sich für die Pilgerfahrt in der ptolemäisch-römischen Periode nach Abydos sagen, dass auf der einen Seite die altägyptische Bedeutung des Ortes beinahe unverändert fortgesetzt wurde. Bis in die römische Zeit wurden in Abydos Kenotaphe und Stelen errichtet und große Feste zu Ehren von Osiris veranstaltet, zu denen viele Pilger aus der Umgebung kamen. Auf der anderen Seite entwickelte sich in dieser Zeit eine griechische Pilgerfahrt zum Memnonium, die neben der Orakel- insbesondere auch eine Heilungsfunktion hatte; in deren Mittelpunkt stand der neuerschaffene Gott Serapis, der teilweise die Funktionen von Osiris übernahm und auf diese Weise an die Osiris-Verehrung anknüpfte⁴⁵⁵.

Ägypten als Ziel intellektueller Pilgerfahrten

Ägypten war schon in der Spätzeit (insbesondere bei Herodot) und in ptolemäischer Zeit das Ziel vieler Besucher, welche die Wunder und die Weisheit Ägyptens bestaunten; die Hochzeit dieser Besuche war freilich erst in der römischen Kaiserzeit erreicht. Die ersten Römer besuchten Ägypten noch in der hellenistischen Epoche, z. B. der Senator L. Memmius 112 v. Chr.⁴⁵⁶. Nach 31 v. Chr. waren es jedoch insbesondere die Römer, die an der administrativen und militärischen Verwaltung beteiligt waren und für die eine Reise durch Ägypten ein Teil ihrer Berufspflichten war. Die Besuche römischer Bürger in Ägypten sind zu dieser Zeit relativ selten, was wahrscheinlich auf das Verbot des Kaisers Augustus zurückzuführen ist, diese Provinz, die direkt dem Kaiser unterstellt war, seitens der Senatoren und Ritter (lat. *equites*) zu betreten⁴⁵⁷.

445 Rutherford, Pilgrimage 180.

446 Zu einer demotischen, jedoch griechisch geschriebenen Inschrift vgl. Rutherford, Pilgrimage 185.

447 Rutherford, Pilgrimage 186.

448 U. Efland/A. Efland, Abydos 126.

449 Naveh, Aramaica 321-325.

450 A. Efland, Wallfahrtstraditionen 27.

451 Rutherford, Pilgrimage 179. – A. Efland, Wallfahrtstraditionen 27-28.

452 Rutherford, Pilgrimage 181.

453 Rutherford, Pilgrimage 181-182.

454 J. F. Oates, Status-Designation 109-115.

455 Rutherford, Pilgrimage 187-188.

456 Die Information über seinen Besuch hat sich auf einem Papyrus erhalten (Pap. Tebt. 1,33), der sich an den lokalen Beamten von Fayum richtet und die Instruktionen beinhaltet, was für den Besuch eines so prominenten Gastes vorbereitet werden soll. Dabei werden auch die von ihm besuchten Orte erwähnt: das Labyrinth, der See und auch die heiligen Krokodile. Mitteis/Wilcken, Grundzüge I 106. – Hunt, Travel 404. – Honzl, Návštěvníká grafita 33-34. – Obwohl einige Forscher spekulierten, L. Memmius habe Geheiminstruktionen bekommen, um in Rom von der Gefahr der Rivalität unter den Söhnen von Kleopatra III. zu berichten, scheint das Ziel seiner Reise rein touristischer Art gewesen zu sein. Vgl. Gruen, Rom 716.

457 Rutherford, Travel and pilgrimage 704-705. Das Verbot für die Senatoren und Ritter, Ägypten zu betreten, ist nur bei Tacitus (Ann. 2,59) belegt.

Der römische, an der Wende des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. lebende Dichter Juvenal beschreibt in einer seiner Satiren, wie eine vornehme römische Dame eine Reise nach Meroe unternahm, um heiliges Wasser für den Isis-Tempel zu holen:

»[...] wenn es die weiße Io [Isis] befohlen hat,
wird sie bis an die Grenze Ägyptens pilgern⁴⁵⁸ und aus
dem heißen
Meroe Wasser holen und mitbringen, um es im Tempel
der Isis
zu versprengen, der sich in nächster Nähe der alten Schaf-
hürde erhebt⁴⁵⁹«.

Juvenal schildert diese Reise im Kontext seiner Kritik der orientalischen Kulte, die nach Rom eindringen. So ist die Reise der römischen Matrone durch ihre Konversion zu einem der orientalischen Kulte zu erklären⁴⁶⁰. Man wird jedoch bemerken müssen, dass diese Nachricht wahrscheinlich nicht die historische Realität widerspiegelt, sondern lediglich eine satirische Phantasie ist⁴⁶¹.

Aelius Aristides, der bedeutende Rhetor und Schriftsteller des 2. Jahrhunderts n. Chr., unternahm während seines Lebens viele Reisen. Da er von früher Jugend an kränklich gewesen ist, sah er sich gezwungen, insbesondere die griechischen Heilquellen aufzusuchen, zu denen er mehrere Reisen unternahm; etliche Jahre verbrachte er in Pergamon. In den Heiligen Berichten (griech. Ἱεροὶ λόγοι) schildert Aristides, dass er diesbezüglich den Weisungen des Asklepios folgte, die ihm dieser in Träumen mitteilte⁴⁶². Seine Reise nach Ägypten (141/142 n. Chr.), bei der er von Alexandria aus vier Fahrten in das ägyptische Hinterland bis zum ersten Katarakt nach Philae unternahm, steht im Kontext seiner ausgedehnten Reisetätigkeit. Zu den Motiven der Reise gehörte der Abschluss seiner Ausbildung zum Sophisten und die Gewinnung von entsprechenden Eindrücken und Kenntnissen von der Welt. Doch im Unterschied zu seinem Vorbild Herodot, den er an nicht wenigen Stellen kritisiert, wurde von ihm die Thematik der Sitten und Gebräuche der Ägypter kaum behandelt, stattdessen konzentrierte er sich – wie in der römischen Kaiserzeit üblich – auf die religiösen Themen. Der ägyptische Diskurs (Or. 36), worin er seine Reise be-

schrieb – erst einige Jahre später, wahrscheinlich zwischen 147 und 149 n. Chr. verfasst – nimmt im Werk von Aelius Aristides eine Sonderstellung ein, denn er beinhaltet (neben den Heiligen Berichten) die meisten direkten Zeugnisse eigener Reiseerfahrung. So behauptet Aelius Aristides, alle Tempel Ägyptens besichtigt zu haben, die dortige Priesterschaft, deren Glaubwürdigkeit er hoch einschätzt, bezeichnet er als eine wichtige Informationsquelle⁴⁶³.

Zu den bedeutenden römischen Persönlichkeiten, die Ägypten besucht haben sollen, gehörte in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. der Arzt Thessalos von Tralleis. In seiner Autobiographie⁴⁶⁴ behauptet Thessalos, er habe Ägypten auf der Suche nach den Büchern des Magiers Nechepso bereist. Er habe nämlich in Alexandria dialektische Medizin studieren wollen, sei jedoch an der medizinischen Anwendung eines Buches des Nechepso gescheitert⁴⁶⁵, das er in der Bibliothek entdeckt hatte. Erschüttert durch sein Versagen, bereiste Thessalos Ägypten auf der Suche nach dem Wissen, bis er schließlich in Diospolis mithilfe eines Priesters in Kontakt mit Asklepios trat. Der Gott beantwortete zunächst die Frage von Thessalos, warum dieser bei der Anwendung der Rezepte des Nechepso scheiterte: Nechepso besitze zwar treffliche Kenntnisse über die Heilkräfte in den Kräutern, habe jedoch nicht gewusst, wann und wo die betreffenden Kräuter zu suchen seien. Es folgte darüber ein Vortrag⁴⁶⁶. Nach zwei Büchern des Traktats wird der Text durch einen Epilog beendet, in dem Asklepios Thessalos ermahnt, die offenbarte Lehre nicht einfach auszuplaudern. Auf Thessalos' Frage, ob es kein Mittel wider den Tod gebe, wird ihm die Antwort zuteil, dass es von ihnen gar viele gebe, doch man dürfe den Menschen darüber nichts mitteilen. Da diese nämlich nicht einmal während ihres kurzen Lebens die Gesetze beachteten, würden sie, falls ihnen ein ewiges Leben zuteil würde, auch den Gott nicht schonen⁴⁶⁷. Thessalos unternahm somit zwei Pilgerfahrten: zunächst eine reale Pilgerfahrt aus Kleinasien nach Ägypten und durch das Land am Nil. Dann, als Rezipient einer »göttlichen Stimme«, eine innere Pilgerfahrt von einer natürlichen Weisheit, die Nechepso besaß, zur offenbarten Erkenntnis, wie er sie durch den Gott Asklepios bekam⁴⁶⁸.

Zu den am besten dokumentierten Römerreisen der römischen Kaiserzeit nach Ägypten gehören die Reisen der Kaiser

458 Das von Juvenal benutzte Wort ist *peto* (*Ibit ad Aegypti finem calidaque petitas*) = nach etw. langen, reichen, greifen, zu jmd. hingehen, eine Richtung, einen Weg nehmen, ergreifen, einschlagen. Vgl. Georges, Handwörterbuch 3650-3651.

459 Iuv. 6,526-530.

460 Watts, *Race Prejudice* 91-92.

461 Rutherford, *Travel and Pilgrimage* 705. – Snowden, obwohl von der Historizität von Juvenals Nachricht nicht ganz überzeugt, versucht es dennoch, diese Pilgerreise mit der Rolle der Äthiopier an der Verbreitung des Isis-Kultes in Verbindung zu bringen. Vgl. Snowden, *Ethiopians* 115-116. Die Authentizität der von Juvenal erwähnten Pilgerreise schien die ins 3. bis 4. Jh. datierte Inschrift CIL III 83 zu bestätigen, doch ist auch diese keine Bestätigung für die Pilgerfahrt eines Römers nach Meroë. Der hier genannte Römer Acutus reiste zum meroitischen Hof vermutlich mit einer diplomatischen Mission. Vgl. Decker, *Isis* 295-299. – Łajtar/van der Vliet, *Latin Inscription* 196-198.

462 Ael. Aris. Hier. Log. Vgl. Schröder, Aristides. – Downie, *Dream Hermeneutics*.

463 Fron, *Reiz des Nil*. – Rutherford, *Travel and pilgrimage* 705.

464 Die angebliche Autobiographie des Arztes Thessalos, ein ursprünglich griechischer Text, wurde im 1. oder 2. Jh. n. Chr. verfasst. Seit dem 14. Jh. ist ihre lateinische Version als Vorwort mehrerer pharmazeutischer Schriften überliefert. Ein griechisches Manuskript (Codex Matritensis) befindet sich derzeit in Madrid. Das Werk ist in Form eines Briefes an Kaiser Caesar Augustus (= Claudius, 41-54 n. Chr.) verfasst. Vgl. B.-Ch. Otto, *Magie* 376-377. – J. Z. Smith, *Map* 172-174. – Thess. Trall. 15-17. Zur weiteren Überlieferung neben J. Z. Smith vgl. auch Moyer, *Egypt* 211-219.

465 Zu Nechepso vgl. Reitzenstein, *Mysterienreligionen* 189-191.

466 B.-Ch. Otto, *Magie* 376-378. – Rutherford, *Travel and Pilgrimage* 704. – J. Z. Smith, *Map* 174-185. – Thess. Trall. 13-14. Marco Simón, *Religious Pilgrimage. Festugière, Expérience religieuse* (mit französischer Übersetzung des Textes). www.philipparland.com/travel/Thessalos.htm (31.7.2018).

467 Thess. Trall. 14.

468 Plot. *enn.* 6,9,11. Vgl. J. Z. Smith, *Map* 183-185. – Ausführlich zur Deutung von Thessalos: Moyer, *Egypt* 219-281.

und der kaiserlichen Familie. Auch diese Reisen hatten in den meisten Fällen das Ziel, die Wunder Ägyptens kennenzulernen. So sagt Tacitus über die Reise des Germanicus im Jahre 19 n. Chr., dass es das Ziel seiner Reise nach Ägypten gewesen sei,

»die Altertümer kennenzulernen (lat. *cognoscendae antiquitatis*) [...]. [Er] fuhr den Nil hinauf, ausgehend von der Stadt Kanopos. [...] Von hier aus besuchte er die zunächst liegende Nilmündung, die dem Herakles geweiht ist; [...]. Doch wandte Germanicus auch anderen Wunderwerken seine Aufmerksamkeit zu. Deren wesentliche waren das steinerne Standbild des Memnon, das zu tönen beginnt, sobald es von Sonnenstrahlen getroffen wird, und die mitten in der weit ausgedehnten und kaum gangbaren Sandwüste von den Königen mit ihrem Reichtum im Wettstreit bergehohen Pyramiden, ferner die künstlich angelegten Seen [...]. Von da kam man nach Elephantine und Syene, der ehemaligen Grenzfestung des Römischen Reiches, das sich jetzt bis zum Roten Meer erstreckt⁴⁶⁹«.

Der künftige Kaiser Vespasian besuchte während seiner Ägyptenreise 69-70 n. Chr. Alexandria, wo er im Hippodrom vom Volk als »Retter und Wohltäter« bezeichnet und sogar als Gott gepriesen wurde, wie es die Alexandriner gegenüber den Kaisern gewohnt waren⁴⁷⁰. In Ägypten fanden auch die notwendigen Wunder statt, die die Wirkmächtigkeit des neuen Kaisers bestätigen und ihn als Herrscher legitimieren sollten⁴⁷¹. Vespasians Sohn Titus besuchte Ägypten im Jahre 71 n. Chr. wohl etwas länger: Außer Alexandria besuchte er auch Memphis⁴⁷².

Kaiser Hadrian (117-138 n. Chr.) verbrachte fast die Hälfte seiner Herrschaft auf Reisen⁴⁷³, zwei längere Reisen führten ihn in die östlichen Provinzen des Reiches: Die erste Reise fand 123-125 n. Chr., die zweite 128-134 n. Chr. statt⁴⁷⁴. Was der Grund für seine vielen Reisen war, wurde schon in der antiken Literatur diskutiert. Der Autor der *Historia Augusta* erklärte Hadrians Reiselust folgendermaßen: »Seine Reiselust war so stark, dass er alles, was er über die weite Welt gelesen hatte, an Ort und Stelle kennenlernen wollte⁴⁷⁵«. Der Christ Tertul-

lian sah Hadrians Reisen in seiner unersättlichen Wissbegierde begründet⁴⁷⁶.

Während seiner zweiten Orientreise (128-134 n. Chr.) kam Hadrian 130 n. Chr. nach Ägypten. Seine erste Station war Pelusium; vermutlich in Canopus begann dann die Nilreise des Kaisers, die Hadrian nach Memphis, Oxyrhynchos und Hermopolis führte⁴⁷⁷. Gegenüber von Hermopolis, auf dem rechten Ufer des Nils, ertrank auch Hadrians geliebter Antinoos⁴⁷⁸; hier gründete der Kaiser später zu dessen Ehren die »Stadt des Antinoos«⁴⁷⁹. Am 19. November 130 n. Chr. besuchte dann der Kaiser die Memnon-Kolosse in Theben, wovon uns die Inschriften von der Hofpoetin Balbilla an der singenden Statue Auskunft geben⁴⁸⁰. Noch vor Ende des Jahres kam Hadrian vermutlich zurück nach Alexandria, wo zu Ehren des Antinoos Gedenkfeiern stattfanden. Er verließ das Land im Frühjahr 131 n. Chr. nach einem Aufenthalt von etwa acht Monaten⁴⁸¹. Nachrichten über Hadrians Reise nach Ägypten findet man auch bei den frühchristlichen Autoren. So berichtet Epiphanius von Salamis, das Motiv für Hadrians Reise sei gewesen, dort Heilung für seine Krankheit zu finden⁴⁸².

In einem Zauberpapyrus ist beschrieben, wie der Magier Pachrates von Heliopolis⁴⁸³ den Kaiser Hadrian durch seine Kunststücke tief beeindruckt hatte:

»Vorgeführt hat es [d. h. das Rauchopfer] Pachrates, der Prophet aus Heliopolis, dem Kaiser Hadrian, wobei er ihm die Wirkung seiner göttlichen Zauberkunst bewies. Denn er [...] beschickte den Kaiser selbst mit Träumen, als er die ganze Wahrheit seiner Magie erwies. Und er bewunderte den Propheten und befahl, ihm doppeltes Honorar zu geben⁴⁸⁴«.

Besuche Ägyptens sind auch für die Kaiser Septimius Severus (193/194-211/217) und Caracalla (211/217) belegt; von Severus Alexander wissen wir, dass er geplant hatte, dorthin zu reisen⁴⁸⁵.

Das Tal der Könige

Der berühmte Schweizer Ägyptologe Erich Hornung bezeichnete das Tal der Könige, die Begräbnisstätte der Pharaonen des Neuen Reiches⁴⁸⁶, als »einen der gewaltigsten Fried-

469 Tac. ann. 2,59-61. Vgl. Kelly, Tacitus.

470 Pfeiffer, Kaiser 109. Der Autor polemisiert dabei mit einer älteren Ansicht von O. Montevecchi, wonach Vespasian als Pharao angesehen worden war.

