

# Christliche Pilgerfahrt

## Die Pilgerfahrt aus der Sicht der Kirchenväter

Die Einstellung der christlichen Theologen zur Pilgerfahrt war unterschiedlich; insbesondere bei den Kirchenvätern lassen sich viele negative Stimmen finden. Kritik an den Pilgerfahrten lässt sich aber auch im Mittelalter immer wieder belegen<sup>1196</sup>. Insbesondere richtete sie sich gegen die Entfremdung vom gewünschten spirituellen Weg.

Im Folgenden behandeln wir die bedeutendsten Stimmen von spätantiken christlichen Autoren, die sich negativ gegenüber der Pilgerpraxis nach Jerusalem äußerten.

Gregor von Nyssa besuchte Palästina im Jahre 381. Im Unterschied zu seinem Bruder Basilios von Caesarea, der den Besuch der heiligen Orte 357 in seinen Werke nicht erwähnt, beziehen sich auf Gregors Reise zwei seiner Briefe sowie seine Vita Macrinae. In diesen Texten lassen sich durchaus widersprüchliche Positionen zur Frage der Pilgerfahrt nach Jerusalem entdecken.

Am Anfang des zweiten Briefes äußert Gregor seine Zweifel, ob ein Besuch Jerusalems, wo man die Zeichen der physischen Existenz des Herrn sehen könne, denn Bestandteil der religiösen Pietät sein solle:

»Da es nun unter denen, die das einsame und zurückgezogene Leben gewählt haben, einige gibt, für die es zur Frömmigkeit gehört, die Orte in Jerusalem zu besuchen, an denen die Symbole des fleischlichen Aufenthalts des Herrn zu sehen sind, dürfte es wohl richtig sein, auf die Richtschnur zu blicken und, wenn die Anleitung von seiten der Gebote dieses vorsieht, die Sache zu tun wie eine Vorschrift des Herrn. Wenn es aber nicht zu den Geboten des Herrn gehört, dann verstehe ich nicht, worin der Auftrag liegt, was es soll, das zu tun, was aus sich selbst heraus zum Gesetz des Guten wird.

Als der Herr die Auserwählten zur Verteilung des Königreichs der Himmel (Mt 25,34) rief, zählte er die Pilgerfahrt nach Jerusalem nicht zu den guten Taten. Als er die Seligpreisung (Mt 5,3-11) verkündete, bezog er diese Mühe nicht mit ein. Was aber weder selig macht noch zur Königsherrschaft tauglich (Lk 9,62), wozu – das soll der Verständige (Offb 13,18) bedenken – bemüht man sich darum? Und selbst wenn das Unterfangen nützlich wäre, dann wäre es auch so nicht gut genug, um von tadellosen Menschen unternommen

zu werden. Da wir aber genau wissen, dass die Unternehmung denen sogar psychischen Schaden zufügt, die sich auf einen streng geordneten Lebenswandel eingestellt haben, ist sie nicht mehr der großen Mühe wert, sondern verlangt höchste Vorsicht, damit der, der im Sinne Gottes zu leben gewählt hat, von keiner Schädigung durchbohrt wird. [...] Aber die Notwendigkeit der Reise hebt bei ihnen [d. h. sowohl bei Männern als auch Frauen] den Lebensgrundsatz auf und führt zur Gleichgültigkeit gegenüber den Verboten. Denn für eine Frau ist es unmöglich, einen solchen Weg ohne Beschützer zurückzulegen: wegen ihrer körperlichen Schwäche wird sie auf das Lasttier gehoben, von dort wieder heruntergehoben und an unwegsamen Stellen gestützt. [...] Da aber die Herbergen, Unterkünfte und Städte in den orientalischen Regionen große Freizügigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der Sünde zeigen, wie soll es da möglich sein, dass jemandem, der durch den Rauch geht, nicht die Augen beißen? [...] Und welchen Nutzen wird der haben, der an jene Orte gekommen ist, als ob der Herr sich bis jetzt körperlich an jenen Orten aufhalte, von uns aber sich entferne, oder als ob der Heilige Geist bei den Bewohnern von Jerusalem in Fülle vorhanden sei, zu uns aber nicht herüberkommen könne? Und wenn es wirklich möglich ist, die Anwesenheit Gottes aus dem Sichtbaren zu beweisen, dürfte einer wohl eher glauben, Gott halte sich beim Volk der Kappadokier auf als an den fremden Orten. Denn die große Anzahl von Altären [d. s. Kapellen] bei ihnen, an denen der Name des Herrn gerühmt wird, könne wohl niemand in beinahe der ganzen Welt aufbringen. Außerdem: wenn die Gnade an den Orten in Jerusalem größer wäre, dann gäbe es bei denen, die dort leben, keine Sünde. Jetzt aber gibt es keine Form von Unreinheit, die bei ihnen nicht gewagt würde: Prostitution, Ehebruch, Diebstahl (Mt 15,19; Mk 7,21), Götzendienst, Giftmischerei, Intrige und Mord (Gal 5,20-21). Und vor allem letzteres Übel grassiert, so dass nirgends eine solche Bereitschaft zum Morden besteht wie an jenen Orten, wo nach Art wilder Tiere die Blutsverwandten aufeinander losgehen um nichtigen Gewinnes willen (Tit 1,11). Wo nun solches geschieht, wie kann da die Behauptung bewiesen werden, dass die Gnade an jenen Orten größer sei? [...] Denn Nähe zu Gott schafft nicht die örtliche Veränderung, sondern Gott wird, wo immer Du sein magst zu Dir kommen, wenn die Herberge Deiner Seele so

1196 Constable, Opposition (mit vielen Beispielen).

befunden wird, dass der Herr in Dir wohnen und in Dir gehen kann (2 Kor 6,16)<sup>1197</sup>«.

Gregor von Nyssa wehrte sich dabei gegen die Behauptung, selbst eine solche Reise nach Jerusalem unternommen zu haben, indem er versuchte, die Reise nicht mit einer Pilgerfahrt in Zusammenhang zu bringen. Vielmehr habe er sie unternommen, um an einer Synode teilzunehmen, die zur Wiederherstellung der Ordnung der Kirche in Arabien habe beitragen sollen. Da er, Gregor, sich ohnehin nicht weit von Jerusalem befunden habe, habe er auch die Stadt besucht – und zwar mit dem Ziel, »mit den Vorstehern der heiligen Kirche in Jerusalem zu beraten«<sup>1198</sup>.

In der Einführung der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina, geschrieben etwa 382-383, also nach seinem Besuch von Jerusalem, schreibt jedoch Gregor:

»Sicherlich erinnerst du dich [Makrina] noch unseres Beisammenseins, als ich, einem Gelübde entsprechend, nach Jerusalem pilgern wollte (griech. κατ' εὐχὴν ἱεροσολύμοις ἐπιφοιτᾶν μέλλων), um die Denkmale des Wandels unseres Herrn im Fleische an Ort und Stelle zu besichtigen [...]«<sup>1199</sup>.

Dass Gregor hier ausdrücklich von einer religiösen Motivation seiner Reise spricht, steht im Widerspruch zu seinen Behauptungen im vorgenannten zweiten Brief. Seine Reise war, vermutet daher B. Bitton-Ashkelony, sowohl religiös als auch diplomatisch motiviert; die religiöse Motivation zu bestreiten lässt sich möglicherweise aus dem apologetischen Charakter des zweiten Briefes erklären<sup>1200</sup>. Gregors dritter Brief, geschrieben unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Jerusalem, ist bezüglich der Pilgerfahrt in die Heilige Stadt das größte Rätsel. Zuerst schildert Gregor mit Begeisterung die heiligen Orte: »Da ich nun einerseits mit meinen Sinnen die heiligen Orte sah und andererseits an Euch deutliche Zeichen der Orte wahrnahm, erfüllte mich eine solche Freude, dass die Wiedergabe des Guten Worte übersteigt<sup>1201</sup>«. Unmittelbar nach diesem enthusiastischen Ausbruch folgen jedoch Beschreibungen negativer Gefühle, die für ihn mit dem Besuch der Stadt verbunden waren, was auf deutliche Vorbehalte gegenüber einer Pilgerfahrt nach Jerusalem hinweist:

»Doch da es scheint, dass es für einen Menschen schwierig, um nicht zu sagen unmöglich ist, das Gute unvermischt mit dem Schlechten zu genießen, wurde deshalb für mich dem Genuss der süßen Dinge ein wenig von dem beige-

mischt, was den Sinneseindruck bitter macht. Nach dem guten Genuss von Erfreulichem fuhr ich darum betrübt wieder nach Hause und dachte dabei, dass das Wort Gottes wahr ist, das besagt, dass die ganze Welt im Argen liegt, so dass kein Teil der Welt frei ist vom Anteil am Schlechteren. Denn wenn der Ort, der die heilige Spur des wahrhaften Lebens erhalten hat, nicht frei ist vom bösen Stachel, was muss man dann von den übrigen Orten annehmen, an denen die Teilhabe am Guten nur durch bloßes Hören und Predigt ausgesät wurde?«<sup>1202</sup>

Das Bild von Hieronymus (347-420) über die Pilgerfahrt ins Heilige Land ist äußerst komplex und kann hier nur zusammenfassend dargelegt werden<sup>1203</sup>. Insgesamt zeichnet sich bei Hieronymus eine Entwicklung von einer positiven Beurteilung Palästinas (ep. 46) bis zu einer Verurteilung (ep. 58) aus. Dabei soll beachtet werden, dass er als Argument Besuche antik-paganer Stätten anführt und somit eine Kontinuität zwischen dem antiken Bildungstourismus und dem christlichen Pilgerwesen herstellt:

»So wie die Geschichten der Griechen diejenigen besser verstehen, die Athen gesehen haben, und das dritte Buch des Vergil jene, die aus der Troas an Leukadia und Akrokeraunia vorbei nach Sizilien und von dort zur Tibermündung gesegelt sind, so wird auch der die Heilige Schrift klarer betrachten, der Iudaea mit eigenen Augen gesehen und die Traditionen über die alten Städte und Orte kennengelernt hat, sei es dass die Namen noch dieselben sind oder sich geändert haben. Daher haben auch wir uns bemüht, diese Anstrengung zusammen mit den gelehrtesten Hebräern auf uns zu nehmen, dass wir die Provinz durchwanderten, von der alle Kirchen Christi singen<sup>1204</sup>«.

Der erste Brief, den Hieronymus wahrscheinlich im Frühjahr 386 in Rom an Marcella richtete, schildert die Heiligkeit Palästinas und Jerusalems und deren Bedeutung für die Christen. Systematisch werden hier mögliche Einwände widerlegt, die gegen eine Reise nach Palästina sprechen könnten<sup>1205</sup>.

Ganz anders ist Hieronymus' Bezug zur Pilgerfahrt in der Vita Hilarionis<sup>1206</sup> und in seinem Brief an den Priester Paulinus (ep. 58); das Bild der Pilgerfahrt ist hier deutlich negativer. Hieronymus preist zwar in dem Brief Bethlehem als »erhabensten Ort der Welt«<sup>1207</sup>, betont aber zugleich, dass eine Reise nach Palästina nicht an sich verdienstvoll sei:

1197 Greg. Nyss. ep. 2,2-16 (mit freundlicher Änderung von Prof. P. Schreiner). Zur christlichen Kulturlandschaft Kappadokien vgl. Warland, Kappadokien.

1198 Greg. Nyss. ep. 2,12.

1199 Greg. Nyss. vita Macr. 1. – P. Maraval übersetzte κατ' εὐχὴν zuerst »à la suite d'un vœu« (ed. Maraval 1971, 139), fand dann jedoch ähnliche Ausdrücke in der Pilgerfahrtsliteratur und änderte daraufhin seine Übersetzung in »en vue de la prière« (Maraval, Egérie 328). Hier die deutsche Übersetzung von E. Stolz dementsprechend geändert. – Vgl. auch Bitton-Ashkelony, Attitudes 195.

1200 Bitton-Ashkelony, Attitudes 195.

1201 Greg. Nyss. ep. 3,3.

1202 Greg. Nyss. ep. 3,4. Vgl. Bitton-Ashkelony, Attitudes 196. – Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred 48-57. – Ausführlich Maraval, Débat christologique.

1203 Ausführlich Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred 65-105.

1204 Hier. ep. 46,9. Vgl. Hartmann, Relikt und Reliquie 598.

1205 Hier. ep. 46. Vgl. Maraval, Saint Jérôme 346-349. – Heyden, Westliche Christenheit 227-232.

1206 Hierzu vgl. Kap. »Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum«.

1207 Hier. ep. 58,3,5.

»Man verdient noch keine Anerkennung, wenn man in Jerusalem gewesen ist, sondern erst dann, wenn man in Jerusalem gelebt hat. Die Stadt Jerusalem, die man aufsuchen soll, ist nicht jene, welche die Propheten getötet und das Blut Christi getrunken hat, sondern jene, die des Stromes Wucht ergötzt, die auf dem Berge liegend nicht verborgen bleiben kann, die der Apostel die Mutter der Heiligen nennt, in der mit den Gerechten Bürgerrecht zu besitzen ihm Freude macht. Aus meinen Worten ist aber nicht zu folgern, dass ich mich selbst der Unbeständigkeit zeihe und mein Tun verurteile, gleich als ob ich vergeblich nach Abrahams Beispiel Familie und Heimat verlassen hätte. Vielmehr wage ich es nicht, den allmächtigen Gott in einen engen Winkel einzuschließen und den auf ein kleines Stück Erde zu beschränken, den der Himmel nicht fassen kann. Die einzelnen Gläubigen werden nicht nach den verschiedenen Örtlichkeiten gewogen, an denen sie weilen, sondern nach dem Verdienste ihres Glaubens. Die wahren Anbeter beten den Vater weder in Jerusalem noch auf dem Berge Garizim an; denn Gott ist ein Geist. [...] Die Stätten der Auferstehung und der Kreuzigung werden nur denen nützen, die ihr Kreuz tragen, täglich mit Christus auferstehen und sich einer solch erhabenen Wohnstätte würdig machen. [...] Der himmlische Hof steht sowohl von Jerusalem wie von Britannien aus in gleicher Weise offen; denn das Reich Gottes ist in uns. Antonius und die große Menge all der Mönche aus Ägypten und Mesopotamien, aus Pontus, Kappadokien und Armenien haben nie Jerusalem gesehen, und trotzdem tut sich ihnen, die diese Stadt nicht besuchten, des Himmels Pforte auf<sup>1208</sup>«.