471 Pfeiffer, Kaiser 111-119.

472 Pfeiffer, Kaiser 119-121.

473 Vgl. den Untertitel »Der rastlose Kaiser« der Biographie von A. Birley (Birley, Hadrian).

474 Sartre-Fauriat, Hadrien 46. – Birley, Hadrian 51-104.

475 Hist. Aug. 17,8.

476 Tert. apol. 5,37-38.

477 Birley, Hadrian 87-90.

478 Pozzi Battaglia, Adriano.

479 Bell, Antinoopolis. – Zahrnt, Antinoopolis.

480 Hierzu vgl. Kap. »Memnon-Kolosse«.

481 Birley, Hadrian 93-94.

482 Epiph. de mens. pond. 14. Vgl. Rutherford, Travel and pilgrimage 704.

483 K. Preisendanz deutet den ägyptischen Namen »Pachrates« als »Kind«, d. h. Horus. Vgl. Preisendanz, Pachrates 2072. – Ein Zauberer namens Pankrates ist aus der Geschichte über den Zauberberling in Lukianos' Erzählung »Lü-

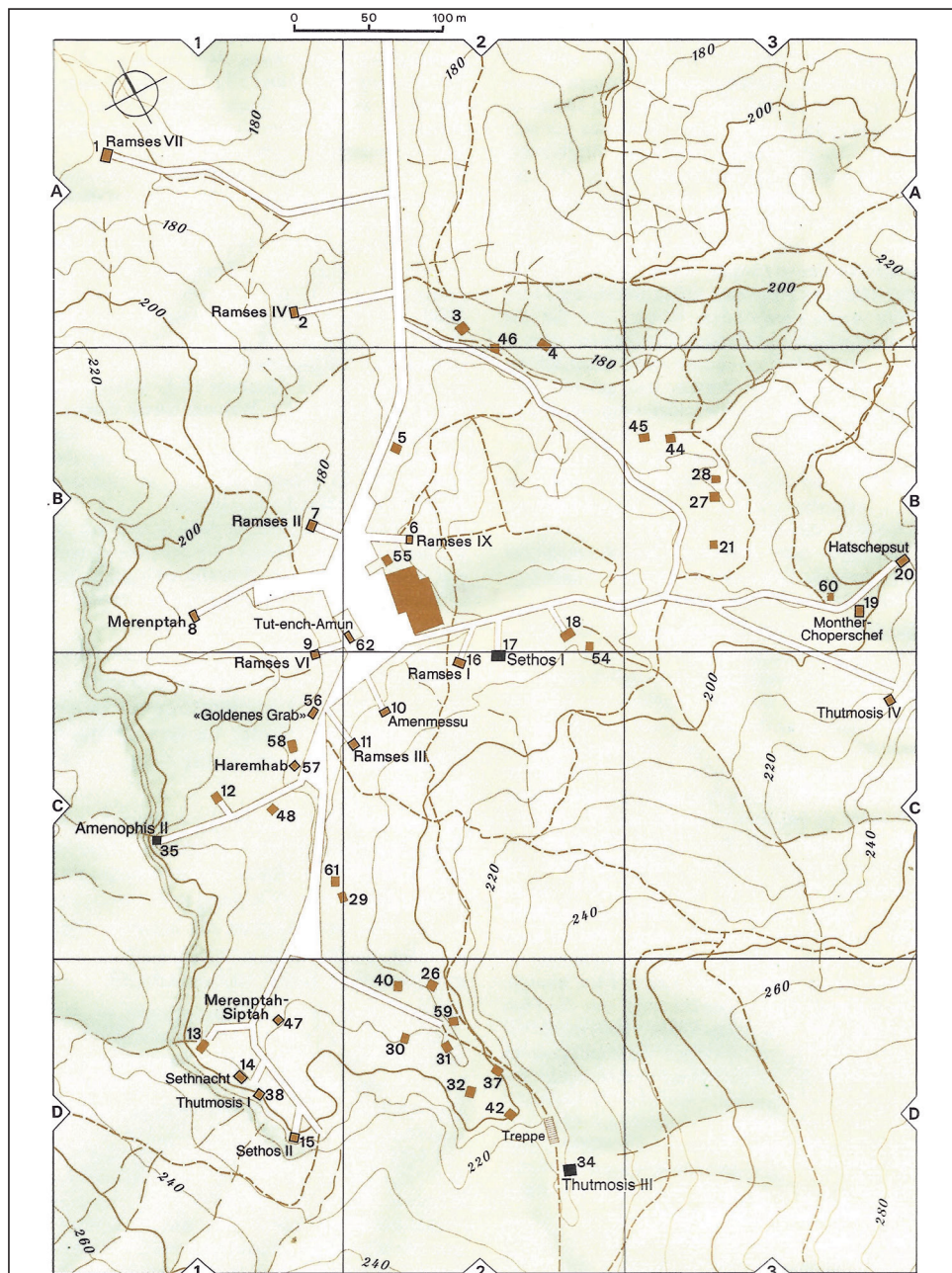
genfreund oder der Ungläubige« (griech. Φιλοψευδής ἢ Ἀπιστῶν) bekannt. D. Ogden versucht, die literarische Figur des Pankrates mit historischen Personen in Verbindung zu bringen: außer mit Panchrates mit (H)arnouphis, Apion Grammaticus and Pancrates Epicus. Eine der Gemeinsamkeiten des literarischen Pankrates mit Apion Grammaticus ist, dass beide Personen eine Nilreise unternehmen, um die Memnon-Kolosse in Theben zu besichtigen. Apion hinterließ auf der Statue eine bis heute erhaltene Inschrift, die möglicherweise unter den Griechen und Römern die Tradition einleitete, solche Inschriften anzubringen. Vgl. Ogden, Sorcelier.

484 PGM IV, 2447-2450. Zu den Papyri Graecae Magicae, der umfangreichsten Sammlung magischer Formel aus den griechischen magischen Papyri, vgl. Ogden, Sorcelier 107-108. – Brashear, Greek Magical Papyri. – Foertmeyer, Tourism 117. 145. – Förster, Marcus Magus 59. – Weber, Kaiser 107. – Rutherford, Travel and pilgrimage 704.

485 Halfmann, Itinera 220-221. 229. 232.

486 Das Tal der Könige ist vor allem als Begräbnisstätte der Pharaonen des Neuen Reiches bekannt. Es befinden sich hier jedoch auch private Gräber (u. a. die erst im Jahre 2006 bzw. 2012 geöffneten Grabkammern KV63 und KV64).

Abb. 4 Tal der Könige. – (Nach Scalpi, Ägypten 253 Abb. 35).



höfe, die Menschenhand geschaffen hat« und »nur von den Pyramidenfeldern der nördlichen Hauptstadt Memphis noch übertroffen« wurde (Abb. 4)⁴⁸⁷. Es befindet sich mit anderen Thebaner Nekropolen und Totentempeln auf dem Westufer des Nils, am Rand der Wüste. Eine besondere Bedeutung erlangte die Nekropole in der ptolemäisch-römischen Epoche⁴⁸⁸.

Die Griechen und Römer nannten die Nekropole Memnoenia. Der Name kommt von Memnon, einer mythologischen Figur der griechischen Sagen⁴⁸⁹, dessen Grab die damaligen Besucher im Grab Ramses' VI. vermuteten, der schönsten und größten der ihnen bekannten Grabanlagen im Tal der Könige⁴⁹⁰. Die Assoziation von Theben-West (d. h. des ganzen

487 Hornung, Tal der Könige 9.

488 Coppens, Graeco-Roman Times. Zu Theben in ptolemäischer und römischer Zeit vgl. Łajtar, Theban Region. Die Region lebte in dieser Zeit im Schatten ihrer großen Vergangenheit. Auch jetzt wurden jedoch neue Tempel gebaut: u. a. in Deir el-Medina ein Hathor-Tempel (unter Ptolemaios IV., dekoriert unter Ptolemaios VI. und VIII.). Die Bevölkerung wird von den Forschern auf 50 000 geschätzt, davon waren ca. 10 % Griechen. Auch in der ptolemäisch-römischen Periode behielt Amon die dominante Position im religiösen Leben der thebanischen Region.

489 In der Aithiopia, einem epischen Gedicht aus dem Zyklus, das nicht von Homer in der Ilias behandelte Ereignisse am Ende des trojanischen Krieges darstellte, erschien Memnon, König der Aithiopen, als letzte Hilfe seines Onkels Priamos vor der Stadt. Er tötete Nestors Sohn Antilochos, unterlag jedoch Achilles und wurde getötet. Vgl. Scherf, Memnon.

490 Baillet, Inscriptions 221. – Den Anspruch, das Grab des Memnon zu beherbergen, erhoben auch andere Orte: Kyzikos (an der Südküste des Marmarameers in Mysien), das persische Susa und weitere Orte in Syrien und Äthiopien. In Abydos kam es zur Anbindung Memmons an den osirianischen Totenkult. Vgl. U. Effland/A. Effland, Abydos 107.

thebanischen Westufers, dessen Teil auch das Tal der Könige und die Memnon-Kolosse waren) mit Memnon begann wahrscheinlich schon in hellenistischer Zeit⁴⁹¹.

Die Nekropole wurde schon in der Ptolemäerzeit besucht: Die älteste datierte griechische Inschrift, im Grabe Ramses' VII. gefunden, stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 278 v. Chr., diese hatte jedoch sicher viele undatierte Vorläufer⁴⁹². Die »touristische Welle« begann erst unter Augustus und erreichte ihren Höhepunkt zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert n. Chr. Sie setzte sich auch in der Spätantike fort: Die letzte datierte Inschrift im Tal der Könige stammt von Orion, dem Gouverneur von Oberägypten aus dem Jahre 537⁴⁹³. Einige Forscher setzen den griechischen Namen Amros mit dem arabischen Namen Amr ibn al-As gleich; dies würde bedeuten, dass die letzten Besucher erst aus der arabischen Zeit stammen⁴⁹⁴.

Die Graffiti enthalten einige Standardelemente. Nach dem Namen folgt oft die Herkunft des Besuchers, manchmal wird auch sein Beruf oder (ziviler oder militärischer) Rang erwähnt. Sehr oft folgen nach dem Namen die Worte εἶδον, ἱστορήσα, ἦκω, ἦλθα, ἐώρακα; manchmal findet man den Ausdruck θαύμασα als Zeichen der Bewunderung hinzugefügt⁴⁹⁵.

Die Besucher hinterließen insgesamt mehr als 2000 Inschriften⁴⁹⁶, aus denen hervorgeht, dass es sich um eine regelrechte internationale Pilgerfahrt handelte, da die Besucher aus allen Regionen der antiken Welt kamen: aus Griechenland, Kleinasien, Syrien, Spanien und Gallien, einige wenige auch aus Italien; die Mehrheit der Texte stammt jedoch von den einheimischen hellenisierten Besuchern oder von in Ägypten residierenden Ausländern. Unter den Besuchern findet man Soldaten, Ärzte, Juristen, Dichter, aber auch »einfache« Menschen⁴⁹⁷. Die meisten Texte sind Zeugen einer Bewunderung des Ortes (das Wort θαῦμα und seine Ableitungen)⁴⁹⁸. Die Religiosität ist jedoch auch bezeugt: Die Gräber werden als heilig angesehen, es wurde die Größe der Gräber bewundert, die Besucher waren von den fantastischen Darstellungen des Jenseitslebens auf den ägyptischen Reliefs fasziniert. Es gibt jedoch nur wenige Belege für ein religiöses Interesse an

den Gräbern: ein Proskynema an Hermes Trismegistos⁴⁹⁹ und eine Anspielung auf die Bergnymphen (Oreaden), was nach E. Bernard eine homerische Reminiszenz ist⁵⁰⁰. Das Göttliche wird in der anonymen Form empfunden – man findet nicht Erwähnung eines konkreten Gottes, was wohl auch der Grund war, warum die Pilgerfahrt in der christlichen Zeit nicht abgebrochen ist. Man kann der Ansicht von V. A. Foertmeyer zustimmen, dass das Wort προσκύνημα keinerlei Hinweis auf einen organisierten Kult oder eine religiöse Praxis ist, wie noch J. Baillet angenommen hatte⁵⁰¹. Bitten sind relativ selten; viel häufiger war der Brauch, die Inschrift mit einem Eid zu beenden. Insgesamt sind die Inschriften ein interessanter Beleg für eine religionsübergreifende Pilgerfahrt, bei der sich die Frömmigkeit mit dem Besuch eines kulturträchtigen Ortes verbindet und die sicherlich nur einer Elite, die über die Mittel zum Reisen verfügte, vorbehalten war⁵⁰².

Zum Verhältnis der Pilgerfahrt zu den Gräbern im Tal der Könige und zu den Memnon-Kolosse lässt sich Folgendes sagen. Die Periode, aus der die Inschriften im Tal der Könige Besucher belegen, ist im Vergleich mit den Memnon-Kolosse deutlich breiter⁵⁰³. Für die Zeit des Höhepunkts der Pilgerfahrt zu beiden Zielen nimmt V. A. Foertmeyer folgendes Szenario an: Die Besucher kamen zuerst zu den Memnon-Kolosse; sie wurden durch sie auf die (weniger bekannten) Gräber im Tal der Könige aufmerksam gemacht. Die Autorin belegt ihre Hypothese durch die Tatsache, dass einige Graffiti in den Gräbern im Tal der Könige explizite Referenzen zu den Memnon-Kolosse machen, umgekehrt jedoch auf der Memnon-Statue kein Bezugspunkt auf diese Gräber zu finden ist. Als Memnon die Stimme verlor und die Kolosse ihre Attraktivität verloren, kamen die Besucher nur zu den Gräbern im Tal der Könige⁵⁰⁴.

Unter diesen Besuchern war auch der im 1. Jahrhundert v. Chr. lebende Historiker Diodor von Sizilien, der das Tal der Könige in der 180. Olympiade (60/56 v. Chr.) besuchte. Wahrscheinlich konnte auch er nur die zehn offenen, dekorierten Gräber besichtigen. Auf sein Interesse an der Geschichte des Alten Ägypten weist seine Bemerkung hin, die Aufzeichnun-

491 Bataille, Memnonia 1-4. – Rutherford, Travel and Pilgrimage 706.

492 Hornung, Tal der Könige 9-10. Erste Ansätze zum antiken Tourismus begannen schon unter der persischen Oberherrschaft.

493 Reeves/Wilkinson, Valley of the Kings 51. – Daneben fanden sich in den altägyptischen Gräbern im Tal der Könige auch koptische und griechische Inschriften, die einen christlichen Kult (u. a. des hl. Ammonios) belegen. Vgl. Baillet, Inscriptions lxxiii. – Derda/Łajtar, Christian Prayer. – Delattre, Inscriptions grecques. Zum Tal der Könige in byzantinischer/christlicher Zeit vgl. Coppes, Graeco-Roman Times 474-477.

494 Łukaszewicz, Memnon 262.

495 Łukaszewicz, Memnon 259 (hier weitere Varianten angeführt).

496 Die meisten Inschriften wurden in griechischer Sprache verfasst. Foertmeyer, Tourism 27: 2105 griechische Inschriften. Verzeichnete J. Baillet etwa 100 demotische Graffiti, spricht F. Coppes von mehr als 250 Inschriften (Coppes, Graeco-Roman Times 472). Vier Graffiti von diesen publizierte Winnicki, Demotische Graffiti. Von den wenigen lateinischen Inschriften ist auf diejenige des Soldaten M. Ulpius Antichianus Pulcher (datiert 168 n. Chr.) hinzuweisen. Vgl. Baillet, Inscriptions, No. 1448.

497 Baillet, Inscriptions xxviii-xxxix. – Coppes, Graeco-Roman Times 473. – Rutherford, Travel and Pilgrimage 709. – Łukaszewicz, Memnon 259-260.

498 Rutherford, State Pilgrims 152-154.

499 Baillet, Inscriptions, No. 1054b.

500 Baillet, Inscriptions, No. 319. – Bernard, Pèlerins 53. – Rutherford, Travel and Pilgrimage 709.

501 Foertmeyer, Tourism 28. Wenn die Autorin hinzufügt, dass es »no evidence for any pagan cult at the Theban Tombs« gebe, dann lässt sich dadurch die Kontinuität bis in die christliche (oder gar muslimische) Zeit erklären, wobei man jedoch fragen müsste, was im altägyptischen Umfeld in römischer Zeit unter einem »paganen Kult« verstanden werden sollte. Baillet, Inscriptions xii-xiii.

502 Bernard, Pèlerins 53.

503 Foertmeyer, Tourism 26. Die verhältnismäßig kleinere Anzahl der Inschriften auf der Nordstatue der Kolosse könnte teilweise mit dem Platzmangel zusammenhängen. Zum Ende der Pilgerfahrt zu den Memnon-Kolosse vgl. Kap. »Memnon-Kolosse«.

504 Foertmeyer, Tourism 26-27. Diese Hypothese scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein, bedarf jedoch einer ausführlicheren Untersuchung, die für den recht weiten Rahmen dieser Monographie in zu enge Problematik führen würde.

gen der ägyptischen Priester hätten eine Liste von 47 Königsgräbern enthalten, was der tatsächlichen Zahl, rechnet man auch die nichtköniglichen Gräber mit, recht nahe kommt. Die Priester müssen also in dieser Zeit noch genaue Verzeichnisse besessen haben⁵⁰⁵.

Nikagoras⁵⁰⁶

Unter den vielen Inschriften aus der griechisch-römischen Zeit im Tal der Könige in Theben stammen zwei vom Athener Priester Nikagoras. Sie befinden sich im Grab Ramses' VI. und wurden im Jahre 1926 in der umfangreichen Monographie von Jules Baillet publiziert.

Das Grab Ramses' VI.⁵⁰⁷ (KV 9) gehört zu den schönsten und eindrucksvollsten Gräbern im Tal der Könige (Abb. 5). Es wurde als letzte Grabanlage in diese Felszunge geschlagen⁵⁰⁸. Sein Eingang befindet sich unmittelbar über dem Grab von Tutanchamun. Das Grab wurde von seinem Bruder und Vorgänger Ramses V. angefangen; diesem gelang es jedoch nicht, es während seiner kurzen (nur drei bis vier Jahre langen) Regierungszeit zu vollenden⁵⁰⁹. Ramses VI. ließ das Grab vergrößern, die alte Dekoration abschlagen und die Wände nach einer neuen Konzeption neu dekorieren⁵¹⁰.

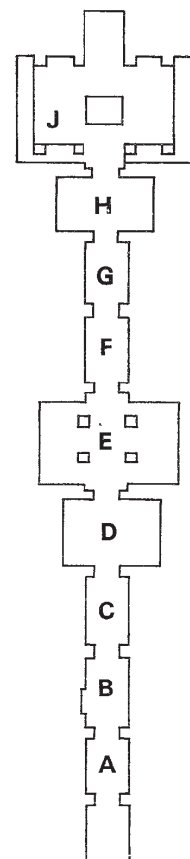
Das Grab Ramses' VI. stand seit der Antike offen und war schon damals durch seine farbige Dekoration ein Magnet für die Besucher. Hiervon zeugen die zahlreichen Graffiti, die aus der hellenistischen und römischen Zeit stammen; fast 1000 Graffiti (also die Hälfte der Inschriften aus dem Tal der Könige) haben sich hier erhalten⁵¹¹. Damals wurde es »Grab des Memnon« genannt, wie aus den erhaltenen Graffiti hervorgeht⁵¹².

Zwei Inschriften im Grab Ramses' VI. stammen von Nikagoras. Die erste Inschrift (Nr. 1265 in der Edition von Baillet) lautet:

Ὁ δαδοῦχος τῶν ἀγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων Μινουκιανοῦ Ἀθηναῖος ἱστορήσας τὰς σύριγγας πολλοῖς ὕστερον χρόνοις μετὰ τὸν θεῖον Πλάτωνα ἀπὸ τῶν Ἀθηνῶν ἐθαύμασα καὶ χάρι(ν) ἔσχον τοῖς θεοῖς καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Κωνσταντίῳ τῷ τοῦτό μοι παρασχόντι⁵¹³.

Ich, der Fackel-Träger [griech. Daduchos] der heiligsten eleusinischen Mysterien, Sohn des Minucianus, Athener, erforschte und bewunderte viele Jahre nach dem göttlichen Plato aus Athen die Grabgewölbe und bedankte

Abb. 5 Grab Ramses' VI. – (Nach Scalpi, Ägypten 255).



mich bei den Göttern und bei dem frömmsten Kaiser Konstantin, der mir dieses [d. i. diese Reise] gewährte.

Die zweite Inschrift, die sich auf der anderen Seite des Korridors befindet (Nr. 1889), wiederholt einige Informationen aus der ersten Inschrift und fügt einige hinzu. So erfahren wir hier nicht nur den Namen des Dadouchos, sondern Nikagoras' Reise wird hier auch genau datiert:

Κωνσταντίῳ [Σε]β[αστῶ] τὸ 'Ζ καὶ Κωνσταντίῳ Καίσα(ρι) τὸ 'Α ὑ[π]άτοις

Ὁ δαδοῦχος τῶν Ἐλευσινίων Νικαγόρας Μινουκιανοῦ Ἀθηναῖος ἱστορήσας τὰς θείας σύριγγας ἐθαύμασα⁵¹⁴.

505 Hornung, Tal der Könige 10.

506 Dieses Kapitel ist eine überarbeitete Version meines Beitrags »Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen: die heilige Helena vs. Nikagoras von Athen«, den ich auf der Konferenz »Byzanz und das Abendland. Quellen und Deutung« (25.-29. November 2013) in Budapest vorgetragen hatte und der im folgenden Jahr in einem Sammelband publiziert wurde. Vgl. Drbal, Helena.

507 Ramses VI. war der fünfte Herrscher der 20. altägyptischen Dynastie, die im 12. und 11. Jh. v. Chr. in Ägypten an der Macht war. Nach Clayton (Chronicle 166) herrschte er in den Jahren 1141-1133 v. Chr.; diese Zeitangaben sind jedoch nur mit Vorsicht zu übernehmen, da die ägyptische Chronologie erst seit der Spätzeit (715-332 v. Chr.) als sicher gelten kann. Mit der 20. Dynastie ging das ägyptische Neue Reich zu Ende; Ramses III., der am Anfang der Dynastie stand, kann als der letzte große Pharao angesehen werden; unter seinen Nachfolgern (u. a. unter Ramses V.) kam es zu Bürgerkriegen, was oft nur kurze Regierungszeiten dieser Herrscher zur Folge hatte. Das Grab

Ramses' VI. beweist jedoch, dass das künstlerische Niveau weiterhin hoch stand.

508 Abitz, Baugeschichte 26-27.

509 Ramses V. wurde nicht im Grab KV 9 bestattet, seine Mumie wurde im Grab Amenophis' II. (KV 35) gefunden.

510 Abitz, Baugeschichte 40-43. – Clayton, Chronicle 167-168. Auch die Mumie Ramses' VI. wurde im Grab Amenophis' II. (KV 35) gefunden. Zusammenfassend zum Grab: Reeves/Wilkinson, Valley of the Kings 164-165.

511 Hornung, Tal der Könige 10. – Foertmeyer, Tourism 27: 995 Inschriften.

512 Baillet, Inscriptions 221 ff. Die Griechen und Römer schrieben das Grab dem Helden der griechischen Mythen Memnon zu, weil Ramses VI. den gleichen Thronnamen Neb-maat-Re wie Amenophis III. hatte, der berühmte Erbauer der sog. Memnon-Kolosse (in Wirklichkeit handelt es sich um Statuen dieses Königs vor seinem heute nicht mehr erhaltenen Tempel).

513 Baillet, Inscriptions 294-295. Breite: 25 cm, Höhe: 18 cm, 9 Zeilen.

514 Baillet, Inscriptions 489-492. Breite: 32 cm, Höhe: 11 cm, 5 Zeilen.

Im siebten Jahr des Konsulats von Konstantin Augustus und im ersten Jahr von Constantius Caesar. Ich, der Fackel-Träger der eleusinischen (Mysterien), Nikagoras, der Sohn des Minucianus, Athener, erforschte und bewunderte die göttlichen Gräbergewölbe.

Durch die zweite Inschrift wird der Besuch von Nikagoras in das Jahr 326 genau datiert⁵¹⁵. Die entscheidende Frage ist also, warum es zu Nikagoras' paganer Pilgerreise kam und wie es sich erklären lässt, dass sie in einer Zeit stattfand, in der Konstantin nach vorherrschender Meinung die christliche Religion gefördert haben soll.

Versuchen wir zunächst aufzuklären, wer Nikagoras war, warum er die Reise nach Ägypten unternahm und wie diese zu deuten ist. Nikagoras war ein Athener Philosoph und paganer Priester (δαδοῦχος – wortwörtlich der Fackelträger) der eleusinischen Mysterien. Dadouchos war der Name des zweiten Oberpriesters der eleusinischen Mysterien, dessen Amt im eleusinischen Priestergeschlecht der Keryken erblich war⁵¹⁶. Nikagoras ist vermutlich identisch mit M. Junius, Sohn des Minucianus, Dadouchos und Priester des Asklepios Soter, der in Epidauros im Jahre 304 eine Dedikation machte⁵¹⁷. K. Clinton ist der Ansicht, dass Nikagoras Priester des Asklepios in Epidauros (nicht in Athen) war⁵¹⁸. Nikagoras stammte aus einer berühmten Athener Familie. Sein Vater Minucianus war ein berühmter Sophist und Schriftsteller in der Regierungszeit des Kaisers Gallienus (253-268)⁵¹⁹. Nikagoras' gleichnamiger Großvater (ca. 175-ca. 250 n. Chr.) war mit dem Geschichtsschreiber Philostratos befreundet, stand in enger Beziehung zu den platonischen Kreisen und war Hierokeryx⁵²⁰ der eleusinischen Mysterien. Wohl um 230 n. Chr. hatte er den Athener Lehrstuhl für Rhetorik inne⁵²¹. Die Suda erwähnt u. a. eine Gesandtschaftsrede, die er an den Kaiser Philippus Arabs (244-249) richtete⁵²². Nikagoras' Vorfahren lassen sich

sehr weit zurückverfolgen, einer unter ihnen war sogar der Schriftsteller Plutarchos (ca. 45 - ca. 125 n. Chr.)⁵²³.

Was war nun das Ziel der Reise des Nikagoras? Die Tatsache, dass sich Nikagoras in der ersten Inschrift bei dem Kaiser bedankte, würde darauf hinweisen, dass es sich um eine offizielle Mission handelte. Man kann sich schwer vorstellen, dass der Kaiser eine einfache touristische Reise finanziell unterstützt hätte⁵²⁴. Bei den nachfolgenden Hypothesen soll man darauf aufmerksam werden, dass sie meistens von einer Gegenüberstellung der paganen Kulte und des Christentums ausgehen. J. Baillet führte die Hypothese an, dass Nikagoras eine Inspektion der heidnischen Tempel machen sollte, nämlich feststellen, welche von ihnen in gutem Zustand erhalten und umgekehrt welche von den neuen Anhängern des Christentums bedroht waren. Konstantin wandte sich, wie der französische Forscher meinte, zwar vom Heidentum ab, verwarf es jedoch nicht. Nikagoras' Reise wäre dann als ein Versuch zu deuten, die bis dahin benachteiligten Heiden mit dieser Inspektionsreise, deren Ziel es war, sich über den Zustand der paganen Tempel zu informieren, zu trösten⁵²⁵.

In einem nur wenige Jahre später erschienen Artikel fragte Paul Graindor, warum Konstantin einen Athener, der mit den ägyptischen Angelegenheiten nicht vertraut war, mit einer solchen Reise beauftragt haben sollte⁵²⁶. Die Erklärung für die Reise sah P. Graindor in der Tatsache, dass Nikagoras ein Athener war, dass er aus dieser Stadt stammte, die Konstantin besonders nahe stand. Wenn der Kaiser Nikagoras die Mittel für die Reise zur Verfügung stellte, so war es in seiner Auffassung nicht, weil er ein Dadouchos war, sondern weil er zur Athener intellektuellen Elite gehörte, die er hoch schätzte. Nikagoras' Reise auf den Spuren Platons bezeichnete er als eine Bildungsreise bzw. eine fromme Pilgerreise⁵²⁷. Im Folgenden soll deshalb die Rolle Athens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts und Konstantins Beziehung zu dieser Stadt näher betrachtet werden.

515 Was die Forschungsgeschichte dieser Inschriften betrifft, kann darauf hingewiesen werden, dass die frühen Forscher in der ersten Hälfte des 19. Jhs. den ersten Teil der zweiten Inschrift mit der Datierung übersahen und deshalb der Ansicht waren, dass Nikagoras' Reise in den ersten Jahren seiner Herrschaft (306-312, spätestens bis 315) stattfand, denn: »Il est douteux qu'un dadouque des très saints mystères d'Éleusis eût donné ce titre à Constantin après que ce prince eût fait profession de christianisme«. Letronne, Visite. Erst 80 Jahre später, in den 1920er Jahren, bemerkte Jules Baillet den Teil der Inschrift mit der Datierung. Daraus wurde klar, dass Nikagoras' Reise nach Ägypten im Jahre 326 n. Chr. stattfand, also viele Jahre nach der Schlacht an der Milvischen Brücke (312) und nach dem »Edikt von Mailand« (313), die als entscheidende Marksteine der Christianisierung des Reiches angesehen werden.

516 Welwei, Polis 58-59. – Clinton, Eleusinian Mysteries 47-68.

517 Health, Minucianus 67.

518 Clinton, Epidauria 30 Anm. 53.

519 Baillet, Dadouque d'Éleusis 283. – Health, Minucianus 67. Minucianus erscheint unter dem Namen Junius Minucianus (wahrscheinlich als Botschafter) auf einer Inschrift, die einen Brief von Gallienus an die Athener wiedergibt (Dezember 265) und unter dem Namen M. Junius Minucianus als Epimelet (Stellvertreter) auf einer Inschrift, die zu Ehren vom Prokonsul Claudius Illyrius entstand.

520 Der Hierokeryx war der heilige Herold der eleusinischen Mysterien, der die Prorrhesis vor den Mysterienfeiern in Eleusis verkündete, und Mystagoge. Vgl. M. Maaß, Prohedrie 119.

521 Weißenberger, Nikagoras.

522 Suda 3,373.

523 Millar, Herennius 16.

524 Baillet, Dadouque d'Éleusis 286.

525 Baillet, Dadouque d'Éleusis 286-289.

526 Graindor, Dadouque Nicagoras 211: »Aucun texte ne fait allusion à une mission semblable [= eine Inspektion der heidnischen Tempel] à celle que Constantin aurait confiée au dadouque«.

527 Graindor, Dadouque Nicagoras 213-214: »voyage d'étude«, »pieux pèlerinage«. – Eine interessante Hypothese entwarf bezüglich Nikagoras' Reise vor nicht langer Zeit G. Fowden. Obwohl sie in eine andere Richtung als die vorliegende Monographie geht, soll sie hier zumindest kurz angesprochen werden. G. Fowden sieht in Nikagoras denjenigen Agenten, der von Konstantin beauftragt wurde, mit den Priestern und anderen Autoritäten in Theben zu verhandeln und den Transport des berühmten Obelisken, der sich seit Ende des 16. Jhs. auf dem Lateranplatz in Rom befindet, nach Konstantinopel zu organisieren (G. Fowden, Nicagoras 56. – Wallraff, Sonnenkönig 90. 146). – Bekanntermaßen wurde der ursprünglich für die neue Hauptstadt gedachte Obelisk unter Konstantin nur bis nach Alexandria transportiert, wo er nach dem Tod des Kaisers (337) lange Zeit lag, bis er unter Constantius im Jahre 357 nach Rom transportiert und in der *spina* des Circus Maximus aufgestellt wurde. Seit 1588 befindet er sich auf dem Lateranplatz. – Von den Antikenforschern und Byzantinisten wird meines Wissens die ursprüngliche Aufstellung der altägyptischen Obelisken in den Tempeln kaum in Betracht gezogen, was jedoch auch für ihre künftige Aufstellung eine bedeutende Rolle spielen dürfte. Wie der im Hippodrom von Konstantinopel aufgestellte Obelisk stammt auch der heute auf der Piazza San Giovanni in Laterano stehende Obelisk aus dem Karnak-Tempel in Theben. Der erstgenannte Obelisk befand sich vor dem großen Pylon 7, war also mit zwei Kolossalstatuen und seinem

Viele paganenfreundliche Schritte, die sich in Konstantins Religionspolitik nachweisen lassen, beziehen sich auf Athen, im 4. Jahrhundert das Zentrum des paganen intellektuellen Lebens *par excellence*. Es lässt sich für diese Zeit ein gutes Verhältnis zwischen dem Kaiser und der Stadt nachweisen⁵²⁸. In den späten 20er oder frühen 30er Jahren schrieb Praxagoras von Athen eine Biographie des Kaisers Konstantin. Da Photios ihn als Praxagoras den Athener bezeichnet, ist er als Mitglied der aristokratischen Oberschicht Athens anzusehen⁵²⁹. Seine Biographie des Kaisers in zwei Büchern, die wahrscheinlich mit Konstantins Alleinherrschaft (324) endete⁵³⁰, war ein Panegyrikon auf den Kaiser. Außer einigen Notizen in Photios' Bibliothek hat sich das Werk nicht erhalten⁵³¹:

»Gelesen von Praxagoras, dem Sohn des Praxagors, aus Athen, zwei Bücher Konstantins des Großen. [...]»⁵³² Als Licinius von dort aus [d. h. Nikomedeia] im Aufzug eines Bittflehenden zum Kaiser seine Zuflucht nahm, verlor er damit die Kaiserherrschaft. So geschah es, dass Konstantin der Große die erwähnten Kaiser an sich gezogen hatte, weil das große Imperium einen würdigen Herrscher verlangte. [...] Nachdem Konstantin nun gesiegt hatte und die gesamte Kaiserherrschaft wieder in eine monarchische Form überführt hatte, gründete er Byzantion neu und gab ihm seinen Namen. Praxagoras sagt aber – obgleich er seinem Glauben nach Hellene ist –, dass der Kaiser Konstantin durch all seine Tüchtigkeit, seine charakterliche Vollkommenheit und sein ganzes Glück alle vor ihm herrschenden Kaiser in den Schatzen gestellt hat⁵³³.

Praxagoras stellte also Konstantin entsprechend dem antiken Herrscherideal und im Einklang mit den Anforderungen der literarischen Gattung als einen hervorragenden Kaiser dar. Schwerpunkt des Werkes waren die politischen Ereignisse, insbesondere die Bürgerkriege; die Religion des Kaisers wird (soweit es sich aus Photios' Zusammenfassung erschließen

lässt) nicht angesprochen⁵³⁴. Stattdessen präsentiert Praxagoras Konstantin als moralischen Sieger, der die Gewaltherrschaft seiner Mitkaiser beendete⁵³⁵. Praxagoras' Biographie des Kaisers ist somit das Gegenstück zur Vita Constantini von Eusebios von Caesarea, der es möglicherweise als Quelle benutzte⁵³⁶.

Konstantins Edikt »An das Volk« (333) richtete sich zwar nicht nur an die Athener (paganen) Professoren und Ärzte, es wurde aber sicherlich vor allem von ihnen positiv angenommen. Mit diesem Edikt befreite sie der Kaiser von allen zivilen Lasten, vom Militärdienst und von Einquartierungen. Als Begründung fügte er hinzu: »Damit sie umso leichter viele von Freien Künsten und in den erwähnten Techniken unterrichten«. Den Ärzten wurde ausdrücklich Zuflucht zu Zaubermitteln und Beschwörungen erlaubt, die sich nicht an den christlichen Gott, sondern an die bisher zuständigen Götter richteten⁵³⁷. Es war aber auch die reale Politik, die Konstantin dazu brachte, sich um ein gutes Verhältnis zu den Athenern zu bemühen: nämlich sich bei der athenischen (größtenteils noch heidnischen) Aristokratie für die Unterstützung im Kampf gegen Licinius zu bedanken und diese weiterhin zu erhalten⁵³⁸.

Wie lassen sich diese, dem paganen Glauben scheinbar entgegenkommende Schritte des Kaisers, zu denen auch Nikagoras' Pilgerfahrt zuzurechnen ist, erklären? War die Reise (im Rahmen einer deutlichen Unterstützung des Christentums) nur »eine kleine, aber aussagekräftige Geste für Konstantins Toleranz«, wie es K. Rosen in seiner Konstantin-Monographie ausdrückt?⁵³⁹ Ein anderes, recht »provokatives« Bild Konstantins stellte unlängst der Basler Theologe Martin Wallraff vor. Er präsentiert den Kaiser als »Sonnenkönig der Spätantike«, dessen Religionspolitik er unorthodox nennt in dem Sinne, dass sie sowohl für Heiden als auch Christen akzeptabel gewesen sein sollte und die er als abstrakten, integrativen Monotheismus bezeichnet oder als Versuch, eine gemeinsame Sprache

östlichen Pendant unmittelbarer Bestandteil des Tempels. Der hier besprochene Obelisk war jedoch einzeln aufgestellt (in Ägypten eine Ausnahme), er stand etwas weiter östlich der Umfassungsmauer des Tempels und war Teil einer Sonnenkultstätte. Durch diese prominente Aufstellung lässt sich auch seine außergewöhnliche Höhe erklären: Mit 33 m war er der größte in Ägypten errichtete Obelisk. Vor dem Lateran in Rom steht heute nur sein oberer Teil. Vgl. Arnold, Tempel 119. Zur Geschichte des Obeliskens im Altertum und zu seiner Aufstellung in Rom vgl. Kastl, Obelisk 7-10. – Wirsching, Obeliskens 115-119. – Sorek, Egyptian Obelisks 101-106. – Beide Obeliskens entstanden während der Regierungszeit Thutmosis' III., eines der größten Herrscher der 18. altägyptische Dynastie (1504-1450 v. Chr.). Clayton, Chronicle 108-111.

528 Gauville, Emperor Constantine. – Vgl. auch Millar, Herennius 17-19.

529 Bleckmann, Panegyrik 211-213.

530 G. Fowden, Nicagoras 52. – Janiszewski, Pagan Historiography 163. Bei Praxagoras taucht wohl das erste Mal der Beiname »der Große« für Konstantin auf. Vgl. Bleckmann, Praxagoras 210-211. – Wallraff, Sonnenkönig 30-31.