Hiermit erteilte Hieronymus der Pilgerfrömmigkeit eine klare Absage. Er war hierin vermutlich durch seinen tagtäglichen Kontakt mit christlichen Pilgern beeinflusst. An sein Kloster in Bethlechem war nämlich in Pilgerhospiz angeschlossen. Hieronymus beklagt sich gegenüber seinen Briefpartnern über die Massen an Pilgern, die ihn vom kontemplativen Leben und von seiner Arbeit abhielten<sup>1209</sup>. So zeichnet sich bei Hieronymus ein Bild der Pilgerfahrt ins Heilige Land ab, das nach und nach immer negativer wird und das möglicherweise auch durch eigene Erfahrung (der Konflikt mit dem Jerusalemer Klerus im Jahre 394) beeinflusst wurde<sup>1210</sup>.

Und so verwies Hieronymus auf den seligen Hilarion und seine Haltung zur Pilgerfahrt nach Jerusalem, um seiner eigenen, distanzierten Position Ausdruck zu verleihen:

»Obwohl er der selige Hilarion aus Palästina war und in Palästina lebte, hat er Jerusalem nur einen einzigen Tag gesehen. Weil er so nahe wohnte, wollte er nicht den Anschein erwecken, als schätze er die heiligen Stätten gering. Aber es sollte auch nicht so aussehen, als ob er Gott auf einen Ort beschränken wolle<sup>1211</sup>«.

Wenn Hieronymus an seine Briefpartner im Westen schrieb, um sie zu einer Palästina-reise zu bewegen, dann sollte das Ziel der Reise nicht der Besuch der heiligen Stätten sein, sondern der Kontakt mit den dort angesiedelten heiligen Menschen. Auffallend ist diesbezüglich, dass Jerusalem im hagiographischen Werk des Hieronymus fast keine Rolle spielt<sup>1212</sup>.

Hieronymus als biblischer Forscher kannte jedoch den Wert der heiligen Orte in Palästina, die seiner Meinung wichtig für das Verständnis der Bibel waren<sup>1213</sup>.

Doch nach den kritischen Worten gegenüber Reliquienkult und Pilgerfahrten zu den heiligen Orten in Palästina des aus Aquitanien stammende Presbyter Vigilantius musste auch Hieronymus zugeben, dass die Märtyrer auf eine Weise verehrt wurden, die nicht weit weg von Idolatrie war. Ätzenden Spott hatte nämlich Vigilantius über den Kult an den Märtyrergräbern ausgegossen: »Also lieben die Seelen der Märtyrer ihre Asche, umflattern sie und sind beständig anwesend, damit sie nicht, wenn irgendein Bettler kommt, zufällig gerade abwesend seien und ihn nicht hören könnten?«<sup>1214</sup>.

Auch Johannes Chrysostomos äußerte sich in einer Predigt kritisch über die Pilgerfahrten:

»Es ist nicht notwendig, dass man übers Meer fährt, dass man eine lange Wallfahrt (griech. *μακρὰν ἀποδημίαν*) macht; in der Kirche und zu Hause lasst uns eifrig zu Gott beten, und er wird die Bitten erhören<sup>1215</sup>«.

Aurelius Augustinus (354-430) besuchte niemals die heiligen Stätten in Palästina, es wäre auch nicht bekannt, dass er diese hätte jemals besuchen wollen; Jerusalem erregte nicht einmal seine besondere Aufmerksamkeit<sup>1216</sup>. Augustinus scheint sich vielmehr mit der Rolle der heiligen Orte in Jerusalem und seiner Umgebung, zu denen schiere Mengen von Christen pilgerten, nicht weiter beschäftigt zu haben<sup>1217</sup>. Dennoch kritisierte er in mehreren Werken die Pilgerfahrt<sup>1218</sup>. In seinem Traktat zum Johannesevangelium betonte er, der Christ brauche nicht weit zu reisen, um Gott zu erreichen, da der

1208 Hier. ep. 58,2-3. Es folgt der Verweis auf Hilarions einzigen Besuch Jerusalems, den wir gleich erwähnen.

1209 Hier. ep. 66,14.

1210 Maraval, Saint Jérôme 350-353. – Heyden, Westliche Christenheit 232-235.

1211 Hier. ep. 58,3. – Wilken, Monks of Palestine 241-242.

1212 Ausführlich, mit konkreten Beispielen der Einladungen vgl. Heyden, Westliche Christenheit 235-238. Zu Jerusalem vgl. das oben genannte Zitat (ep. 58,2-3).

1213 Limor, Sacred Space 9. – O. Limor vergleicht die Stellung zur Pilgerfahrt von Hieronymus und der Pilgerin Egeria. Es ist dabei zu beachten, dass für Hieronymus als Lehrer die didaktischen Zwecke im Vordergrund lagen: er lehrte die Christen, wie sie die heiligen Orte in Palästina ansehen und verstehen sollten. Beim heiligen Ort konzentriert sich Hieronymus auf die Interpretation des Textes und seiner inneren Bedeutung. Er steht somit in der Tradition der gelehrten Pilgerfahrt der vorkonstantinischen Zeit (Melito von Sardes,

Origenes etc.). Obwohl Egeria auch eine Verbindung zwischen Text und dem besuchten Ort macht, ist bei ihr die Liturgie im Vordergrund. Sie besichtigt die heiligen Orte aus privaten Gründen. Ihr Verstehen der Pilgerfahrt als religiöser Akt wird sich in der Folgezeit durchsetzen. Vgl. Limor, Sacred Space 15.

1214 Hier. adv. Vigilant. 7-8. Vgl. Hartmann, Relikt und Reliquie 629 und Anm. 208. – Markus, Holy Places 260.

1215 Ioh. Chrys. hom. in Ant. 3,2. Deutsche Übersetzung nach: Brands, Pilgerfahrt 16. – Vgl. auch Barone, John Chrysostom 471-476.

1216 Jerusalem war für Augustin »unsere ewige Mutter im Himmel« (Aug. trin. 3,2,8); vgl. auch Aug. in Ps 149 PL 37, 1952). Vgl. Corradini, Modelle von Aneignung 90-91. Hier auch zur *peregrinatio* für die Bürger der *civitas dei* und der *civitas caelestis*, d. h. um virtuelle Gemeinschaften (87-90).

1217 Bitton-Ashkelony, Attitudes 188.

1218 Ausführlich Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred 106-139.

richtige Kult keinen Tempel und keinen Ort habe<sup>1219</sup>. Die Idee vom spirituellen Konzept der göttlichen Präsenz entwickelte Augustinus im Traktat über die Bergpredigt: Gott verweilt nicht an einem Ort, sondern in den Heiligen und Gerechten. Die Gebete in Richtung Osten sollten nicht so verstanden werden, dass Gott nur dort sei, denn er verweile überall und sei nicht mit einem Ort auf Erde in Verbindung zu bringen<sup>1220</sup>. Seine Distanz zu den heiligen Orten in Palästina lässt sich am deutlichsten in seinem Traktat zum Psalm 132,7 (»Wir wollen in seine Wohnung gehen und anbeten vor seinem Fußschemel«.) sehen. Wurde der Satz für Eusebios, Hieronymus und Paulinus von Nola in Verbindung mit den heiligen Orten in Palästina gebracht und als Anregung genommen, dorthin zu pilgern<sup>1221</sup>, findet sich in der Exegese des Augustinus kein Hinweis darauf<sup>1222</sup>.