531 Über Praxagoras' Leben und Werk haben wir sonst Informationen aus keinem anderen antiken oder byzantinischen Werk. Photios schreibt Praxagoras drei Werke zu, außer Konstantins Vita noch »Über die Könige Athens« (griech. Περὶ τῶν Ἀθηναίων βασιλευσάντων) in zwei Büchern und »Über die Herrschaft Alexanders von Makedonien« (griech. Εἰς τὸν τῶν Μακεδόνων βασιλέα Ἀλεξάνδρου) in sechs Büchern. Vgl. Janiszewski, Pagan Historiography 161-162. 263-265. – R. B. E. Smith, Lost Historian 356-357. In seinem Artikel versucht R. B. E. Smith, das Leben Praxagoras' zu rekonstruieren und auf seine möglichen Vorfahren hinzuweisen.

532 Es wird von Photios zusammengefasst, wie Konstantin an die Macht gekommen ist. Der Kaiser wird dabei immer gelobt und seine Gegner kritisch betrachtet. »Bei der Flucht [nach der Schlacht an der Mulvischen Brücke] fand Maxentius selbst die Todesart, die er hinterlistig für die Feinde zum Verderben geplant hatte, indem er in den von ihm vorbereiteten Graben fiel. [...] Als dieser [Konstantin] aber erfahren hatte, dass auch Licinius grausam und unmenschlich gegen seine Untertanen wütete [...], ertrug er es nicht, dass die Mißhandlung der Mitbürger ungeahndet blieb, und zog gegen ihn zu Felde, um ihn dazu zu bewegen, die Tyrannis gegen eine (gute) monarchische Herrschaftsform auszutauschen«. Praxag. 5. Deshalb habe Konstantin gegen ihn Krieg geführt und ihn letztendlich besiegt.

533 Deutsche Übersetzung nach: Bleckmann, Panegyrik 209-210 (mit den freundlichen Änderungsvorschlägen von Prof. P. Schreiner).

534 Lieu/Montserrat, From Constantine to Julian 8-9.

535 Rosen, Konstantin 15-16.

536 Bleckmann, Panegyrik 213. In den betreffenden Diskussionen geht es um den Vergleich dreier Werke: Eusebios Vita Constantini, der 59. Rede des Libanios (eine Lobrede auf die Kaiser Constantius und Constans) und Praxagoras' nicht erhaltenen Werkes über Konstantin. Praxagoras' Buch scheint dabei nicht nur die gemeinsame Quelle für Eusebios, sondern auch für Libanios gewesen zu sein. Moreau, Vita Constantini. – Malosse, Libanios.

537 Cod. Theod. 13,3,3. – Rosen, Konstantin 341-342.

538 Gauville, Emperor Constantine 54.

539 Rosen, Konstantin 342. Nikagoras Reise erwähnt der Autor mit anderen Schritten des Kaisers, die als positiv gegenüber den Heiden angesehen werden könnten, im »Toleranz und Intoleranz« genannten Kapitel (S. 337-343).

schaffen. M. Wallraff skizziert nun ein Bild Konstantins frei vom »noch Paganen« und »schon Christlichen«, dessen Politik auch im religiösen Aspekt eine erstaunliche Kontinuität aufweise und für die ein Ausgleich – auf der Basis des Sonnengottes – gesucht worden sei⁵⁴⁰.

Wallraffs Buch ist zu Recht umstritten. Einige Behauptungen des Autors müssen objektiv als falsch bezeichnet werden: z. B. wenn er anführt, dass es keinen Beleg »im Sinne eines klaren und konventionellen Bekenntnisses zur christlichen Kirche« gebe⁵⁴¹. Trotzdem enthält es eine Reihe sehr interessanter Ansätze, mit denen sich die Forscher in Zukunft befassen sollten; und Wallraff weist doch wohl nicht ganz zu Unrecht auf die fehlende Methodenreflexion hin⁵⁴². Die pro-christlichen Äußerungen und Taten Konstantins darf man nicht übersehen, wie es M. Wallraff tut; man sollte sie jedoch auch nicht überschätzen und möglichst objektiv den pro-paganen Gesten gegenüberstellen. Das Kriterium des Traditionellen und Innovativen ist natürlich nichts Neues, wie der von B. Brenk herausgegebene Konferenzband zeigt⁵⁴³. Würde man einige scheinbar gegen das Heidentum gerichtete Schritte nur als Maßnahmen gegen gewisse traditionelle, nichtinnovative Kultpraktiken verstehen, wie es M. Wallraff tut, die nicht als Signal zugunsten des Christentums angesehen werden können, würde man wirklich zu einem etwas anderen Bild seiner Religionspolitik kommen.

In diesem Rahmen ließe sich dann die Förderung einiger heidnischer Kultformen einschließlich Nikagoras' Pilgerfahrt nach Ägypten besser verstehen. Die Reise muss ein »innovatives Potential« gehabt haben, wenn sie Konstantin unterstützte. Die Art der auf den Spuren Platons gehenden Bildungsreise war wohl Konstantins Vorstellungen recht nahe. Es ist jedoch auch zu fragen, ob die erhaltene Inschrift nicht auch als Beleg für die traditionelle Herrschaftspräsentation der römischen Kaiser verstanden werden soll, die bei Praxa-

goras zum Vorschein kommt und sich nun mit derjenigen der ägyptischen Pharaonen trifft⁵⁴⁴.

Es wurde bisher nur wenig Aufmerksamkeit der Tatsache gewidmet, dass die Nikagoras-Inschrift zu den 206 Inschriften im Tal der Könige gehört, die das Lexem ἰστορέω beinhalten. Es kann als einfaches »besuchen« oder »erforschen« übersetzt werden⁵⁴⁵, eine Bedeutung als »sehen«, »untersuchen« ist jedoch wahrscheinlicher⁵⁴⁶. Dies führt uns zu Herodots ἰστορία. Das Wort wurde zunächst im Sinne des eigenen kritischen Forschens vor allem im ethnographischen Sinne verstanden. Erst seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. wurde es auch für die Untersuchung vergangener Ereignisse verwendet, also dafür, was Herodot in seinem Werke geleistet hatte⁵⁴⁷.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Vergleich der Reise von Nikagoras nach Ägypten mit der (Pilger-)Reise der Kaisermutter Helena ins Heilige Land, die in demselben Jahr (326) stattfand, mit der der Beginn der christlichen Pilgerfahrt meistens in Zusammenhang gebracht wird. Obwohl es auf den ersten Blick scheint, als ob diese Pilgerreisen ganz anderen Traditionen verpflichtet wären, zeigt der Vergleich auch viele Gemeinsamkeiten. Denn wie später noch ausführlicher behandelt wird⁵⁴⁸, weist Helenas Reise auch nichtreligiöse Aspekte mit einem eindeutig imperialen Charakter auf, die sie mit den Reisen römischer Kaiser (insbesondere Hadrian) verbindet, die oft nach Ägypten führten. Diese sind dann wiederum im Rahmen der intellektuellen Reisen der Kaiserzeit zu betrachten, zu denen auch Nikagoras' Reise ins Tal der Könige gehört⁵⁴⁹.

Memnon-Kolosse

Die sog. Memnon-Kolosse sind Statuen, die vor dem ersten (Ziegel-)Pylon des Totentempels des ägyptischen Pharaos Amenophis III. im 14. Jahrhundert v. Chr. auf dem thebanischen Westufer errichtet wurden⁵⁵⁰. Die 23 m hohen und

540 Wallraff, Sonnenkönig bes. 30. 33. 179.

541 Wallraff, Sonnenkönig 172. Dies führte einen der führenden Konstantin-Forscher, K. M. Girardet, zu einem »statt einer Rezension« genannten Aufsatz, in dem er kurz und gut insgesamt 15 solcher Stellen anführt, die seiner Ansicht nach für sich selber sprächen und keines Kommentars bedürften. Vgl. Girardet, Sonnenkönig. – F. Carla schreibt in seiner Rezension, dass Konstantins angeblicher Versuch, eine gemeinsame religiöse Sprache zu schaffen – ein Ziel, das er für die gesamte Dauer seiner Regierung verfolgt habe – unhistorisch sei. Seiner Meinung nach »ist die Entwicklung zu einer offensichtlichen Hinwendung zum christlichen Glauben seit den 320er Jahren unmöglich misszuverstehen, selbst wenn die Religionspolitik »tolerant« blieb«. An einer anderen Stelle fügt er Ähnliches hinzu, nämlich dass »er [Konstantin] intensiv, insbesondere ab den 320er Jahren, die Themen, Formen und Symbole einer »anderen« (d. h. der christlichen) Religion übernommen hat« (Carla, Rez. Wallraff).

542 Wallraff, Sonnenkönig 9.

543 Vgl. Brenk, Innovation.

544 M. Wallraff geht auf Nikagoras' Reise recht ausführlich ein (Wallraff, Sonnenkönig 146), ohne jedoch daraus ein Fazit zu ziehen. Seine Behauptung, die Reise sei Beweis, dass »Konstantin an traditionellen Kulturen in Ägypten ein aktives Interesse hatte«, scheint mir nicht sehr überzeugend. Konstantin unterstützte in erster Hinsicht Nikagoras selbst bzw. seine Reise, der Bezugspunkt zu Ägypten liegt schon etwas weiter. Der Autor hat sicherlich recht, wenn er sagt, dass wir von Nikagoras' Reise nach Ägypten »nichts wüssten, wenn uns nur die literarischen Hauptquellen zur Verfügung stünden«. Diese Behauptung soll in Wallraffs allgemeiner Überzeugung verstanden werden, dass uns zu Kon-

stantin meistens nur die christlichen, paganenfeindlichen Quellen überliefert wurden, die das Bild der Nachwelt verdrehen. Dies ist jedoch den Konstantin-Forschern eine bekannte Tatsache. – Die angeführten Ausführungen wurden im Wallraffs Buch nicht in direktem Bezug auf Nikagoras erwähnt, sondern im breiteren Rahmen (vgl. das ganze Kapitel 7: Traditionelle Kulte, 135-147).

545 J. Baillet übersetzt das griechische Wort in allen Fällen als »besuchen« (»visiter«), nur in einem Fall als »untersuchen«. Baillet, Inscriptions 294. 489.

546 Foertmeyer, Tourism 28-29.

547 Keuck, Historia 6-8.

548 Vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«.

549 Hierzu ausführlich vgl. meinen Beitrag: Drbal, Helena.

550 Der Totentempel Amenophis' III. war der größte je erbaute altägyptische Tempel (mit einer Umfassungsmauer von 700 m x 550 m). Er wurde wahrscheinlich durch ein Erdbeben in der Regierungszeit des Merenptah (um 1220 v. Chr.) beschädigt und in der Folgezeit durch Steinraub und Nilüberschwemmungen zerstört. Vgl. Arnold, Tempel 144-146. Behauptete D. Arnold noch 1996, dass sich vom Tempel »nur spärliche Reste (dazu gehörte eine Kolossalstele und einige Säulenbasen) erhalten haben, die keine Rekonstruktion seines Tempelplanes mehr erlauben«, ist der Tempel seit 1998 Objekt eines durch H. Sourouzian und R. Stadelmann geleiteten Forschungsprojektes »Amenhotep III Temple Conservation Project«. Dabei wurden nahe dem vermeintlichen Eingang des Tempels bisher nicht bekannte Fragmente der »Memnon-Kolosse« und zwei weitere Statuen des Pharaos gefunden (eine sitzende und eine stehende). <https://www.wmf.org/project/mortuary-temple-amenhotep-iii> (28.5.2018).

etwa 1000 Tonnen schweren Sitzstatuen stellen den Erbauer des Tempelareals Amenophis III. dar. Beschädigungen an der nördlichen Statue sind das erste Mal im Zusammenhang mit dem Besuch Strabos und seines Freundes, des Statthalters Ägyptens Aelius Gallus, in den Jahren 25/24 v. Chr. belegt. Sie führten dazu, dass ihre Risse beim Sonnenaufgang zu sphärisch klingenden Tönen führten, die dafür verantwortlich waren, dass die Statuen in der ptolemäischen und römischen Zeit in Verbindung mit Memnon gebracht wurden⁵⁵¹.

Auf den Beinen der nördlichen Statue befindet sich eine große Menge von Inschriften, die Zeugen von unzähligen Besuchen sind: Von insgesamt 108 Texten wurden 61 griechisch, 45 lateinisch, eine zweisprachig (griechisch-lateinisch)⁵⁵² und eine demotisch geschrieben⁵⁵³. Die Mehrheit der am Anfang angebrachten Graffiti war nur kurz (*audivi Memnonem*), nach und nach wurden die Texte länger und poetischer⁵⁵⁴. Bei 39 Inschriften handelt es sich um Epigramme, davon wurden 35 griechisch und vier lateinisch geschrieben⁵⁵⁵. Unter den Besuchern waren Poeten, Rhetoren, Präfecten und auch Kaiser⁵⁵⁶. Die Datierung ist bei 45 Graffiti gesichert, sei es durch eine Angabe der Inschrift selbst oder dadurch, dass wir aus anderen Quellen Informationen über die betreffende Person haben. Allgemein lässt sich sagen, dass die Inschriften aus den ersten zwei Jahrhunderten n. Chr. stammen. Eine deutliche Konzentration der Inschriften kann man in der Regierungszeit Hadrians feststellen⁵⁵⁷. Inschriftlich ist belegt, dass viele Besucher der Memnon-Kolosse auch das Tal der Könige besuchten. Da sich keine der datierten Inschriften auf dasselbe Datum bezieht, wurde vorgeschlagen, dass es sich um »voyageurs isolés« handelte⁵⁵⁸. Diese Hypothese setzt jedoch voraus, dass die angebrachten Inschriften reprä-

sentativ die Anzahl der Besucher darstellt, was ich nicht für wahrscheinlich halte.

Einer der Pilger zu den Memnon-Kolosse war der Stratege Celer (Κέλερ), den wir auch aus zwei Inschriften im Totentempel des Amenophis in Deir el-Bahari kennen⁵⁵⁹. Auf den Memnon-Kolosse verewigte er sich mit einem Gedicht, in dem er behauptete, dass es eigentlich nicht sein Ziel gewesen sei, die Stimme Memnons zu hören. Als er sie aber tatsächlich nicht gehört habe, sei er trotzdem beunruhigt gewesen und sei zwei Tage später (nachdem er dem Heiligtum von Amenhotep und Imhotep in Deir el-Bahari einen Besuch abgestatt habe) noch einmal zurückgekehrt, und diesmal erfolgreich⁵⁶⁰. Im Gedicht bezeichnet sich Celer als θεωρός, was die meisten Forscher in diesem Kontext als »Pilger« übersetzen⁵⁶¹. Das Ziel seiner Reise soll es gewesen sein, einen Akt von Adoration durchzuführen (προσκυήσεων ἄμα), was aber mit dem Kult von Deir el-Bahari, nicht mit Memnon in Verbindung gebracht werden muss⁵⁶². Celers Besuch scheint widersprüchlich zu sein, was auch die Bezeichnung seiner Reise als eine Pilgerfahrt erschwert. Auf der einen Seite handelt es sich bei ihm um eine offizielle Reise: Er kam nach Ägypten als sog. *hospes* (lat. Gast), was auch die eigene Bezeichnung als θεωρός bestätigt. Auf der anderen Seite steht das poetische Vokabular der Inschrift. Dieses würde Celer in Zusammenhang mit den intellektuellen Reisen nach Ägypten auf den Spuren Solons, Herodots und Platos in Verbindung bringen. Eleni Manolaraki lehnt jedoch eine solche Sichtweise ab und sieht in Celers Reise, dessen Hintergrund ein neues Verständnis des Begriffes *hospitium* mit einem spezifischen Akzent auf Ägypten war, ein neues Paradigma der kulturellen und emotionalen Ansiedlung im Land am Nil. Celer ist also

551 Strab. geogr. 17,1,46. – Bowersock, *Miracle* 25. – Strabon erwähnt die Identifizierung mit Memnon noch nicht und sagt, die Töne seien Resultat eines Erdbebens. Ihre Identifizierung könnte jedoch schon früheren Datums sein: Der Thronname Amenophis' III. Neb-ma'at-re (ausgesprochen »Nimmurria« oder »Mimurria«) konnte den Ohren der griechischen Besucher wie »Memnon« klingen. Vgl. Théodoridès, *Pèlerinage* 273-274. – Rutherford, *Travel and pilgrimage* 706. – Schon Strabo war skeptisch zur Erklärung dieses Wunders, das so viele Pilger und sonstige Besucher anzog: »[...] ob er (= der Ton) von dem Sockel oder von dem Koloss oder ob einer von denen, die ringsherum und um den Sockel standen, absichtlich den Ton hervorgebracht hat, kann ich nicht mit Sicherheit sagen (wegen der Unklarheit der Ursache hat man ja die Neigung, alles eher zu glauben, als dass das Geräusch so regelmäßig von den Steinen erzeugt werde)« (17,1,46). Verantwortlich für die Töne waren höchstwahrscheinlich durch große Temperaturunterschiede verursachte Vibrationen, die durch Risse ertönten, die in Folge eines sich davor (möglicherweise im Jahre 26 v. Chr.) ereigneten Erdbebens entstanden waren. Diese Töne, so die Meinung der Forschung bis in neuere Zeit, hörten auf, nachdem Septimius Severus die Statuen renovieren ließ. Die Hypothese von Renovierungsarbeiten unter Septimius Severus stammt von J. A. Letronne (Latronne, Memnon), die jedoch – so G. W. Bowersock – in keiner antiken Quelle zu finden ist. Aus der *Historia Augusta* (HA 17,4) wissen wir nur, dass der Kaiser Septimius Severus die Memnon-Kolosse im Jahre 199 n. Chr. besuchte (hier aber keine Inschrift seines Besuchs anbringen ließ). Der Kirchenvater Hieronymus behauptet im 4. Jh. n. Chr. in der Übersetzung und Fortsetzung der Chronik des Eusebios, die berühmten Töne hätten mit der Geburt Christi aufgehört zu erklingen. Hieronymus, *Chronik* 38d. Diese Behauptung ist, so G. W. Bowersock, zwar falsch, es könne jedoch als sicher gelten, dass zu dieser Zeit (d. h. im 4. Jh.) die Statue schon »still« war. Dies scheint mir auch wahrscheinlich zu sein, nicht jedoch wegen der Nachricht von Hieronymus, die als sehr unglaubwürdig gelten muss. Wie G. W. Bowersock betont, ist es auch fraglich, ob das Aufhören der Töne mit der letzten Inschrift in Zusammenhang gebracht werden soll. Es war nämlich kein angemessener Platz auf der Statue mehr, wo die Inschrift-

ten angebracht werden konnten (einige der späteren Besucher schrieben ihre Texte über die älteren). André Bataille datierte 1952 die letzte Inschrift in das Jahr 196 n. Chr., was die Renovierungsarbeiten unter Septimius Severus zu bestätigen schien. Wir besitzen jedoch eine noch spätere Inschrift aus dem Jahre 205 n. Chr. Wollen wir nicht eine komplizierte These aufstellen, wonach der Kaiser die Renovierungsarbeiten aus Rom mehrere Jahre nach seinem Ägyptenbesuch angeordnet hatte, muss die Hypothese von Renovierungen unter Septimius Severus aufgegeben werden. Hinzu kommen weitere Graffiti, die zwar nicht datiert sind, wahrscheinlich jedoch aus dem 3. Jh. n. Chr. stammen (Falernus, Aurelius Petronianus). G. W. Bowersock schlägt vor, die Renovierungsarbeiten mit der palmyrenischen Königin Zenobia in Verbindung zu bringen. Vgl. Bowersock, *Miracle* 23-25. 31-32; Honzl, *Návštěvníká grafita* 44. – Dagegen: Théodoridès, *Pèlerinage* 268. – Betonen wir nur, dass schon die Idee, wonach für das Aufhören der Töne eine Renovierung verantwortlich war (von J. A. Letronne vorgeschlagen, von G. W. Bowersock nicht in Frage gestellt) als reine Hypothese gelten muss, zu der es im antiken Schrifttum keine Hinweise gibt.

552 A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* 9-13 (Lage der Inschriften auf der Statue). 15.

553 Zauzich, *Unbekannte Schrift*.

554 Théodoridès, *Pèlerinage* 270-271 (mit einigen Übersetzungen der Texte ins Französische).

555 Zu den Epigrammen vgl. A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* 15-24.

556 Bowersock, *Miracle* 22.

557 A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* 29-30.

558 A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* 29.

559 Vgl. Kap. »Die Inschriften im Tempel des Amenhotep, Sohn des Hapu«.

560 A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* No. 23. – Théodoridès, *Pèlerinage* 271.

561 Vgl. Łajtar, *Deir el-Bahari* 86. Ausführlicher zum Begriff θεωρός, der im klassischen Griechenland einen religiösen Gesandten zu gesamtgriechischen Festen bezeichnete, vgl. Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

562 Dieser Ansicht waren schon: A. Bernard/É. Bernard, *Inscriptions* 73.

kein aggressiver Fremder auf der Suche nach den Wundern Ägyptens mehr, sondern ein taktvoller Botschafter Roms, der eine bessere Kenntnis über Ägypten besitzt als seine Zeitgenossen⁵⁶³.

Unter den vornehmeren Besuchern der Memnon-Kolosse war auch die Hofpoetin Julia Balbilla (nach 72 bis nach 130 n. Chr.), die Kaiser Hadrian und seine Frau Sabina auf ihrer Ägyptenreise 130 n. Chr. begleitete. S. Fein nimmt an, dass Balbilla zum ständigen Gefolge der Kaiserin gehörte. Sie war aristokratischer Abstammung, ihre Familie hatte seit Jahrzehnten gute Verbindungen zum römischen Kaiserhaus⁵⁶⁴. Julia Balbilla ließ auf der Memnon-Statue insgesamt vier Inschriften in Form von Gedichten anbringen. Im ersten Gedicht schildert sie Hadrians Begegnung mit Memnon; im zweiten Gedicht in Form eines Hymnus bittet die Dichterin Memnon, für die Kaiserin Sabina zu singen; sie war jedoch nicht erfolgreich, was im dritten Gedicht erörtert wird, erfolgreich wird sie erst beim zweiten Besuch der Kaiserin; das vierte Gedicht erinnert daran, dass Balbilla mit der Kaiserin bei der Statue war, als Memnon seine Stimme wiedererlangte⁵⁶⁵.

Die große Sphinx von Giza

Diesen altägyptischen, in der Antike von Pilgern aufgesuchten Stätten fügen wir auch die große Sphinx von Giza hinzu, obwohl ihr Besuch nicht zu intellektuellen Pilgerfahrten gezählt werden kann. Die Sphinx von Giza wurde wahrscheinlich durch Chephren, den vierten Pharaon der 4. altägyptischen Dynastie, erbaut. Unter den Ägyptologen gibt es teilweise unterschiedliche Meinungen über die Datierung und Funktion der Sphinx. Dem Pyramidenkenner Zawi Hawass zufolge stellte die Sphinx Chephren als Horus, der auf diese Weise seinen Vater, den Pharaonen Cheops als den Sonnengott verehrte⁵⁶⁶. Die Sphinx wurde mehrmals restauriert, auch wurde es immer wieder nötig, sie vom Sand zu befreien, wovon u. a. die sog. Traumstele Thutmosis IV. erzählt, die sich zwischen den Pranken der Sphinx befindet⁵⁶⁷.

Seit dem Neuen Reich sind Pilger zur Sphinx belegt⁵⁶⁸. Dies hängt damit zusammen, dass die Sphinx seit dieser Periode als der Gott Harmachis (»Horus im Horizont«), eine Sonderform des Gottes Re-Harachte, verehrt wurde⁵⁶⁹. Es handelte

sich meistens um in der Umgebung lebende Menschen niederer Herkunft oder um Funktionäre, welche die Sphinx im Zusammenhang mit einer offiziellen Mission besuchten⁵⁷⁰. Ihre Versandung ist wahrscheinlich einer der Gründe, warum die Sphinx nur von wenigen antiken Ägyptenreisenden erwähnt wurde. Zu den wenigen Ausnahmen gehört Plinius der Ältere⁵⁷¹. Die Hauptquellen für die Verehrung der Sphinx in römischer Zeit sind deshalb die griechischen Inschriften, die in ihrer Umgebung gefunden wurden⁵⁷². Hinzu kommt eine Stele mit dem Fuß eines Pilgers als Ex-Voto eines Einheimischen, dessen Name sich nicht erhalten hat⁵⁷³. Die in der Umgebung der Sphinx erhaltenen Inschriften beziehen sich nicht nur auf die Pilgerfahrt selbst, sondern auch auf Taten, die nur indirekt mit ihr im Zusammenhang stehen. So ließen die Bewohner von Busiris, eines unweit der Pyramiden gelegenen Dorfes, am Anfang der Herrschaft des Kaisers Nero (54-68 n. Chr.) eine Stele zu Ehren des Präфекten Tiberius Claudius Balbillus errichten, die seine Taten rühmt, insbesondere diejenigen, die im Zusammenhang mit der Versandung der Sphinx in Verbindung standen⁵⁷⁴.

Die meisten Texte, die eine Pilgerfahrt zur Sphinx von Giza belegen, sind sog. Proskynema-Inschriften, also Inschriften, die eine Verehrung der Sphinx belegen. Die meisten wurden auf die Zehen der Pranken eingraviert, zwei weitere Inschriften befanden sich auf den Wänden des Dromos, eine metrische Proskynema-Inschrift wurde auch bei den Grabungen durch G. B. Caviglia gefunden, weitere Inschriften durch É. Baraize. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Proskynema-Inschriften belegen, dass es unter den Pilgern zur Sphinx in den meisten Fällen keine bedeutenden Persönlichkeiten des Verwaltungsapparats oder des Militärs befanden, wie es der Fall bei den Memnon-Kolossen ist. Die Sphinx-Pilger waren einfacher Herkunft und ihre Ziele waren möglicherweise sowohl touristischer als auch religiöser Natur⁵⁷⁵.

Die Proskynema-Inschriften zeichnen sich durch einen sehr einfachen Aufbau aus. Der Akt der Verehrung wird vor, meistens aber nach dem Namen des Pilgers erwähnt. Als Beispiel können wir die Dioskoros-Inschrift anführen, die zwar schon durch die Grabungen von É. Baraize entdeckt, aber erst durch É. Bernard im Jahre 1983 vollständig publiziert wurde:

563 Manolaraki, *Imagining Egypt* 193-194.

564 Zu Balbilla und ihrer Familie vgl. Fein, *Beziehungen* 112-114.

565 Bernard, *Inscriptions* No. 28-31. – Brennan, *Poets* 222.

566 Hawass, *Great Sphinx* 187-188.

567 Klug, *Königliche Stelen* 296-304.

568 Yoyotte, *Pèlerinages* 50-52. – Lehner, *Archaeology of an Image* 114-116.

569 Bonnet, *Reallexikon* 229-233. – Lehner, *Archaeology of an Image* 116-119. – Volokhine, *Déplacements pieux* 80.

570 Yoyotte, *Pèlerinages* 50-52. – Bernard, *Pèlerinage* 185.

571 Plin. nat. 36,17.

572 Die meisten Inschriften, gefunden bei den ersten Forschungen durch Giovanni Battista Caviglia in den Jahren 1816-1818, wurden Bestandteil des 2. Bandes des *Recueil des inscriptions grecques de l'Égypte* von J. A. Letronne (Paris 1848). Einige weitere Inschriften wurden bei Nachgrabungen von É. Baraize 1926 gefunden. Durch die Inschriften wissen wir unter anderem von Rekonstruktionsarbeiten unter den Kaisern Septimius Severus, Caracalla und Geta. Bernard, *Pèlerinage* 185-186. – Das Ziel der Reisenden war in der hellenis-

tisch-römischen Zeit nicht nur die Sphinx, sondern auch die Pyramiden von Giza, die als eines der Weltwunder galten. Die an den Pyramiden angebrachten Graffiti haben sich jedoch in den allermeisten Fällen nicht erhalten. Zu den wenigen Ausnahmen vgl. Rutherford, *Travel and pilgrimage* 709.

573 Bernard, *Pèlerinage* 186.

574 Bernard, *Pèlerinage* 186. – Balbillus war nicht nur ein Politiker, der unter mehreren Kaisern der julisch-claudischen Zeit diente, sondern auch ein bedeutender Astrologe. Als solcher war er unter anderem in der Deutung der Sternkonstellation unterrichtet gewesen, was mehrere Zeugnisse belegen. Eines dieser Zeugnisse ist eine der vier Inschriften von Balbinus' Enkelin Iulia Balbilla an einer der Memnon-Statue aus dem Jahre 130 n. Chr. Iulia Balbilla begleitete als kaiserliche Hofpoetin im Jahre 130 n. Chr. den Kaiser Hadrian und seine Frau Sabina auf der Reise nach Ägypten. Zu Julia Balbilla an den Memnon-Kolossen vgl. Kap. »Memnon-Kolosse«.

575 Bernard, *Pèlerinage* 189. – Ch. M. Zivie (Zivie, Gisa 608-609) bezeichnet die Pyramide und die Sphinx als einen »touristischen« Ort.

Τὸ προσκύνημα
Διοσκόρου λαξοῦ
καὶ τῶν τέκνων ἑαυ-
τοῦ καὶ — —

Nach der Einführung, dass es sich um ein Proskynema handelt, folgt der Name des Verehrers; oft wird danach erwähnt, dass auch Frau und Kinder an der Verehrung teil hatten (wie es der Fall bei der Argaios-Inschrift ist: Ἀργαίου καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων), was ein Hinweis darauf ist, dass dies auch auf der Dioskoros-Inschrift der Fall war. Der Akt der Verehrung bleibt uns in diesem Fall leider unbekannt⁵⁷⁶.

Im Unterschied zur Sphinx wurde die memphitische Nekropole von Sakkara nicht nur das Ziel der lokalen Pilger, sondern wurde – wie die zahlreichen Graffiti belegen – auch von hochrangigen Funktionären, die jedoch meistens auch aus der Umgebung stammten, aufgesucht. Das Zentrum der Pilgerfahrt war das berühmte Serapeum, in dem mehrere Kulte verehrt wurden: neben Serapis Anubis, Bastet, Astarte, griechische Philosophen und Dichter und heilige Tiere, darunter insbesondere Apis. Nicht weit entfernt von Serapeum, in der Nähe der Teti-Pyramide, befand sich eine Kapelle des Gottes Bes. Das Serapeum von Memphis, das ebenfalls als Sanatorium diente, hatte somit einen gemischten ägyptisch-griechischen Charakter⁵⁷⁷.

Philae

Unter den Heiligtümern im Dodekaschoinos, dem Grenzland am ersten Katarakt zwischen Ägypten und Nubien⁵⁷⁸, die von Pilgern verschiedener Kulturen besucht wurde (Ägyptern, Römern, Griechen, Äthiopiern, Blemmyern), nimmt Philae eine herausragende Stellung ein⁵⁷⁹. Das Ziel der vielen Besucher, von denen sich einige als Pilger einstufen lassen, war auf der Insel Philae der berühmte Isis-Tempel, der infolge des Baus des Assuan-Staudamms in den Jahren 1972-1980 auf der benachbarten Insel Gelkia neu errichtet wurde⁵⁸⁰.

Der Beginn der religiösen Aktivität auf Philae ist ins 7. Jahrhundert v. Chr. zu datieren und mit einem von Pharao Taharka dem Gott Amon von Takompo geweihten Heiligtum zu ver-

binden⁵⁸¹. Die früheste Evidenz einer Isis-Verehrung ist mit dem sog. Kiosk von Psammetich II. aus dem frühen 6. Jahrhundert v. Chr. in Zusammenhang zu bringen⁵⁸². Der erste Isis-Tempel wurde unter dem Pharao Amasis (570-526 v. Chr.) gebaut⁵⁸³, die erhaltenen Teile des Tempels stammen jedoch erst vom Ende der ptolemäischen und aus der römischen Ära⁵⁸⁴. Philae gehörte in der Folgezeit zum Ptolemäerreich, die ganze Gegend am ersten Katarakt war jedoch durch eine starke nubische Präsenz gekennzeichnet⁵⁸⁵. Auf einen permanenten Einfluss von Süden weist auch die Tatsache hin, dass in späterer Zeit im Komplex von Philae zwei Tempel gebaut wurden, die nichtägyptischen Gottheiten geweiht waren: dem äthiopischen Gott Arensnuphis⁵⁸⁶ und Mandulis, der vermutlich eine von den Blemmyern verehrte Gottheit war⁵⁸⁷. In dieser Hinsicht stellte Philae keinen Sonderfall dar: Auch an anderen Heiligtümern am Dodekaschoinos wurden sowohl ägyptische als auch nichtägyptische Gottheiten verehrt⁵⁸⁸.

Nach friedlichen Jahrhunderten römischer Herrschaft veränderte sich die Lage im 3. Jahrhundert n. Chr., als die Blemmyer, ein Nomadenstamm in Nubien, gemeinsam mit den Noba-Stämmen die Region von Dodekaschoinos besetzten⁵⁸⁹. Der Kaiser Diokletian gab daraufhin die Region auf, die Grenze wurde zum ersten Katarakt verlegt, was dazu führte, dass Philae nun an der neuen Grenze des Römischen Reiches lag⁵⁹⁰. Einen Einfluss der Blemmyer auf Philae seit Mitte des 3. Jahrhunderts belegen die Pilgerinschriften, es lässt sich jedoch nicht entscheiden, ob dies auch eine volle Kontrolle der Insel seitens der Blemmyer meinte⁵⁹¹. Die Bedeutung des Pilgerortes von Philae in der Spätantike lag darin, dass es zu einem gemeinsamen Heiligtum der Römer und der umliegenden barbarischen Völker wurde. In diesem Zusammenhang ist zu sehen, dass der Tempel von Philae das einzig geduldete pagane Heiligtum des Oströmischen Reiches war⁵⁹².

Unsere Hauptquelle für die Pilgerfahrt nach Philae sind Graffiti, die sich in den Tempelgebäuden erhalten haben. Es handelt sich um griechische, lateinische, ägyptische (sowohl hieroglyphische als auch demotische) und meroitische Inschriften. Im Unterschied zu Abydos sind auf Philae keine karischen und semitischen Besucher belegt⁵⁹³. Die griechischen Inschriften sind häufig sehr einfach aufgebaut: Sie erwähnen entweder nur den Namen des Besuchers oder sie erklären,

576 Bernard, *Pèlerinage 187-188*. Hier auch Verweise zur möglichen Bedeutung des Wortes λαξός, das den Beruf des Verehrers bezeichnet.

577 Volokhine, *Déplacements pieux 94-95*.

578 Dodekaschoinos (Zwölf Schoinenland, Zwölfmeilenland) erstreckte sich zwölf Schoinen (ägyptische Meilen) südlich von Syene (heute Assuan). Vgl. Seidlmayer, *Dodekaschoinos*.

579 Rutherford, *Island of Extremity 229-230*.

580 Winter, *Tempel von Philae*.

581 Vgl. Farag/Wahba/Farid, *Inscribed Blocks 282-284*. Zur Lage des Ortes Takompo vgl. Dietze, *Philae 99-102*.

582 Haeny, *History of Philae 202*.

583 Darauf weist der Fund von Blöcken, die im Großen Isis-Tempel sekundär gefunden wurden. Vgl. Farag/Wahba/Farid, *Reused Blocks*.

584 Vassilika, *Ptolemaic Philae*. – Rutherford, *Island of Extremity 233*.

585 Dietze, *Philae 102-108*. An der Wende des 3. und 2. Jh. v. Chr. fiel Philae in die Hände der nubischen Könige.

586 Hofmann, *Meroitische Religion 2838-2839*.

587 Henfling, *Kalabscha*.

588 Rutherford, *Island of Extremity 231-232*.

589 Zu den Blemmyern vgl. Christides, *Ethnic Movements*. – Updegraff, *Blemmyes I*. – Winnicki, *Late Egypt 488-492*.

590 Prok. BP 1, 19. Vgl. Casteglione, *Diocletianus 95*. – Updegraff, *Blemmyes I 72*. Laut Prokopios kam Diokletian zur Ansicht, dass es sich nicht lohne, die römische Herrschaft südlich des ersten Katarakts aufrechtzuerhalten. Die Steuereinnahmen seien wegen der Armut des nubischen Bodens zu gering gewesen, während die dort stationierten Garnisonen den Staat viel Geld kosteten. Hinzu sei gekommen, dass die Region häufig von barbarischen Wüstenstämmen geplündert worden sei.

591 Rutherford, *Island of Extremity 234*.

592 Dijkstra, *Philae 143-144*.

593 Dies lässt sich möglicherweise damit erklären, dass die karischen und semitischen Besucher insbesondere im 5. und 4. Jh. v. Chr. nach Abydos kamen, also zu einer Zeit, als für Philae noch keine Besucher bekannt sind. Vgl. Rutherford, *Island of Extremity 235*. Zu Abydos vgl. Kap. »Abydos« (S. 49-52).

dass eine sich als Ich vorstellende, namentlich genannte Person, gekommen sei (ἦκω). Bei anderen handelt es sich um sog. Proskynema-Inschriften, bei denen eine bestimmte Gottheit verehrt wurde. Die Proskynema-Inschriften sind auf Philae seit dem frühen 1. vorchristlichen Jahrhundert belegt⁵⁹⁴. Die Mehrzahl der insgesamt 450 aus Philae bekannten demotischen Graffiti wurde von Personen hinterlassen, die als Priester oder Handwerker in den Diensten der jeweiligen Gottheit (insbesondere der Isis von Philae) standen. Nur ein kleinerer Teil lässt sich vermutlich in Zusammenhang mit Besuchern und Pilgern bringen. Der Großteil der Inschriften stammt von Ägyptern, nur ein kleinerer Teil von den Meroiten⁵⁹⁵.