Aus den Worten des Theodoret von Kyrrhos spürt man schließlich immerhin eine leise Kritik an der Pilgerfahrt heraus, und zwar, wenn er von der Reise des Petrus von Galatien ins Heilige Land spricht. Diese betrachtet er nur als eine Ergänzung der spirituellen Pilgerfahrt, die jedoch einen Vorrang vor der physischen Pilgerfahrt habe:

»Von da [d. h. aus Galatien] reiste er nach Palästina, um die Orte zu besuchen, an denen das heilsame Leiden vollbracht wurde, und an ihnen den Gott, der das Heil geschenkt, zu verehren, nicht weil er ihn auf einen Ort beschränkt glaubte. Er wußte recht wohl, dass er nicht eingeschränkt werden kann, doch er wollte auch die leiblichen Augen weiden an dem Anblicke so sehr geliebter Orte, damit nicht bloß die Augen des Geistes, ohne den sinnlichen Anblick, im Glauben die geistige Wonne genießen<sup>1223</sup>«.

Diese ablehnende Kritik der Pilgerfahrten richteten sich im Wesentlichen gegen Pilgerfahrten, die ein weit entfernten Ort zum Ziel hatten (insbesondere Palästina). Sie galt nicht den kürzeren, regionalen Pilgerfahrten. Und vor allem: sie traf nicht die Stimmung der Gläubigen und blieb somit weitgehend wirkungslos. Im Wunsch, das Heil mit Händen zu greifen, teilten die Christen die in der antik-paganen Welt verbreitete Überzeugung, dass »die Kraft einer vorbildlichen, göttlich inspirierten Persönlichkeit (θεῖος ἀνὴρ) auch nach ihrem Tode an den Stätten ihres Wirkens, ihres Begräbnisses und in ihren Reliquien wirksam sei«<sup>1224</sup>. Die Kritik betraf hierbei nicht nur die sittlichen Gefahren der Reise, wie Gunnar Brands richtig bemerkt<sup>1225</sup>, sondern insbesondere den Hinweis, ein Aufenthalt in Palästina und in Jerusalem sei nicht notwendig, wenn die Seele einen inneren Weg zu Gott suche.

Auch die christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem beinhaltete aber eine transzendente Komponente: Der christliche Pilger, der in die Heilige Stadt kam, träumte gleichzeitig vom himmlischen Jerusalem<sup>1226</sup>. Bei einigen christlichen Denkern (z. B. bei Isidor von Sevilla) war das negative Bild der Pilgerfahrt nicht nur durch die Abneigung gegen die Heiden bestimmt, die eine Gottheit mit einem konkreten Ort verbanden, sondern auch durch das Wissen um die jüdischen Vorläufer, also die frühere jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem<sup>1227</sup>.

## Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum

Das frühchristliche Mönchtum und die Pilgerreisen der Christen scheinen auf den ersten Blick in einem unüberwindbaren Gegensatz zueinander gestanden zu haben: Das Mönchtum legte Nachdruck darauf, an einem Ort (also dem Kloster) zu bleiben; das Pilgerwesen auf der anderen Seite impliziert eine Reise, eine Bewegung. Betrachtet man jedoch diese Phänomene genauer, erkennt man etliche Berührungspunkte. Viele Klöster waren doch bedeutende Pilgerzentren, die um die Gräber der Heiligen oder entlang der Pilgerwege entstanden sind. Ihre Mönche kümmerten sich nicht nur um den betreffenden Kult, sondern auch um die ihn aufsuchenden Pilger. Viele Mönche und Nonnen verließen ihr Kloster, um das Heilige Land oder eine andere dem Christentum heilige Region bzw. einen entsprechenden Ort zu besuchen und widersetzten sich somit dem Grundgedanken monastischer *stabilitas*. Einige von ihnen wurden sogar von ihren Vorgesetzten auf Pilgerreise geschickt<sup>1228</sup>.

Einer der Punkte, die das Pilgerwesen mit dem Mönchtum gemein hat, ist das Von-der-Welt-abgetrennt-sein. So wie der in einem Kloster lebende Mönch (bzw. die Nonne) von der ihn (bzw. sie) umgebenden Welt isoliert war, so wurde auch der Pilger, wie jeder Reisende, der seine Heimat verließ, im Ausland zum Fremden. Dies betraf aber verständlicherweise nur die mehrere Monate oder gar Jahre dauernden Pilgerfahrten, nicht die kurzen, in familiärem Kreis unternommenen Pilgerwege in der Umgebung des Heimatortes. Die langen Pilgerreisen bekamen bei den Christen seit frühester Zeit eine spirituelle Deutung, die das ganze Leben als eine Pilgerreise verstand auf dem Weg zu einer anderen Welt und in dem das Kloster eine Zuflucht, ein Asyl darstellte. Dieses Konzept hatte unter anderem in Odysseus<sup>1229</sup> nicht nur antik-pagane, sondern mit Abraham, der aufgrund des Glaubens sein Land,

1219 Aug. in ep. loh. 10,1.

1220 Aug. serm. 2,5,17-18. Vgl. Bitton-Ashkelony, Attitudes 191-192. – Dietz, Wandering Monks 37-38.

1221 Eus. VC 3,42. – Hier. ep. 5,1; 47,2; 108,10. – Paul. Nol. epist. 30,4; 49,14. – Walker, Holy City 183-184.

1222 Aug. in Ps 132. Vgl. Bitton-Ashkelony, Attitudes 192-193.

1223 Theod. Hist. Rel. 9. Vgl. Dietz, Wandering Monks 38-39.

1224 Brands, Pilgerfahrt 17. In diesem Zusammenhang weist der Autor auf Pilgerorte, die – insbesondere in Palästina – auch von Angehörigen mehrerer Religionsgemeinschaften verehrt wurden. Vgl. Brands, Pilgerfahrt 17 Anm. 15.

1225 Brands, Pilgerfahrt 17 Anm. 11.

1226 Prawer, Christian Attitudes 315. – Limor, Holy Journey 327.

1227 Isid. orig. 15,1,5.

1228 Constable, Monachisme 3. Für das westliche Mittelalter die Zusammenhänge allgemein aufgearbeitet und an Beispielen gezeigt: Leclercq, Mönchtum und Peregrinatio.

1229 Zur philosophischen und religiösen Deutung der langen Irrfahrt des Odysseus als eine Pilgerreise vgl. Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

seine Verwandten und sein Haus verließ und in das Land ging, das Gott ihm zeigen werde, auch alttestamentliche Vorläufer<sup>1230</sup>. In diesem (positiven) Sinne äußerte sich auch der anonyme Verfasser des später dem hl. Paulus zugeschriebenen Hebräerbriefs über Abrahams Reise<sup>1231</sup>. Der ebenso anonyme Verfasser des etwa zeitgleich entstandenen 1. Petrusbriefes nutzte den spirituellen Vergleich seiner Leserschaft mit Pilgern (griech. *παρεπιδήμοι*), um sie aufzufordern, den »irdischen Begierden« nicht nachzugeben<sup>1232</sup>.