Eine Pilgerfahrt aus entfernteren Gebieten ist für Philae vor allem für die hellenistische Periode belegt. I. Rutherford ist überzeugt, dass einige Inschriften auf Besucher aus größerer Entfernung hinweisen, obwohl ihr Herkunftsort in der Inschrift nicht genannt wird oder wir seine Lage nicht kennen⁵⁹⁶. Dies ist jedoch eine reine Hypothese, die weder bestätigt noch widerlegt werden kann; wir sollten insgesamt davon ausgehen, dass die Mehrheit der demotischen Inschriften auf lokale Besucher hinweist. Die Ethnizität der Besucher lässt sich nur selten anhand der Inschriften feststellen: Haben wir in einigen Fällen Belege, dass sie aus Nordafrika (Kyrene), Griechenland und Kleinasien stammen⁵⁹⁷, so kam der allergrößte Teil von ihnen aus Ägypten selbst. Aus Philae sind in dieser Zeit keine Besucher aus Nubien inschriftlich belegt, trotzdem lässt sich ihre Existenz angesichts der Lage des Ortes am südlichsten Rande Ägyptens mit guten Gründen annehmen⁵⁹⁸.

Wie die Inschriften belegen, waren unter den Pilgern selbst ptolemäische Könige: Ptolemaios III. Euergetes, Ptolemaios V. Epiphanes und Ptolemaios VIII. Euergetes. Im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. überwiegen unter den griechischen Graffiti auf Philae Widmungsinschriften, die von einer hochgestellten Persönlichkeit aus Verwaltung und/oder Militär ausgefertigt wurden⁵⁹⁹. Inschriften, die auf private Pilgerfahrten hinweisen, sind insbesondere im 1. Jahrhundert v. Chr. häufig, was vermutlich mit der Schwächung der Zentralgewalt in Verbindung gebracht werden kann⁶⁰⁰.

Die Existenz der vielen demotischen Inschriften ist zwar für die Heiligtümer am Dodekaschoinos (und insbesondere für Philae) typisch, für Ägypten insgesamt stellt es jedoch eine Ausnahme dar⁶⁰¹. Die demotischen Graffiti ähneln teilweise den griechischen (es gibt u. a. kürzere Varianten der griechischen Proskynemata). Die demotischen Inschriften wurden

meistens an anderen Stellen als die griechischen Inschriften gefunden, viele von ihnen im berühmten Mammisi⁶⁰². Es werden drei Typen der demotischen Pilgerinschriften unterschieden: 1. nur der Name des Verehrers wird angegeben; 2. die Proskynema-Inschriften; 3. die Inschrift beginnt mit *rn.f* (»sein Name«)⁶⁰³.

Was die Herkunft der Besucher betrifft, änderte sich das Bild in römischer Zeit grundlegend. Nun kamen die allermeisten Besucher nicht nur aus Ägypten, sondern insbesondere aus Nubien; Besucher aus Griechenland und Kleinasien fehlen vollkommen. Dies steht im Kontrast zur Tatsache, dass der Isis-Kult während der Kaiserzeit im ganzen Mittelmeerraum sehr populär wurde. Einer der Gründe war, dass Ägypten als kaiserliche Provinz den Besuchern (außer Soldaten) nicht frei zugänglich war. Als einen weiteren Faktor nennt I. Rutherford, dass die Pilgerfahrt zu den Zentren des Isis-Kultes in Ägypten nicht zum Bestandteil der religiösen Praxis der Isis-Verehrer gehörte⁶⁰⁴. Die meisten Inschriften wurden in römischer Zeit griechisch, nur zwei lateinisch geschrieben⁶⁰⁵. Auch in der römischen Zeit sind die Proskynema-Inschriften häufig. Ein anderer Typ der griechischen (und einigen wenigen demotischen) Pilgerinschriften erhält das griechische Wort πόδας (Füße, Akk.), gefolgt vom Namen des Verehrers und manchmal mit einer Abbildung des Fußes⁶⁰⁶.

Die Pilger kamen das ganze Jahr hindurch nach Philae, es lässt sich jedoch ihre häufigere Präsenz zwischen Dezember und März nachweisen. Von den 88 aus der römischen Kaiserzeit stammenden Graffiti wurden 24 Graffiti in den altägyptischen Monat Ka-Her-Ka (griech. Choiak)⁶⁰⁷ datiert, an dessen 27. Tag in griechisch-römischer Zeit das Osiris-Fest gefeiert wurde. Die höhere Zahl der Besucher in diesem Monat dürfte mit dem Fest zusammenhängen⁶⁰⁸.

Unter den angesehenen Besuchern von Philae ist insbesondere auf den römischen *praefectus Aegypti* und Dichter Gaius Cornelius Gallus (69-27/26 v. Chr.) hinzuweisen, der seinen Besuch von Philae auf einer dreisprachigen Stele verewigte, die aus dem ersten Jahr der römischen Herrschaft in Ägypten stammt (30/29 v. Chr.). In der oberen Hälfte befindet sich (unterhalb der Darstellung des Reiters und der dazu gehörenden Inschrift) der in den Hieroglyphen abgefasste ägyptische Text, die untere Hälfte nimmt der lateinische und griechische Text ein. Der bedeutende Dichter, ein Freund Vergils, stellte sich im Bürgerkrieg auf die Seite Oktavians, dessen Truppen er in Ägypten kommandierte und durch den Vor-

594 Rutherford, *Island of Extremity* 237.

595 Burkhardt, *Demotische Graffiti* 99. – Ausführlich Griffith, *Catalogue*.

596 Rutherford, *Island of Extremity* 240-241.

597 I. Rutherford (*Rutherford, Island of Extremity* 236-238) bringt dieses Einzugsgebiet der Pilger mit der Einflussphäre der Ptolemäer in Zusammenhang.

598 Dijkstra, *Philae* 186-187.

599 Dietze, *Philae* 79-88.

600 Dietze, *Philae* 88-90. 108.

601 Die Gründe hierfür hat die Forschung noch nicht ausreichend erklärt. Könnte es sein, dass das Bildungsniveau im Ägyptischen hier höher lag als in anderen Teilen des Landes? Eine solche Begründung halte ich für wenig wahrscheinlich. Viel glaubwürdiger erscheint mir Rutherfords Hypothese, wonach viele demotische Inschriften von Pilgern aus dem Dodekaschoinos und südliche-

ren Regionen stammen, deren Bewohner an der traditionellen ägyptischen Schrift festhielten. Das Demotische benutzten auch die meroitischen Pilger. Vgl. Rutherford, *Island of Extremity* 241-242.

602 Rutherford, *Island of Extremity* 240.

603 Dijkstra, *Philae* 188. Ausführlich vgl. Burkhardt, *Ägypter und Meroiten* 20-46.

604 Rutherford, *Island of Extremity* 239. Vgl. Dijkstra, *Philae* 187.

605 Rutherford, *Island of Extremity* 239.

606 Dijkstra, *Philae* 189.

607 Der Monat Ka-her-ka, auch Monat der Göttin Sachmet genannt, entsprach der Zeit von Anfang Oktober bis Anfang November. Vgl. Daumas, *Choiak-feste*.

608 Foertmeyer, *Tourism* 214.

marsch in Richtung Alexandria an dessen Sieg gegen Marcus Antonius und Kleopatra maßgebend beteiligt war. Für seine Leistung ernannte ihn Oktavian zum Statthalter Ägyptens. Im Jahre 27 oder 26 v. Chr. wurde er plötzlich abgesetzt und angeklagt⁶⁰⁹. Die fast identischen Texte⁶¹⁰ müssen als eine Dedikationsschrift verstanden werden und sind eine Lobrede auf Gaius Cornelius Gallus und seine Taten.

Von großem Interesse ist für uns insbesondere die etwa zweieinhalbmal längere hieroglyphische Inschrift. Es handelt sich hierbei um einen traditionellen ägyptischen »historischen« Text mit aktuellen Bezügen⁶¹¹. Am Anfang wird nach Vorbild der altägyptischen Pharaonen gesagt, dass Ägypten unter Gallus heil sei und gedeihe und dass er gegenüber dem Ausland als Heerführer erfolgreich gewesen sei; dies ist ein konkreter Hinweis auf seine militärischen Erfolge. Der nächste Abschnitt behandelt die Tributlieferungen aus dem Ausland. Hierauf folgt eine Passage, in der die Herrschaft von Gallus über die westlich und östlich Ägyptens gelegenen Länder beschrieben wird⁶¹². Im folgenden längeren Abschnitt wird die Sorge um den Kult der Götter des Kataraktgebietes behandelt:

»Er [Gallus] errichtete einen Tempel,
er ließ einen Tempel gedeihen,
[er] stellt[e die Götter(?)] zufrieden,
[er(?) stellte(?) Götterbilder [her(?)],
er schenkte den Göttern der beiden Quelllöcher Nützliches,
wobei er ein Denkmal des »großen Ach/Trefflichen«
[Chnum] errichtete.
Er berechnete das zu Bestimmende des ganzen Landes
beim Verlassen, dass das Opfer für Chnum, den Großen,
nützlich ist.
[Er] pries [all]e(?) [Götter(?)] beim Aufhängen von Gaben,
(sodass) Hapi für seinen Ka hervorquillt.
Er [Gallus] wiederum versorgte [jede(?) Stadt⁶¹³].«

Nach einem Abschnitt mit weiterer Schilderung einer Tätigkeit zugunsten Ägyptens wendet sich der Text der Verehrung und materiellen Ausstattung der Heiligtümer der Isis und des Osiris auf Philae zu:

»Er [Gallus] ehrte die Isis von Renu, groß an Stätte in Philae.

Er berechnete die [...] der beiden Länder.

<Er> befahl ihre Dinge an Isis von Nenet⁶¹⁴, die Goldene.

[Er] stellte zufrieden Os[iris] (o. ä.),

Er setzte die Einkünfte fest (o. ä.) für den Tempel (o. ä.) des Herrn (o. ä.) des Ruhens [Osiris], (nämlich) das Abaton

»Dessen mit verborgener Gestalt« [Osiris],

Von den Beamten von Ober- und Unterägypten⁶¹⁵«.

Ein besonderes Interesse erweckt auch eine längere, am sog. Hadrians-Tor angebrachte Inschrift (I GP168), die von einer Pilgerfahrt dreier Alexandriner – Serenus, Felix und Apollonius, dem Maler – Zeugnis ablegt. Aus römischer Zeit ist dieses Proskynema aus dem Jahre 191 n. Chr. der einzige Beleg von Besuchern aus Alexandria⁶¹⁶. Dabei erklärt Serenus die Motivation seiner Reise damit, dass ein Proskynema auf Philae, zu dem er durch ein Orakel Apollos angeregt wurde, Glück und langes Leben bringe⁶¹⁷.

Der Beginn der Pilgerfahrt der Äthiopier setzt in der frühromischen Zeit an und hängt mit der Verbreitung des Isis-Kultes unter den Äthiopiern zusammen⁶¹⁸, die seit dieser Zeit wichtige administrative Positionen in der römischen Verwaltung des Dodekaschoinos bekleideten⁶¹⁹. Der erste Beleg für eine äthiopische Pilgerfahrt auf Philae ist die zwischen das erste vor- und das erste nachchristliche Jahrhundert datierte griechische Inschrift im Vers, die am Südpylon des Isis-Tempels gefunden wurde. Sie stammt von einem ägyptischen Besucher (möglicherweise aus Koptos), der die Ankunft von äthiopischen Schiffen auf Philae beschreibt:

εἶδομεν ἐν Νεῖλῳ ποταμῷ νέας ὠκυπορούσας

ἀξιθέουσας αἱ ναοὺς ἤγαγον Αἰθιόπων

γαῖαν ἐς ἡμετέραν, πυρηνφόρον, ἀξιθέωρον

»Wir sahen auf dem Fluss Nil schnell fahrende Schiffe / die führten der Äthiopier heilige Schreine / in unser Land, das reich ist an Weizen und sehenswert«⁶²⁰.

Die zweite Nachricht von einer frühen äthiopischen Pilgerfahrt haben wir von Strabo, der vom Transport der heiligen

609 Zur Person des C. Cornelius Gallus und über die Gründe der Absetzung vgl. Sticker, Cornelius Gallus. – Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 5-10. 175.

610 Es handelt sich interessanterweise nicht um Varianten desselben Textes. Der hieroglyphische Haupttext ist etwa zweieinhalbmal länger als der lateinische und griechische Text. Die Autoren der Neuuntersuchung des Monuments gehen davon aus, dass der lateinische Text von Gallus selbst formuliert wurde oder nach seinen Vorgaben angefertigt wurde. Der griechische Text wurde vermutlich von einem in Ägypten ansässigen Griechen nach der lateinischen Vorlage abgefasst. Vgl. Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 173. Lateinische und griechische Sprachvariante: Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 119-121.

611 Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 173. Dem entspricht auch die grobe inhaltliche Gliederung: Z. 1: Datierung; Z. 1-4: allgemein po-

sitive Eigenschaften; Z. 4-10: »historische« Taten. Vgl. Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 113.

612 Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 69-88 (Text, Übersetzung und Kommentar). 112-114.

613 Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 88-95 (Text, Übersetzung und Kommentar). 114-115.

614 Bei Renu und Nenet handelt es sich um ägyptische Toponyme.

615 Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele 103-109 (Text, Übersetzung und Kommentar). 116-117.

616 Rutherford, Travel and pilgrimage 703.

617 Rutherford, Island of Extremity 239.

618 Snowden, Ethiopians.

619 Török, Geschichte Meroes 248-251. – Burkhardt, Ägypter und Meroiten 74-86.

620 IGR I,5 1313 II. – Rutherford, Island of Extremity 243.

Falken von Äthiopien nach Philae berichtet⁶²¹. Häufig wurden die demotischen Inschriften von Meroiten⁶²² zwischen der Mitte des 2. und dem Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfasst. Die meisten dieser Inschriften erwähnen die Wayekiye-Familie, die in acht Generationen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine große Rolle in der Region von Dodekaschoinos spielte⁶²³. Die Inschriften sind ein Beleg für einen ansteigenden politischen Einfluss der Meroiten in diesem Gebiet⁶²⁴. Einige Historiker, wie z. B. L. Török, gehen davon aus, dass die Meroiten die Region von Dodekaschoinos unter ihre Kontrolle nahmen⁶²⁵. Alljährliche Pilgerfahrten nach Philae, um am Isis- und Osiris-Kult teilzunehmen, unternahm auch hochrangige Mitglieder lokaler Stämme, wie unten für die Blemmyer besprochen wird⁶²⁶. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. reisten zwei Mitglieder der vierten bzw. fünften Generation der Familie Wayekiye, die der Priesterklasse angehörten, regelmäßig zwischen Philae und dem meroitischen Hof der Hauptstadt Meroe. Deshalb betrachtet sie J. H. F. Dijkstra als Pilger, die an den Festen von Philae teilnahmen und das Heiligtum im Namen des meroitischen Königs unterstützten⁶²⁷. Eine solche Interpretation ist L. Török zufolge falsch: Wie die demotischen Inschriften von den Tempeln von Philae und Pselkis (Dakka)⁶²⁸ belegten, gehörten beide Personen zum Tempelpersonal und waren keine Pilger, die von außen kamen⁶²⁹.

Die Inschriften, die auf eine Pilgerfahrt der Meroiten hinweisen, wurden sowohl demotisch als auch meroitisch geschrieben. Die demotischen Inschriften, die eine Pilgerfahrt der Meroiten belegen, sind länger als die übrigen demotischen Inschriften. Deren Bestandteil ist oft ein Gebet, das eine persönliche Teilnahme verrät oder Informationen in Bezug auf die Gesandtschaft. Die Mehrheit der meroitischen Inschriften befindet sich in der von L. Török auf das Jahr 253 n. Chr. datierten, Meroitic Chamber genannten Kapelle des Isis-Tempels von Philae. Neben den vielen Inschriften befindet sich hier auch die Darstellung einer Prozession äthiopischer Pilger, die eine stilisierte Palme tragen, ausgeführt in einem rudimentären Stil⁶³⁰. Obwohl I. Rutherford alle diese Reisen der Meroiten auf Philae als Pilgerfahrten bezeichnet⁶³¹, muss

diese Bezeichnung in vielen Fällen fraglich bleiben bzw. es muss darauf hingewiesen werden, dass auch hier mehrere Motive die Reisen bestimmten. Einige Reisen zu Isis-Festen hatten sicherlich auch eine politische Funktion; der religiöse Aspekt, der gewiss auch mitschwang, ist nicht immer leicht zu belegen⁶³².

In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. kam es zu bedeutenden Veränderungen bei der Philae-Pilgerfahrt. Wie die zahlreichen Graffiti zeigen, war Philae in dieser Zeit weiterhin eines der Hauptpilgerzentren der Meroiten⁶³³. Nach dem Ende des Meroitischen Reiches um 350 n. Chr. haben wir hierfür deutlich weniger Belege. Die neue Rolle von Philae lag darin, dass es unter Diokletian nach Aufgabe der südlich angrenzenden Region zur neuen Grenze des Reiches wurde. Dies führte dazu, dass es in der Spätantike zu einem gemeinsamen Heiligtum der Römer und der Völker wurde, die sich in der Region niedergelassen hatten⁶³⁴. Die betreffende Nachricht haben wir von Prokopios von Caesarea (um 500 bis um 562): Dieser behauptet, der Kaiser Diokletian habe auf Philae ein gemeinsames Heiligtum für die Römer, Blemmyer und die Noba-Stämme⁶³⁵ errichtet:

»Kaiser Diokletian fand auch eine Insel im Nil, dicht bei der Stadt Elephantine, und ließ darauf eine sehr starke Festung anlegen. Bei dieser Gelegenheit errichtete er hier auch gemeinsame Heiligtümer und Altäre für die Römer und die erwähnten Barbaren [also Blemmyer und Nobaten] und bestellte außerdem in der Festung gemeinsame Priesterschaften. Durch den gemeinsamen Besitz der Heiligtümer glaubte er zwischen den Völkern eine dauernde Freundschaft begründen zu können. Er nannte deshalb auch den Ort Philae. Beide Völkerschaften, Blemmyer und Nobaten, verehrten all die anderen Götter, an welche die Hellenen glaubten, dazu auch die Isis und den Osiris und nicht zuletzt Priapos⁶³⁶«.

Inwieweit die Pilgerfahrten der umliegenden Völker an die meroitische Pilgerfahrt anknüpfte, lässt sich nicht genau entscheiden; I. Rutherford nimmt eher eine unabhängige Tradition an⁶³⁷. Ein Friedensvertrag mit den Blemmyern wurde nach den Angaben des oströmischen Historikers Priskos von

621 Strab. geogr. 12,1,49. Vgl. Spiegelberg, Falkenkultus. Junker, Heiliger Falke. – Rutherford, *Island of Extremity* 243.
 622 Das schon um 900 v. Chr. im Nordsudan entstandene Reich von Meroe bezeichnete sich selbst als Kusch; auch die altägyptischen Quellen benutzten diesen Namen. Die Bezeichnung Äthiopien geht auf die klassischen Autoren zurück. Vgl. Wenig, *Meroe* 98.
 623 Burkhardt, *Ägypten und Meroiten* 89-96. – Török, *Between Two Worlds* 758-759. – Török, *Geschichte Meroes* 249-250. 283.
 624 Rutherford, *Island of Extremity* 243-244.
 625 Török, *History of the Dodekaschoenus* 82. L. Török unterscheidet dabei drei Phasen meroitischer Herrschaft über Dodekaschoinos im 3. Jh. n. Chr.: 1. bis 230 n. Chr.: Aus dieser Periode stammt das erste meroitische Proskynema von Sesen (datiert 190-191 n. Chr.); 2. 240-250 n. Chr.: Bei den Besuchen der Mitglieder der Familie des Wayekiye handelt es sich eher um offizielle Besuche, obwohl sie auch Elemente von Ritualen und Religion beinhalten; 3. nach 250 n. Chr., wenn die Familie des Wayekiye zwar weiterhin wichtig bleibt, die reale Macht jedoch die Römer wiedererlangen. Gleichermaßen unterscheidet L. Török auch die Pilgerfahrten zum Dodekaschoinos. Török, *Geschichte Meroes* 150. Gegen eine solche scharfe Trennung vgl. Burkhardt, *Ägypten und Meroiten* 86-89. – Vgl. auch Rutherford, *Island of Extremity* 244.

626 Foertmeyer, *Tourism* 214-215.
 627 Dijkstra, *Philae* 137.
 628 Arnold, *Tempel* 84-85.
 629 Török, *Between Two Worlds* 759.
 630 Rutherford, *Island of Extremity* 244-246. – Török, *Meroitic Chamber* 315-316. Zur Palme vgl. Žabkar, *Hieracocephalous Deity* 148-149.
 631 Rutherford, *Island of Extremity* 246-247.
 632 Zum langen demotischen Proskynema Philae 416, die von Pasan, Sohn des Paese stammt, vgl. Pope, *Demotic Proskynema*.
 633 Moje, *Philensische Graffiti* 140-141.
 634 Rutherford, *Island of Extremity* 248-249. – Casteglione, *Diocletianus* 95-96.
 635 Es handelte sich um Stämme, die laut Prokopios bis dahin in der Oase lebten (möglicherweise mit der Oase al-Hāriġa gleichzusetzen) und das umliegende Gebiet plünderten. Deshalb soll sie Diokletian 297 n. Chr. aufgefordert haben, am Nil südlich von Elephantine zu siedeln, wo sie als Puffer gegen die Blemmyer dienen sollten. Vgl. Werner, *Nubien* 32 und Anm. 84-85. – Török, *Geschichte Meroes* 285.
 636 Prok. BP 1,19,34-52. Vgl. Dijkstra, *Philae* 139-141.
 637 Rutherford, *Island of Extremity* 248-249.

Panion (410/420 bis um 474) erst 451 durch den Feldherrn Maximinus geschlossen. In diesem Friedensvertrag wurde den Blemmyern ein freier Zugang zum Isis-Tempel auf Philae gewährt. Sie erhielten auch die Erlaubnis, die Isis-Statue von Philae alljährlich auszuleihen:

»[...] [es] kam ein auf hundert Jahre befristeter Friedensvertrag zustande. [...] Der Zutritt zum Isistempele sollte den beiden besiegten Völkern nach altem Gebrauch auch weiterhin freistehen; die Ägypter hatten eine eigene Barke, auf der das Bild der Göttin befördert werden konnte. Die Barbaren bringen zu bestimmten Zeiten diese hölzerne Statue der Göttin aus dem Tempel in ihr Land, befragen sie um Orakel und schaffen sie dann wieder auf die Nilinsel Philae⁶³⁸«.

Das Isis-Heiligtum auf Philae konnte also auch im 5. Jahrhundert n. Chr. aus politischen Gründen weiterbestehen, da es das Ziel von Blemmyern und Nubiern war. Das Fortbestehen der heidnischen Kulte wird in der Forschung als eine politische Notwendigkeit gegenüber den Blemmyern und Nubiern betrachtet⁶³⁹. Philae war daneben im 5. Jahrhundert ein Verehrungsort der verbliebenen paganen Eliten Ägyptens und Alexandrias. Der Historiker Olympiodoros von Theben berichtet detailliert von seinem Besuch in Philae und von seinen Begegnungen mit blemmyischen »Propheten«⁶⁴⁰. Marinus von Neapolis bezeugt die anhaltende (griechische) Verehrung der Isis von Philae für das Jahr 486 im Nachruf auf seinen Lehrer Proklos⁶⁴¹.

Das letzte datierte demotische Graffito stammt vom 12. Dezember 452; es belegt die Reise eines von den Blemmyern zu den gemeinsamen Festen abgesandten Isis-Priesters⁶⁴². Das Ende der paganen Pilgerfahrt nach Philae kam um 537, als Justinians General Narses den Isis-Tempel schloss und somit den Kult abschaffte:

»Bis auf meine Zeit befanden sich die genannten Tempel im Besitz dieser Barbaren, dann beschloss Kaiser Justinian, sie zu zerstören. Narses [...] ließ also auf Weisung des Kaisers die Heiligtümer niederreißen und nahm die Priester in Gewahrsam, während er die Götzenbilder nach Byzanz schickte⁶⁴³«.

Wir schließen in diesem Punkt an die oben besprochene Problematik der Zerstörung der paganen Tempel und die damit verbundene Glaubwürdigkeit der christlichen schriftlichen Quellen an⁶⁴⁴. Denn wenn Prokopios schreibt, dass Narses den Isis-Tempel zerstören ließ, entspricht dies – wovon sich auch der heutige Besucher überzeugen kann – nicht der Tatsache: Der Tempel hat sich bis heute erhalten. In Wirklichkeit wurde der Pronaos des Tempels in eine Kirche umgewandelt. Kann Prokopios' Text, in dem von einer Zerstörung des Tempelkomplexes und von einer Deportation der Kultbilder nach Konstantinopel die Rede ist, als die offizielle Version betrachtet werden, beschränkte man sich vor Ort auf eine flüchtige Desakralisierung. Dabei spielten keinesfalls primär religionspolitische Motive die wichtigste Rolle, sondern es ist eher mit einer offensiven Politik Justinians in Verbindung zu bringen, die auf der einen Seite mit der Schwächung der Blemmyer und Noba-Stämme, auf der anderen Seite mit dem Aufstieg des Nubierreiches zusammenhängt⁶⁴⁵.

Der Pronaos vor dem Säulenvorhof des Isis-Tempels von Philae, d. h. das Herz der Anlage, wurde in eine christliche Kirche umgewandelt⁶⁴⁶. Beachtenswert ist auch, dass diese Umwandlung unmittelbar nach dem Ende des paganen Heiligtums stattfand, denn gewöhnlich lagen dazwischen mindestens einige Jahrzehnte, wenn nicht sogar Jahrhunderte. Auf der Tempelinsel wurden in der Folgezeit mehrere repräsentative Kirchenbauten errichtet, wobei es sich teilweise um Einbauten in frühere Tempel handelte⁶⁴⁷. Eine einzigartige hagiographische Quelle zur Christianisierung Philaes ist eine im Wesentlichen in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts sowie in einigen Fragmenten des 6. bis 7. Jahrhunderts überlieferte Vita Aarons, der u. a. die Umwandlung des Isis-Tempels in eine Kirche beschreibt⁶⁴⁸.

Von der Umwandlung des Isis-Tempels in eine dem hl. Stephanos geweihte Kirche unter Bischof Theodoros⁶⁴⁹ berichten die Inschriften Nr. 200-204 aus der Vorhalle des Tempels, die um das Jahr 537 datiert werden⁶⁵⁰. Wie der 567 datierte Papyrus P.Cair.Masp. I 67004 belegt, wurde die Göttin Isis durch die Blemmyer weiter verehrt⁶⁵¹. Das Christentum lässt sich auf Philae jedoch noch vor der Umwandlung eines Teils des Isis-Tempels in eine christliche Kirche belegen. Der Leidener Papyrus Z erwähnt, dass schon im 4.

638 Priskos 21 M (Dobhofer, Byzantinische Diplomaten 67). Der Bericht des Priskos hat sich in der Exzerptensammlung des byzantinischen Kaisers Konstantin Porphyrogennetos erhalten. Vgl. Dobhofer, Byzantinische Diplomaten 5-7. – Rutherford, Island of Extremity 234-235. 248. – Dijkstra, Philae 143-144.

639 Wilcken, Heidnisches und Christliches 404. – Vinzent, Heidnisches Ägypten 59-61 (im breiteren Rahmen des Verhältnisses zwischen Heidentum und Christentum in Ägypten im 5. Jh.). Ausführlich Dijkstra, Philae 153-173. Den Verlust des kulturellen Spezialwissens bei den Priestern, von dem letztlich nur einzelne Phrasen aus alten religiösen Formen überlebten, verfolgt: Moje, Philensische Graffiti.

640 Olymp. 62a, 9-16. Zu Olympiodor und seinem in Fragmenten erhaltenen Werk vgl. Stickler, Olympiodor. – Blockley, Historians I 27-47. – Trombley, Hellenic Religion II 233-234.

641 Marin. v. Proc. 19. Vgl. Hahn, Zerstörung 209. – Trombley, Hellenic Religion II 234.

642 Moje, Philensische Graffiti 122. – Wilcken, Heidnisches und Christliches 405-406 (hier auch der Text der Inschrift).

643 Prok. BP I 19,34-52. Vgl. Rutherford, Island of Extremity 235.

644 Vgl. Kap. »Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten«.

645 Hahn, Zerstörung 205. – Werner, Nubien 50. – Dijkstra, Philae 306-315.

646 Beschreibung der Kirche, die von modernen Forschern nur ungenügend untersucht wurde und jahrzehntelang unter den Wassern des Assuan-Staudamms lag (und bei der Versetzung der Tempelanlagen auf die Insel Agilkija nicht mit versetzt wurde): Grossmann, Christliche Architektur 461-464.

647 Hahn, Zerstörung 212. – Dijkstra, Philae 317-324. – Grossmann, Christliche Architektur 464-465.

648 Ausführlich Dijkstra, Philae 225-264. – Dijkstra/van der Vliet, Earliest Manuscript.

649 Zum Bischof Theodoros von Philae vgl. Werner, Nubien 50 Anm. 3. – Nautin, Conversion 8.

650 Werner, Nubien 50.

651 Dijkstra, Cult of Isis 142-148 (griechischer Text, Kommentar und Übersetzung). 149-154 (historische Schlussfolgerungen). – Mulryan, Paganism 66-67.

und 5. Jahrhundert auf Philae christliche Kirchen bestanden haben⁶⁵². Bezüglich der Anfänge des Christentums ist ein (erst etwa auf das Jahr 1000 datierter) koptischer Text, eine Pergamenthandschrift über den im 4. Jahrhundert lebenden Mönch Paphnutios, von großer Bedeutung. Darin heißt es, ein alter Einsiedler, Apa Isaak, habe dem Paphnutios vom Priester Makedonios erzählt, dass er sich auf Philae an der Christianisierung beteiligt habe, und zwar habe Makedonios den paganen Altar des Tempels verbrannt. Er habe ferner dann den heiligen Falken, über dessen Verehrung wir eine 300 Jahre ältere Schilderung Strabons besitzen⁶⁵³ und dessen Existenz auch hieroglyphische Inschriften bestätigen⁶⁵⁴, aus dem Käfig herausgenommen und ihm den Kopf abgeschnitten und auf den brennenden Altar geworfen⁶⁵⁵.

An der Wende des 6. und 7. Jahrhunderts etablierte sich auf Philae der Kult der Märtyrer, und die Insel wurde zu einem bedeutenden christlichen Pilgerzentrum. Aus Philae sind 32 griechische Inschriften bekannt, die eine christliche Pilgerfahrt belegen. Sie beinhalten oft den Namen des Pilgers, nur selten wird jedoch die Ethnizität der Person erwähnt, sodass wir leider über die Herkunft der Pilger nicht informiert sind. Die Inschriften der christlichen Pilger sind undatiert, sodass sie möglicherweise teilweise aus der Zeit nach der arabischen Eroberung stammen⁶⁵⁶.

Die christlichen Inschriften lassen sich in drei Untergruppen nach ihrem Fundort auf der Insel unterteilen: Die erste Gruppe mit acht Inschriften wurde im Isis-Tempel noch vor seiner Umwidmung in eine dem hl. Stephanos geweihte Kirche angebracht. Die meisten dieser Inschriften befinden sich an der Südwand des Pronaos. Alle beginnen mit dem griechischen Wort ἐγώ (ich) – dann folgt der Name des Besuchers: z. B. ἐγὼ Διόσκορος. Fünf von den insgesamt acht Inschriften tragen biblische Namen (u. a. Joseph, Aaron, Simeon); einige Besucher fügen explizit hinzu, dass sie nubischer Herkunft (Νοῦβα) seien. Manchmal ist das Kreuz Bestandteil der Inschrift. Weitere Inschriften können in die Zeit nach der Umwandlung des Tempels in eine Kirche datiert werden⁶⁵⁷.

Eine andere Gruppe von Inschriften stammt aus der sog. Ostkirche, die sich heute infolge des Baus des Assuan-Staudamms unter Wasser befindet, sodass wir diesbezüglich auf Notizen von L. Borchardt vom Ende des 19. Jahrhunderts angewiesen sind. Die restlichen Inschriften stammen aus üb-

rigen Teilen der (heute überschwemmten) Insel Philae. Besonderes Interesse unter diesen Inschriften erweckt im Bezug auf unsere Problematik eine Inschrift, die im südlichen Teil der Insel, auf der Innenseite der Westkolonnade, gefunden wurde. Ihrer Form nach steht sie völlig in der Tradition der paganen Pilgerfahrten:

Τὸ προσκύνημα Καλασιρῆς⁶⁵⁸ Πατενοῦε † Παναχᾶτις ὁ πατήρ
Καλά<σι>ρις
»Proskynema des Kalasiris Patenoue † Panachatis, Vater des Kalasiris»⁶⁵⁹

Der große Unterschied besteht jedoch darin, dass nach dem Namen Patenoue ein Kreuz hinzugefügt wurde. Deshalb vermutet J. H. F. Dijkstra, dass die Inschrift vor das 6. Jahrhundert datiert, in eine Zeit, als die alten ägyptischen Kulte mit dem Christentum koexistierten⁶⁶⁰.

Die demotischen Pilgerinschriften am Dodekaschoinos beschränken sich nicht nur auf Philae, sondern befanden sich auch auf den Tempelmauern anderer Tempel: u. a. Elephantine, Kalabscha. Der Chnum-Tempel auf der Insel Elephantine war in ptolemäischer und römischer Zeit ein bedeutendes religiöses Zentrum, obwohl er die Berühmtheit von Philae nicht erreichte. Die heutigen Überreste des Tempels (Fundamentplatte und Reste eines Tores) stammen aus der Zeit Nektanebos II. (359-341 v. Chr.). Unter Philippos III. Arrhidaios (323-317 v. Chr.) wurde ein Pronaos angebaut, dem in römischer Zeit dann ein weiterer Säulenhof mit einem 48 m breiten Pylon vorgelegt wurde⁶⁶¹. Eine große Anzahl von griechischen und demotischen Graffiti, die auf den Blöcken des Tempels gefunden wurden, sind ein Beleg für die vielen Besucher, die den Tempel aufsuchten. Auch hier, wie es auf Philae der Fall war, stellen die sog. Proskynemata die Mehrheit der Graffiti. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die hochrangigen Besucher nur während der Ptolemäerzeit belegt sind, nicht in der Römerzeit. Möglicherweise hängt dies mit dem Ausbau des Isis-Tempels auf Philae unter Augustus zusammen⁶⁶².

Erst in christlicher Zeit⁶⁶³ lässt sich Elephantine wieder mit der Pilgerfahrt in Zusammenhang bringen. Im Koptischen Museum von Kairo befinden sich Abgussformen aus Terrakotta, die zur Herstellung von Lampen und Pilgerflaschen bestimmt waren und aus Elephantine stammen. Zwei dieser Abgussformen für die Herstellung von Lampen tragen den Namen des hl. Stephanos, diejenigen für die Pilgerflaschen

652 Wilcken, *Heidnisches und Christliches* 398-402.

653 Strab. *geogr.* 17,1,49.

654 Juncker, *Heiliger Falke*.

655 Spiegelberg, *Falkenkultus*.

656 Dijkstra, *Philae* 335.

657 Dijkstra, *Philae* 335-336. – Ausführlicher: Nautin, *Conversion* 29-33 (mit konkreten Beispielen).

658 Soll Καλασιρῆς gelesen werden.

659 Dijkstra, *Philae* 234.

660 Dijkstra, *Philae* 337.

661 Ricke, *Tempel*. – Arnold, *Tempel* 94-95. Dieser aus der Spätzeit stammende Tempel entstand an der Stelle eines in die Thutmosidenzeit datierten Tempels,

von dem jedoch einige Blöcke erhalten sind. Vgl. van Siclen, *Remarks*. – Gemeinsam mit Chnum, dem Herrn des Fruchtbarkeit spendenden Hochwassers, wurden auf Elephantine auch die Göttinnen Satet und Anukis verehrt, die mit Chnum eine Göttertriade bildeten. Ihnen wurde kleinere Heiligtümer auf der Insel geweiht.

662 Ausführlich zu den Inschriften auf Elephantine (mit konkreten Beispielen) vgl. Maehler, *Elephantine*.

663 In der Spätantike wurden im Hof des Chnum-Tempels von Elephantine eine kleine Kirche und Häuser verschiedener Haustypen gebaut. Grossmann, *Kirche*. – Zusammenfassend zur Kirche auch Grossmann, *Christliche Architektur* 460-461.