Der hohe Stellenwert eines (im weitesten Sinne des Wortes) Reisenden in vielen Religionen, also auch eines Pilgers, besteht im Zusammenhang zwischen der Reise und der religiösen Konversion. In vielen Religionen ist der Weg und die Reise Symbol des menschlichen Lebens und der Suche nach Gott bzw. dem Göttlichen. In diesem Sinne ist das Ideal der Pilgerreise nicht sehr weit von dem des Mönchtums entfernt, impliziert es doch auch ein neues religiöses Leben, das von den früheren Werten frei ist<sup>1233</sup>.

In diesem Zusammenhang ist auf ein weiteres Phänomen, nämlich das des freiwilligen Exils, bzw. das des freiwilligen Dienstes in der Fremde (griech. *ξενιτεία*) hinzuweisen, welches Mönchtum und Pilgerwesen verbindet. Es ist zwar für die frühchristliche Zeit charakteristisch, das christliche Mönchtum erbte jedoch diese Haltung vom antiken Stoizismus. Schon Epiktet betonte, dass es für die jungen Männer, die Philosophen werden wollten, nötig sei, ihre Brüder, Heimat, Freunde und ihre ganze Familie zu verlassen<sup>1234</sup>.

Die *Xeniteia*, also das freiwillige Verlassen der Heimat, um als Unbekannter in der Fremde zu leben, ist ein bedeutendes Element der asketischen Doktrin des frühen christlichen Mönchtums, das als Nachahmung Christi verstanden wird. Der Begriff *Xeniteia* erschöpft sich somit nicht im geographischen Ortswechsel, sondern erfüllt sich vor allem in der Loslösung von menschlichen Bindungen (Mt 8,21; Lk 9,59-62) und dem Verbergen der eigenen Identität (Mk 9,2-9)<sup>1235</sup>. Als Urgestalt der *Xeniteia* gilt Abraham, der auf Anweisung Gottes mit seiner Familie und dem Gefolge in ein unbekanntes Land aufbricht (Gen 12,1), was sie zu Fremden (griech.

*ξένοι*) und Gästen/Pilgern (griech. *παρεπιδήμοι*) machte (Hebr 11,13). Philon von Alexandria sah in Abraham den ersten Pilger<sup>1236</sup>, ein Gedanke, der durch Irenäus von Lyon weiterentwickelt wurde<sup>1237</sup>.

Das lateinische Äquivalent für *ξενιτεία* ist oftmals das Wort *peregrinatio*, doch zwischen *Xeniteia* und Pilgerfahrt bestehen bedeutende Unterschiede. Da zeigen sich wieder die Probleme, die Pilgerfahrt terminologisch zu fassen, wovon in der Einführung schon die Rede war<sup>1238</sup>. In der monastischen Literatur bezeichnet die *Xeniteia* das Phänomen, dass ein Mönch seine Heimat verlässt, um in einem anderen Land zu leben, in dem er immer ein Fremder bleiben wird. Er entkommt auf diese Weise den Ehren, die ihn umgeben, um in der Verachtung zu leben<sup>1239</sup>. Die philosophisch ausgebildeten und kompetenten christlichen Rhetoren, darunter Euagrius, entwickelten den Begriff, der nun nicht nur eine Loslösung von der Welt bezeichnete. In die monastische Tradition wurden spezifische Elemente eingefügt, die den physischen Akt der Pilgerfahrt empfohlen. Auf diese Weise wurde die *Xeniteia* zu einem fundamentalem Bestandteil der Askese<sup>1240</sup>.

Die Entstehung des Mönchtums in Palästina ist nicht vom Beginn des Pilgerwesens in der Region zu trennen<sup>1241</sup>. Der erste Mönch Palästinas soll der aus Ikonium (heute Konya) stammende Chariton (gest. um 350 n. Chr.) gewesen sein. Chariton unternahm eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, wurde aber von Räufern überfallen und in einer Höhle gefangen genommen<sup>1242</sup>. Er verwandelte 330 n. Chr. die Höhle in die Laura von Pharan (im Wadi el-Qelt bei Jericho)<sup>1243</sup>. Um 340 n. Chr. gründete Chariton noch die Laura Duka auf dem Berg der Versuchung (ebenfalls bei Jericho)<sup>1244</sup>. Ein drittes Kloster gründete er in der Nähe des Dorfes Tekoa südöstlich von Bethlehem<sup>1245</sup>. Bei der Gründung der genannten Klöster in der Judäischen Wüste spielte wohl für Chariton die Nähe zu Jerusalem eine bedeutende Rolle<sup>1246</sup>, das in dieser Zeit begann, sich zur heiligen Stadt der Christen zu verwandeln.

In die früheste Phase des Mönchtums in Palästina, bevor also die christliche Pilgerfahrt größere Ausmaße erreichte, gehören unabhängige Ansiedlungen von Mönchen im Sü-

1230 Gen 12,1.

1231 Hebr 11,8-9.

1232 1 Petr 2,11. Vgl. Constable, *Monachisme* 4-5.

1233 Constable, *Monachisme* 5-6. – Zum Transformationsaspekt der Pilgerfahrt vgl. Bitton-Ashkelony, *Sacred Travel* 354.

1234 Epikt. diatr. 3,24,78; vgl. auch 3,16,11. – Guillaumont, *Dépaysement* 33.

1235 Plank, *Xeniteia*.

1236 Phil. migr. Abr. Vgl. Lanne, *Xeniteia* 183-185. – Völker, *Abraham-Bild* 200-203.

1237 Iren. adv. haer. 4,21,1; 25,1-3. Vgl. Lanne, *Xeniteia*. – Lof, *Abraham* 22-24.

1238 Vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

1239 Guillaumont, *Dépaysement* 31-33.

1240 McGuckin, *Aliens* 37. – Kötting, *Peregrinatio religiosa* 302-307.

1241 Stemberger, *Juden und Christen* 99. – Sivan, *Pilgrimage*.

1242 G. Stemberger (*Juden und Christen* 99-100) verweist bezüglich der Datierung des Lebens Charitons und seiner Reise ins Heilige Land, dass seine Biographie stark vom Bemühen betragen wird, das palästinische Mönchswesen älter als dasjenige von Ägypten erscheinen zu lassen. Deshalb kann man sich auf die Daten schwer verlassen und die Ereignisse eher Jahrzehnte später datieren. Die Pilgerfahrt nach Jerusalem unternahm Chariton angeblich zur Zeit des

dortigen Patriarchen Makarios (312/314-335), es handelte sich hiermit um eine der ersten Pilgerfahrten ins Heilige Land.

1243 In seiner erst im 6. oder 7. Jh. entstandenen *Vita* lesen wir, seine Zelle habe durch die Wunder des heiligen Mannes auch eine große Menge von Heiden und Juden angezogen. Seine Tugenden haben sie sogar dazu gebracht, ebenfalls ein monastisches Leben zu führen. *Vita Char.* 14. Vgl. Bar, *Rural Monasticism* 57. – Perrone, *Monasticism* 78-79.

1244 Die Laura Duka wurde (wie Chariton erwähnt: *Vita Char.* 21) nach Dukas genannt, der die christliche Gemeinde gegen Attacke der Juden schützte, die im unweit gelegenen Dorf von Na'aran lebten. Diese bei Jericho gelegene Siedlung wurde mindestens bis ins 7. Jh. von Juden bewohnt. Vgl. Di Segni, *Life* 409 Anm. 56. Die Existenz einer spätantiken jüdischen Gemeinde belegt der Fund einer mit Mosaiken geschmückten Synagoge. Zur Synagoge vgl. Avi-Yonah, *Na'aran*.

1245 Zu den einzelnen Klostergründungen: *Vita Char.* 14. 21. 23. – Stemberger, *Juden und Christen* 99-100. – Bar, *Rural Monasticism* 57. – Hogenmüller, *Chariton*. – Keel/Küchler, *Orte* 479-481 (Pharan). 551-552 (Charitons Kloster auf dem Berg der Versuchung). 661-662 (Kloster im Wadi Charetun). Zum Leben Charitons aus archäologischer Sicht vgl. Hirschfeld, *Life of Chariton*.

1246 Wilken, *Monks of Palestine* 242.

den des Landes. So soll Hilarion, der aus Thabatha bei Gaza stammte, sieben Meilen von Maiuma, dem antiken Hafen von Gaza, um 330 n. Chr. ein Kloster gegründet haben<sup>1247</sup>. Epiphanius von Salamis, der möglicherweise ursprünglich auch diesem Kloster angehörte, gründete nur wenig später (wohl 335 n. Chr.) ein anderes Kloster in der Nähe von Eleutheropolis (heute in unmittelbarer Nähe von Bet Guvrin)<sup>1248</sup>.

Die meisten palästinensischen Mönche waren jedoch Ausländer, die als Pilger ins Heilige Land gekommen waren<sup>1249</sup>. Ihre Zentren waren – wie im Falle von Chariton – die Judäische Wüste (insbesondere das Umland von Jericho) und die Umgebung von Jerusalem. Das Mönchtum Palästinas war weithin Produkt des christlichen Pilgerstroms ins Heilige Land. Auf der anderen Seite wurden hervorragende Mönche und die von ihnen gegründeten Klöster selbst zum Ziel zahlreicher Pilger, die schon bald nicht nur die heiligen Stätten biblischer Tradition sehen wollten<sup>1250</sup>.

## Bedeutung der christlichen Pilgerfahrt für die wirtschaftliche Entwicklung Palästinas

Spielte die jüdische Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel in der Zeit vor 70 n. Chr. eine wesentliche Rolle für die Ökonomie Palästinas<sup>1251</sup>, kann dies auch für die Zeit seit Mitte des vierten Jahrhunderts im Bezug auf die christliche Pilgerfahrt festgestellt werden. Die Landwirtschaft Palästinas, die im dritten Jahrhundert schwer gelitten hatte, erlebte seit jener Zeit einen anhaltenden Aufschwung, der auch den Handel betraf. Prosperität ist insbesondere in jenen Regionen festzustellen, die von den Pilgerfahrten und Austausch zwischen den großen monastischen Zentren Ägyptens, Palästinas und Syriens profitierten<sup>1252</sup>.

Beträchtliche Geldsummen brachten nicht nur die Pilger selbst nach Palästina, sondern auch Gläubige, die sich in den neu gegründeten Klöstern ansiedelten. Sehr bedeutend war auch die finanzielle Förderung durch die kaiserliche Zentralmacht, die die zur Errichtung der neuen Kirchen und Klöstern notwendigen Mittel zur Verfügung stellte<sup>1253</sup>.

1247 Hier. Vita Hil. – Stemberger, Juden und Christen 99. – Parrinello, *Monachismo a Gaza 164-166*. – Durch neuere archäologische Forschungen, insbesondere durch den Fund einer Inschrift mit dem Namen Hilarions, wurden die Überreste in Umm el-ʿAmr, etwa 10 km südwestlich von Gaza, mit dem von Hilarion gegründeten Kloster identifiziert. Vgl. Elter/Hassoune, *Monastère de saint Hilarion*. – Zur Vita Hilarionis vgl. Heyden, *Westliche Christenheit 232-235*. – Hilarion als Beispiel für Pilger vgl. Kap. »Die Pilgerfahrt aus der Sicht der Kirchenväter«.

1248 Stemberger, *Juden und Christen 99*. – Kösters, *Epiphanius von Salamis 29-30*. Das Kloster wurde wohl im Epiphanius' Geburtsort Besanduk errichtet (dies behauptet Hier. ep. 82,8), was – wie O. Kösters erläutert – zur Hypothese führte, dass die Basis des Klosters möglicherweise das Anwesen seiner Familie war. – Die Ergebnisse archäologischer Forschungen und literarische Evidenz zu den frühen Klöstern in Palästina fasst D. Bar zusammen. Bar, *Rural Monasticism*.

1249 Von diesen ausländischen Mönchen stammten viele aus Armenien. Unter ihnen spielt Euthymius von Melitene (377-473), einer der Väter des Mönchtums, eine hervorragende Rolle. Euthymius kam am Anfang des 5. Jhs. als

## Beginn der christlichen Pilgerfahrt

Das Phänomen der Pilgerfahrt lässt sich (so wie im Alten Testament) auch im Neuen Testament finden: Mit seinen Jüngern bricht Jesus zum Pessachfest auf (Mk 10,1; Mt 19,1). Markus verknüpft das Wegmotiv (Mk 8,27; 9,33f.) mit der Nachfolge- und Passionsthematik<sup>1254</sup>. Auf der anderen Seite wird durch die Beziehung Jesu und seiner Jünger zum Kult des Jerusalemer Tempels seine Reise nach Jerusalem in den Rahmen der groß angelegten jüdischen Pilgerfahrt zum Tempel gelegt.

Der Beginn der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem wird allgemein in die Zeit Konstantins des Großen gesetzt. Dies hängt damit zusammen, dass in dieser Zeit die Stadt christianisiert wurde und die vielen heiligen Stätten als Ziele der Pilger in der Zeit Konstantins erbaut wurden. Umgekehrt soll jedoch betont werden, dass das christliche Pilgerwesen entscheidend zur Entstehung des christlichen Jerusalem und Palästina beitrug<sup>1255</sup>. Den entscheidenden Anstoß gab die Reise der hl. Helena nach Palästina. Helena war sicherlich nicht die erste christliche Pilgerin, durch die spätere Legende – in der das Auffinden des Kreuzes Christi die zentrale Rolle spielt<sup>1256</sup> – gelangte jedoch ihre Reise zu erheblicher Berühmtheit. Sollten wir uns die Frage stellen, ob es schon vor Helena eine christliche Pilgerfahrt ins Heilige Land gab, so ist die Antwort positiv, jedoch mit Einschränkungen, die den Charakter dieser Pilgerfahrten betreffen. Da sich dabei Überschneidungen zur antiken paganen und jüdischen Pilgerfahrt ergeben, ist für uns diese vorkonstantinische Pilgerfahrt von großem Interesse.