Inschriften, die das Heilige Kreuz, einen sel. Theodo[⁶⁶⁴ und hl. Onophrios erwähnen⁶⁶⁵. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass im 6. Jahrhundert Bischof Theodoros zwei christliche Kirchen auf Philae dem hl. Stephanos bzw. dem Heiligen Kreuz widmete. Rillen, die auf einigen Pilastern des Tempels von Philae gefunden wurden, waren vermutlich für den heiligen Staub gedacht, den die christlichen Pilger mit Wasser gemischt als Eulogie nach Hause bringen konnten⁶⁶⁶. Die Werkstatt für die Herstellung der hierfür benötigten Ampullen wird auf Elephantine vermutet. Insgesamt deuten die erwähnten Funde darauf hin, dass die Region um Assuan im 6. und 7. Jahrhundert eine bedeutende christliche Pilgerstätte war⁶⁶⁷.

Eine besondere Stellung innerhalb der Pilgerreisen nach Ägypten haben die am Mandulis-Tempel von Kalabscha (etwa 50 km südlich von Assuan) erhaltenen Graffiti. Ein früherer Bau aus ptolemäischer Zeit wurde in römischer Zeit durch einen Neubau ersetzt, der unter Augustus begonnen und unter Verspasian fertiggestellt wurde⁶⁶⁸. Die Motivation zum Bau des Tempels und seine Unterstützung seitens der imperialen Macht war politischer Natur: Man wollte in dieser Grenzregion einen gemeinsamen heiligen Ort des römischen Militärs und der in der Umgebung lebenden Nomaden entstehen lassen⁶⁶⁹. In diesem Sinne ist auch die neuerschaffene Gottheit Mandulis zu verstehen, deren Hauptkultort der Kalabscha-Tempel war. Der Gott, aus griechisch-römischer Sicht mit dem alexandrinischen Gott Aion gleichgesetzt, von der einheimischen Bevölkerung als ein nomadischer Gott verehrt, sollte für beide Seiten attraktiv sein⁶⁷⁰.

Zahlreiche griechische (und einige wenige lateinische und demotische) Weihinschriften und Graffiti im Bereich des Pronaos und auf den Süd-, Ost- und Nordwänden des Säulenhofes belegen, dass der Tempel zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert n. Chr. von vielen Besuchern besichtigt wurde. Die Besucher waren fast ausnahmslos römische Soldaten, Angehörige der in der Umgebung stationierten römischen Militäreinheiten⁶⁷¹. Bei den meisten griechischen Inschriften handelt es sich um die in Ägypten häufigen Proskynemata⁶⁷². Uns interessieren hier insbesondere die Person des Paccius Maximus, der mit vier Lobpreisungen in Zusammenhang gebracht wird⁶⁷³, deren bekannteste die sog. Vision des Maximus ist:

»Ich, Maximus, Decurio, habe (es) geschrieben.
 Als ich gekommen war, den glückseligen Ort der Einsamkeit zu schauen
 und hinauf in die Luft den sehnsuchtsvollen Atem der Seele zu schicken,
 da schwirrte mir meinem Leben Fremdes um die Sinne von überall her.
 Da als kundig der Schlechtigkeit ich selbst mich nicht zu zeihen habe,
 hieß eine mystische Arbeit mich da meine Natur beackern.
 In meiner Weisheit habe ich da einen bunten Gesang zusammengefügt,
 ward mir doch von den Göttern ein erhabener Gedanke voller Worte zuteil.
 Als den Göttern Wohlgefälliges die Muse offenkundig zu machen begann,
 habe ich auf dem Helikon als Blume von frischem Grün mein Festlied hingeschüttet.
 Da nun reizte mich ein Winkel, mich vom Schlafe davontragen zu lassen,
 Ein wenig gewendet zu werden zu einem Traum, furchterregend in der Vorstellung.
 Der Schlaf aber nahm mich fort, auf die Schnelle, und brachte mich zu der lie[ben Er]de;
 denn in den Fluten eines Flusses schien mir den Leib zu wa[sch]en
 mit reichlichen Wassern aus dem süßen Nil, angenehm.
 Ich vermeinte aber, dass die erhabene unter den Musen, Kalliopeia,
 zugleich mit allen Nymphen, mittendrin, ein Festlied sang.
 Da ich mich für einen kleinen Überrest von Griechenland hielt,
 atmete ich den von meiner weisen Seele geschriebenen Gedanken aus.
 Wie einer, der durch einen Stab im Takte seinen Körper schwingt,
 rief ich die Harmonia als Gehilfin für das Lied herbei, es niederzuschreiben,
 so dass ich Leuten, die anders denken, keinen offenkundigen Tadel übrig ließ.
 Zu Beginn aber hieß mich ein Wort das weise Gedicht sprechen.

664 P. Ballet und F. Mahmoud ziehen eine Rekonstruktion Theodoros vor (eher als Theodosios). Vgl. Ballet/Mahmoud, Moules 69.

665 Ballet/Mahmoud, Moules 62-64. 65 (Stephanos). 69-70 (Onophrios). – Dijkstra, Philae 334.

666 Natin, Conversion 33.

667 MacCoug, Christianity 160-161.

668 Mairs, Kalabsha 281. Zum Mandulis-Tempel vgl. auch Siegler, Kalabsha. Arnold, Tempel 86-88. – Der Ort Kalabscha (griech. Talmis) lag etwa 50 km südlich von Assuan. Infolge des Baus des Assuan-Staudamms wurde der Tempel in 13 000 Blöcke zerlegt und auf der Insel Neu-Kalabscha unmittelbar südlich von Assuan wiederaufgebaut. Vgl. Stock/Siegler, Kalabsha. – Arnold, Tempel 88.

669 Frankfurter, Religion 108. – Mairs, Kalabsha 281-282.

670 Frankfurter, Religion 108-109. Allgemein zu Mandulis: Henfling, Mandulis. – Zur Verbindung des Gottes Mandulis mit den Blemmyern vgl. Žabkar, Apede-

mak 84 Anm. 65, der ihn in der ägyptischen Spätzeit als deren Hauptgottheit bezeichnet. Talmis war vermutlich das politische und religiöse Zentrum der Blemmyer. – Der Gott Mandulis wurde (neben Isis) auch auf der Insel Philae verehrt. Eine hier gefundene Inschrift weist auf seine Gleichsetzung mit Aion, der griechischen Personifizierung der Weltzeit und Ewigkeit. Vgl. Nock, Mandulis-Aion 366. – Frankfurter, Religion 108.

671 Knuf, Poet und Pilger 274. – Mairs, Kalabsha 281. – Coleman/Elsner, Pilgrimage 24-25.

672 Geraci, Proskynema 143-150.

673 Zwei Dichtungen, die sog. Vision des Maximus und das Gebet des Pakkios, tragen seine Signatur. Weitere zwei Gebete werden nur frei mit Maximus in Zusammenhang gebracht. Vgl. Jördens, Griechische Texte 302.

Glänzend kam da Mandulis, der große, vom Olymp herab,
 verzaubernd die barbarische Sprechweise von den Aithiopen,
 und drang darauf, eine süße Muse nach Art Griechenlands
 zu singen –
 der da glänzende Wangen trägt und zur Rechten der Isis
 schreitet –,
 der Römer Ruhm, über ihre Größe sich freuend,
 Seherisches in pythischem Orakel verkündend, ganz wie
 ein Gott des Olymps.
 Wie das Leben sich rühmt, das den Menschen von dir aus
 vorhergesehen ist,
 wie Tag und Nacht dich fromm verehrt, die Jahreszeiten
 aber alle zugleich,
 und dich nennen Breith und Mandulis, die blutsverwandten,
 ausgezeichnete Gestirne der Götter, die über den Himmel
 hin aufgehen.
 Und dieses solle ich dir beim Weggehen niederschreiben,
 sagtest du mir,
 und weise Buchstaben, für alle ohne Schmeicheln zu erblicken.
 [..., wenn du den zwanzig(?)
 und zwei ersten Buchstaben traust(?)⁶⁷⁴«.

Am Anfang des Akrostichon wird erwähnt, dass Paccius Maximus ein Soldat (ein Decurio) war⁶⁷⁵. Er muss jedoch als Autor des Gedichts über eine respektable Bildung verfügt haben⁶⁷⁶. Aus der Gleichsetzung ägyptischer bzw. nubischer Gottheiten mit den griechischen Göttern schließt S. M. Burstein, dass Maximus nubischer Abstammung war und griechische Ausbildung erhalten hatte⁶⁷⁷. A. D. Nock hielt Paccius Maximus für einen hochrangigen römischen Offizier, der die nahe gelegene Garnison von Talmis besuchte und der, ähnlich wie viele junge Griechen und Römer, von der ägyptischen Zivilisation und Weisheit begeistert war⁶⁷⁸. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass Maximus ein Grieche war. Mit überzeugenden Argumenten vermutet A. Jördens eine Herkunft aus Alexandria, wobei auch auf die Bezüge zur zeitgenössischen alexandrinischen Literatur hinzuweisen ist⁶⁷⁹.

Wie Maximus gleich zu Beginn seines Gedichts sagt, war er zu einem stillen Ort gegangen, um die Ruhe und Einsamkeit des Tempels auf sich wirken zu lassen. H. Knuf schlägt

vor, dass es sich um einen Ritus handelte, bei dem Maximus die inspirierende Kraft des Ortes nutzen und durch asketische Übungen seinen Gefühlszustand ändern konnte. Der Mandulis-Tempel von Kalabscha hätte somit als Heilstätte gedient, denen wir sowohl in Griechenland als auch im ptolemäisch-römischen Ägypten häufig begegnen⁶⁸⁰.

Auch das Gebet des Paccios ist ein Akrostichon – die Anfangsbuchstaben der ersten sieben Zeilen verbergen das Gentiliz Paccios:

»Allezeit werde ich dich preisen, der Leto Spross, Pythios
 Apollon,
 der Unsterblichen Vortänzer, glückseliger Paian mit der
 goldenen Leier!
 Denn auch ich bin zu deinen Vorhöfen gekommen mit
 Flehen.
 Herr, am Fortkommen im Heere lass mich teilhaben!
 Denn wenn du es mir gewährst, werde auch ich (es) mit
 Trankspenden zurückerstatten,
 wie sie einem großen Gott und der Königin Isis (gebühren)
 Dankopfer werde ich allezeit den beiden darbringen für
 das Fortkommen.
 Wenn du suchst den Namen dessen, der da schrieb,
 Zweimal zweihundert zähle, dann eins.
 Die Verehrung dessen, der da schrieb,
 und dessen, der da las, (wird bezeugt) heute
 beim Gott Mandulis⁶⁸¹«.

Wie lässt sich die Pilgerstätte von Kalabscha charakterisieren? Lässt sie sich überhaupt als solche einstufen?⁶⁸² Die Proskynemata, die meistens von den in der Nähe lebenden Soldaten stammen, lassen sich nur begrenzt als Belege für eine Pilgerfahrt einführen⁶⁸³. Die zwei angeführten Akrosticha des Paccius Maximus deuten jedoch darauf, dass der Mandulis-Tempel einerseits als eine Heilstätte gedient haben dürfte, denen wir in Ägypten öfters begegnen. Andererseits verweisen die mit Paccius Maximus verbundenen Inschriften mit ihrem hohen Stil auf die intellektuellen Pilgerfahrten. G. Tallet hält in einem neuerschienenen Artikel nicht Paccius Maximus selbst für den eigentlichen Autor der Texte, sondern die Tempelpriester, die auch die Reisen zum Tempel organisiert und betreut hätten. Die Proskynemata hätten dann zum Zweck gedient, neue Klientel für die Orakelstätte anzulocken⁶⁸⁴.

674 Hymnen, Klagelieder und Gebete 305-306. – Vgl. auch die Übersetzung von H. Knauf (Knauf, Poet und Pilger 275-276).

675 Aus einem Proskynema des Kalabscha-Tempels wissen wir, dass Paccius Maximus in der Legio III Cyrenaica diente. Vgl. Jördens, Griechische Texte 302-303.

676 Knuf, Poet und Pilger 277-278. In der Vision werden Reminiszenzen an populäre literarische Vorbilder, insbesondere an die Werke des Kallimachos, verwendet. Im Gegensatz zu den übrigen Proskynemata, in denen er als Orakel- und Sonnengott genannt wird, wird Mandulis hier mit dem griechischen Apollon assimiliert und als Gott der Poesie und Chorführer der Musen angesprochen.

677 Burstein, Paccius Maximus 50.

678 Nock, Mandulis Aion 361-362. Vgl. Tallet, Mandulis 292.

679 Jördens, Griechische Texte 303-304. Bezüge zu Kallimachos: Knuf, Poet und Pilger. Aus dem Kontext geht hervor, dass Paccius Maximus im 1. Jh. n. Chr. lebte.

680 Knuf, Poet und Pilger 278-279. Zu den Heilkulten vgl. Kap. »Pilgerfahrten zu Heilkulten zwischen Heidentum und Christentum«.

681 Hymnen, Klagelieder und Gebete 307-308. Der schwierige griechische Text wird von den Forschern teilweise unterschiedlich gelesen und somit gedeutet. Erste Ausgabe: Gautier, Cinq inscriptions. Neuere Vorschläge: Cazzaniga, Proskynema. – Merkelbach/Cazzaniga, Gott Mandulis.

682 H. Knuf bezeichnet schon im Titel Paccius Maximus als Pilger, ohne dies weiter zu begründen. Kalabscha entwickelte sich, so der Autor, zwischen dem 1. und 3. Jh. n. Chr. »zu einer recht bedeutenden Pilgerstätte«. Vgl. Knuf, Poet und Pilger 274.

683 Für G. Tallet handelte es sich nicht um Pilgerfahrten im modernen Sinne, wobei die Autorin nicht ausgeführt, was damit gemeint ist. Tallet, Mandulis 291.

684 Tallet, Mandulis 291. 309-310.

Theophanes und Poemenia

Mit unseren Ausführungen über die ägyptische Pilgerfahrt kommen wir nun in die Spätantike, also in eine Zeit, als Ägypten zum Ziel vieler christlicher Pilger wurde, die insbesondere die in der Thebais lebenden Eremiten aufsuchen wollten. Solche christlichen Reisen konnten durchaus auch an die älteren Ägyptenreisen anknüpfen (v.a. an Herodot und an die erwähnten intellektuellen paganen Pilgerreisen, darunter die des Nikagoras). In diesem Zusammenhang seien hier zwei Reisen gegenübergestellt – eine pagane und eine christliche: nämlich die des Theophanes und die der Poemenia.

Theophanes, ein Beamter aus dem Stab des *praefectus Aegypti*, reiste um 320 n. Chr. in Regierungsgeschäften nach Antiochia. Über seine Reise informieren uns Papyri in Form von Briefen an Theophanes, die über das Itinerar und die Ausrüstung des Reisenden Auskunft geben⁶⁸⁵. Aus den Papyri geht hervor, dass Theophanes von Mitte März bis Anfang August auf Reisen war. Die Reise lässt sich anhand der in den Papyri enthaltenen Informationen in vier Abschnitte unterteilen: Im ersten Abschnitt (P.Ryl. 627) werden die Vorbereitungen für die Reise und ihr Anfang beschrieben, als Theophanes von Nikiupolis im Nildelta nach Antiochia aufbricht. Der zweite, sehr fragmentarisch erhaltene Abschnitt (P.Ryl. 639), behandelt die erste Phase des Aufenthalts in Antiochia. Der dritte Teil (P.Ryl. 629) macht uns ausführlich mit den Angelegenheiten des Theophanes in Antiochia bekannt. Der abschließende Abschnitt (P.Ryl. 630-637), der aus vielen Fragmenten zusammengestellt wurde, behandelt die letzten 15 Tage des Aufenthalts des Theophanes in Antiochia und seine Rückkehr nach Ägypten. Die Reise begann also in

Nikiupolis und ging durch den östlichsten Nilarm nach Pelusium und dann entlang der Küste über Gaza und Askelon nach Antiochia⁶⁸⁶.

Poemenias, einer vornehmen Dame aus adeligen Kreisen, frommes Pilgerziel in Ägypten war, den Eremiten Johannes von Lykopolis⁶⁸⁷ zu besuchen und mit seiner Hilfe geheilt zu werden. Auf den ersten Blick scheint also ihre Reise jenen Pilgerfahrten nach Ägypten zu ähneln, die viele Pilger unternahmen (darunter Melania oder Porphyrios, der künftige Bischof von Gaza), um die dortigen Eremiten und Mönche aufzusuchen⁶⁸⁸. Doch was wissen wir über ihre Ägyptenreise? Unsere wichtigste Quelle⁶⁸⁹ ist die von Bischof Palladios von Helenopolis (um 364 bis um 430) verfasste *Historia Lausiaca*, in der er seine Begegnungen mit den frühen Einsiedlermönchen in Ägypten und Palästina schildert, darunter eine mit Johannes von Lykopolis. Hier hören wir auch von Poemenias Reise, die sie um 395 von der Thebais aus, begleitet von zahlreichen Dienern, auf dem Nil unternahm. Ausführlich wird dann von einer Begebenheit in Nikiupolis berichtet. Dort heißt es, Poemenias Ruderknechte seien mit einheimischen Bewohnern in einen Streit geraten, dabei sei einer ihrer Diener getötet und weitere verletzt worden, den Bischof Dionysios habe man in den Fluss geworfen, Poemenia selbst beschimpft⁶⁹⁰.

Poemenias aristokratische Nilfahrt, bei der sie auch anderen ägyptischen Eremiten einen Besuch abstattete, unterschied sich deutlich von anderen frommen Pilgerreisen der frühen Christen. Sie stand in der langen Tradition der säkularen Nilreisen, von denen die des Kaisers Hadrian (130 n. Chr.) am bekanntesten ist⁶⁹¹. Die Zugehörigkeit zu den am Land Ägypten interessierten Touristen bewies sie unter anderem durch ihren Wunsch, Alexandria zu erkunden⁶⁹².

685 Rees, Theophanes 165. – Hunt, Holy Land 78.

686 Hunt, Holy Land 78. – Matthews, Theophanes 41. – Rees, Theophanes 169-170.

687 Lykopolis (heute Asyut) in Mittelägypten war in der frühchristlichen Zeit ein Bischofssitz. In seiner Umgebung befanden sich zahlreiche Klöster und Wohnstätten von Eremiten.

688 Guillaumont, *Dépassement* 37-38.

689 Weitere Informationen zu ihr schöpfen wir aus der *Vita s. Iberi* (§38). Vgl. Martindale, *Prosopography II* 894-895. – Devos, *Servante de Dieu* 197-200.

690 Pall. hist. Laus. 35. Vgl. Devos, *Servante de Dieu* 189-192. P. Devos führt anschließend eine weitere, koptische Version an (fol. 62 des Parisinus 129), in der u. a. ausdrücklich gesagt wird, Poemenia habe auf eine Genesung aus Johannes' Händen gehofft. Hunt, Holy Land 76-78.

691 Hunt, Holy Land 78. – Hadrians Nilreise: Birley, *Hadrian* 87-94.

692 Pall. hist. Laus. 35. – Hunt, Holy Land 77.