Mit der vorkonstantinischen Pilgerfahrt befassten sich insbesondere Ewald Burger, Hans Windisch, Bernhard Kötting und Edward David Hunt. Die drei erstgenannten Forscher vertraten die Ansicht, dass das christliche Pilgerwesen aus der Tradition des Urchristentums herausgewachsen sei und dass seine Ursprünge im Judentum liegen. Sie bemühten sich, eine lineare Entwicklung im Rahmen der christlichen Gemeinde zu skizzieren und auf diese Weise das christliche Pilgerwesen von den nichtchristlichen Einflüssen zu isolieren. Die Pax Romana ermöglichte nun während der römischen Kaiserzeit nicht nur Reisen paganer Intellektueller<sup>1257</sup>, sondern auch christlicher Apologeten. Ihre Reisen durch die mediterrane Welt hal-

Pilger nach Jerusalem, gründete jedoch bald in der Jüdischen Wüste ein Kloster, wo er selbst das Ziel von vielen Pilgern wurde. Vgl. Bitton-Ashkelony, *Pilgrimage 2*. Die topographische Lage dieser Klosteranlage, die sich zwar nur 10 km östlich von Jerusalem befand, in der Antike jedoch in einer abgelegenen Region gelegen war (heute leider inmitten einer Industriezone von Mishor Adummim), wurde von Kyrill von Skythopolis, dem Biographen des armenischen Mönchsvaters, exakt beschrieben. Vgl. Hirschfeld, *Euthymius 339*.

1250 Stemberger, *Juden und Christen 99-102*.

1251 Vgl. Kap. »Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

1252 Hahn, *Gewalt 192-193*. – Bar, *Crisis*.

1253 Hahn, *Gewalt 192*. – Walmsley, *Urban Prosperity 147-151*.

1254 Versepunt, *Jesus' Pilgrimage*. – Sänger, *Wallfahrt 419*.

1255 Stemberger, *Juden und Christen 77*.

1256 Diese erst später entstandene Legende von der Auffindung des Kreuzes Christi in Jerusalem lassen wir im Kontext dieser Arbeit beiseite. Heid, *Helena-Legende*. Hunt, *Holy Land 28-29*. 38-49.

1257 Vgl. Kap. »Antikes paganen Pilgerwesen« (S. 34-41) und »Ägypten als Ziel intellektueller Pilgerfahrten« (S. 52-54).

fen, eine gemeinsame christliche Tradition zu schaffen, an der sich alle lokale Gemeinschaften beteiligten und die so den Anspruch einer universalen Kirche rechtfertigten. Das Ziel dieser Apologeten war häufig Rom<sup>1258</sup>. Der christliche Gelehrte Hegesippus, vermutlich ein konvertierter Jude aus Palästina, unternahm, wie von Eusebios berichtet wird, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine Forschungsreise über Korinth nach Rom, wo er sich dann 20 Jahre aufhielt<sup>1259</sup>. Die berühmte Aberkiosinschrift aus dem phrygischen Hierapolis, die auf das Jahr 216 (d. h. das Jahr 300 der phrygischen Ära) datiert wird, berichtet von einer Reise des Bischofs Aberkios nach Rom und Syrien<sup>1260</sup>. Ziel dieser Reisen war es, in Rom bestimmte Nachforschungen anzustellen, doch schlossen sie auch Elemente der Pietät und Devotion ein und lassen sich deshalb zumindest teilweise mit Pilgerfahrten in Verbindung bringen<sup>1261</sup>.

Um 150 n. Chr. besuchte der Apologet Melito, Bischof der kleinasiatischen Stadt Sardes, Palästina<sup>1262</sup>. Über seine Palästina-Reise berichtete Melito in seiner verloren gegangenen Apologie, deren Passagen Eusebios zitiert. Dieser bringt die Reise in Zusammenhang mit Melitos Absicht, ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des Alten Testaments zusammenzustellen. Im Vordergrund Melitos Reise stand somit das Interesse am alttestamentlichen Kanon, also das theologische Interesse an der Tradition, die er in Palästina finden wollte:

»Da du [Onesimus] in deinem Eifer für unsere Lehre mich wiederholt gebeten hast, Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren ganzen Glauben betreffen, zu erhalten und gewünscht hast, genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen, komme ich gerne dem Wunsche nach; [...]. Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des Alten Testaments genaue Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit<sup>1263</sup>«.

Dies führt J. Blank dazu, Melito als den ersten christlichen Palästina-Pilger zu bezeichnen<sup>1264</sup>. Wir wissen jedoch aus dieser Aussage nicht, ob Melito auch geistliche Ziele im Sinne des späteren Pilgerwesens verfolgte. A. Hartmann vergleicht

deshalb seine Erkundigungen eher mit der *ιστορία* der paganen Antike<sup>1265</sup>.

Melito von Sardes verdanken wir eine höchst interessante Information zur Jerusalemer Lokaltradition vom Grab Jesu um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Melito klagt nämlich die Juden dreimal an, dass sie Christus »mitten in Jerusalem«<sup>1266</sup> gekreuzigt hätten: »Unerhörter Mord geschah inmitten Jerusalems, [...] [der Mord] geschah mitten auf der Straße, mitten in der Stadt, wo alle es sahen«<sup>1267</sup>. Dies ist ein bedeutender Hinweis auf eine Pilgerreise, bei der er mit der Jerusalemer Ortstradition bekannt wurde, die von einem Ort mitten in der Stadt spricht. Hätte er die Stadt nicht besichtigt und nur die Angaben in den Evangelien als Quelle benutzt, die davon berichten, dass Christus außerhalb der Stadt gekreuzigt worden sei, hätte er zu einer solchen Information nicht kommen können<sup>1268</sup>.

»Alexander, Bischof von Kappadozien, reiste aus dem Verlangen heraus, die heiligen Stätten zu sehen, nach Jerusalem [...]«<sup>1269</sup>. Ähnlich drückte sich Eusebios aus<sup>1270</sup>. Diese Informationen, die sich auf die Zeit um 220 n. Chr. beziehen – vor allem diejenige von Eusebios von Caesarea – scheinen jedoch nicht sehr belastbar zu sein, da sie in einer späteren Zeit und in einer deutlich anderen Atmosphäre entstanden, als das christliche Pilgertum begann, eine relevante Größe zu werden<sup>1271</sup>.

Über den Besuch der biblischen Stätten in Palästina des Presbyters Pionius, der um 250 n. Chr. unter Decius den Märtyrertod erlitten hatte, erfahren wir aus seinen Acta, und zwar konkret in seiner Verteidigungsrede, die er auf der Agora von Smyrna vortrug. Die Autopsie dieser Orte bestätigte Pionius den christlichen Glauben:

»Ich selbst bin nach Palästina gereist und habe das Land dort gesehen, das von dem Zorn Gottes Zeugnis ablegt, der über sie gekommen ist, wegen der Sünden, welche die Einwohner dort begangen haben, Mord an Fremden und Sodomie. Sieh, durch Feuer ist dieses Land zu Asche verbrannt, aller Früchte und jeglichen feuchten Wesen entbehrend. Ich sah auch das Tote Meer, Wasser, das sich verändert und in seiner Natur verkehrt hat; durch göttlichen Befehl ist es geschwächt und kann keine Lebewesen ernähren und kein Schiff hochhe-

1258 Hunt, Travel 408.

1259 Eus. HE 422,1. Vgl. G. S. Smith, Heresy Catalogues 90 und Anm. 5. – Zwierlein, Petrus in Rom 167-169.

1260 Griechischer Text und deutsche Übersetzung: Wirbelauer, Aberkios 366-367 (W. Wischmeyer). 368-369 (R. Merkelbach). – Hirschmann, Grabinschrift des Aberkios 109-110.

1261 Hunt, Travel 408.

1262 Zu seiner Person und Werk vgl. Blank, Von Passa 13-21. – Kraabel, Melito.

1263 Eus. HE 4,26,13-14. Melito gibt im Folgenden das Verzeichnis der kanonischen Bücher des palästinensischen Judentums wider. Er nennt also nicht die nur in der griechischen Bibel stehenden sog. deuterokanonischen Schriften. Die Liste Melitos ist das älteste überlieferte Verzeichnis der Bücher des Alten Testaments aus christlicher Sicht. Blank, Von Passa 19-20. – Burger, Anfänge 100. – Hunt, Holy Land 83. – Hunt, Travel 410-411. – Hunt, Christian Pilgrims 25. – Wipszycka, Pielgrzymki starożytnie 24. Der Autorin zufolge weist nichts darauf hin, dass der Besuch der heiligen Orte der Patriarchen, Propheten und Christi für Melito eine besondere Bedeutung hätte. Die Reise hätte in ihrer

Sicht deutliche Zeichen von Reisen, die jüdische Rabbiner aus Babylonien nach Palästina unternahmen.

1264 Blank, Vom Passa 19. Es ist bezeichnend, dass E. D. Hunt das Wort »Pilger« in die Anführungszeichen setzt, die eine Distanz ausdrücken, diesen Terminus für Melito zu verwenden. Hunt, Holy Land 3.

1265 Hartmann, Relikt und Reliquie 597-598.

1266 Melito 72.

1267 Melito 94.

1268 Vgl. Kap. »Christlicher Wiederaufbau des Tempels« (S. 101-102).

1269 Hier. vir. ill. 62: »Alexander, episcopus Cappadociae, cum desiderio sanctorum locorum Hierosolymam pergeret [...]«.

1270 Eus. HE 6,11,2. Vgl. Hunt, Holy Land 4. 94-95. – Hunt, Travel 411-412. – Windisch, Palästina-pilger 150-151. – Sowohl der religiöse als auch der touristische Moment werden von Eusebios in der Demonstratio evangelica weiterentwickelt (6,18,23). Vgl. Irmscher, Wallfahrten 864.

1271 Bedenken zur Glaubwürdigkeit der Beschreibung Eusebios' zeigte schon Burger, Anfänge 101. – Holum, Hadrian and St. Helena 69.

ben und keinen Menschen bei sich behalten, damit es nicht wieder des Menschen wegen bestraft werde<sup>1272</sup>«.

Wie aus Notizen bei Eusebios und Klemens von Alexandria hervorgeht, reiste der letztgenannte angesichts von Verfolgungen bzw. wegen der Gegnerschaft zu einem Bischof, um 202/203 n. Chr. nach Palästina und wurde dort von einem gebürtigen Hebräer unterrichtet<sup>1273</sup>. Der ebenfalls in Alexandria wirkende Origenes kam 230 n. Chr. auf Einladung des örtlichen Bischofs erstmals nach Caesarea und ließ sich um 234, nach einem Streit mit dem Bischof von Alexandria, in Caesarea dauerhaft nieder<sup>1274</sup>. Origenes bereiste das Land und war dabei an der örtlichen Tradition interessiert<sup>1275</sup>. Firmilian, Bischof von Caesarea in Kappadokien, unternahm mehrmals Reisen nach Palästina: Waren Eusebios zufolge Gespräche mit Origenes deren Ziel, spricht Hieronymus davon, dass er die heiligen Stätten in Palästina besuchte<sup>1276</sup>.

B. Kötting mochte Klemens und Origenes nicht als Pilger bezeichnen. Mit Pilgerfahrt brachte er eher Melito von Sardes in Zusammenhang, da dieser in Jerusalem den Kanon der hebräischen Bibel studiert und die Stätten des Wirkens Jesu und der Apostel besucht hatte, wie es spätere Pilger taten. Als Pilger im eigentlichen Sinne bezeichnet er den kappadokischen Bischof Alexander<sup>1277</sup>. Zum ersten Mal treffen wir bei ihm auf ein klassisches Pilgermotiv, denn Alexander sei »um des Gebetes und der Stätten der Geschichte willen« gekommen<sup>1278</sup>. Der Ausdruck »Geschichte« (ἱστορία) weist darauf hin, dass es sein Ziel war, die Orte zu sehen und dort zu beten, wo sich heilige Geschichte ereignet hatte<sup>1279</sup>. Insgesamt skeptisch demgegenüber, die frühen christlichen Besucher Palästinas als Pilger zu bezeichnen, äußerte sich auch H. Donner. Er rechnete zwar in dieser Zeit schon mit einer christlichen Pilgerfahrt – insbesondere nach Jerusalem, »Pilger im vollen Sinne des Wortes waren sie noch nicht«<sup>1280</sup>.

Mit dem Ausdruck ἱστορία lässt sich ein Zusammenhang zwischen der paganen und christlichen Pilgerfahrt herstellen: Reisten die paganen Intellektuellen auf den Spuren Herodots auf der Suche nach ἱστορία, war dies auch der Wunsch einiger früher christlicher Pilger, nämlich in ihrem Fall die Erkundung der biblischen Vergangenheit Palästinas. Im Unterschied zu den christlichen Pilgerfahrten bestand aber bei den meisten

antik-paganen Reisenden (als Ausnahme kann z. B. Pausanias genannt werden) kein besonderes Verhältnis zu den besuchten Orten<sup>1281</sup>.

Wenn wir uns die Frage nach ihrer Motivation der Palästina-Reise stellen, kann man sie nur schwer als Pilgerfahrt bezeichnen. Sie kamen zum Studium, aus politischen Gründen und um über die biblischen Ereignisse am Ort mehr zu erfahren nach Palästina und nach Jerusalem. Die Nachricht, dass Alexander von Kappadokien an den heiligen Orten gebetet habe, könnte als Beweis für einen schon existierenden Kult gelten, obwohl seine Reise auch kirchlich-politischen Zwecken diene<sup>1282</sup>. Insbesondere das Fehlen von Asketismus und Reue als Antriebsgrund, so typisch für die nachkonstantinische Pilgerfahrt, erweckt Bedenken, ob man die Reisen nach Palästina im 2. und 3. Jahrhundert als eine Vorstufe der nachkonstantinischen Pilgerfahrt betrachten könnte.

Es gab mehrere Gründe dafür, dass es für die frühen christlichen Pilgerfahrten nur spärliche und wenig eindeutige Belege gibt. Der entscheidendste Punkt ist meiner Ansicht nach die Tatsache, dass sich das frühe Christentum als eine spirituelle Religion verstand, die keine physischen Orte verehrte<sup>1283</sup>. Man muss sich auch fragen, inwieweit für die Christen nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) und nach dem Bar Kochba-Aufstand (132-135 n. Chr.) der Zugang zu den biblischen und neutestamentlichen Orten möglich war. Ich teile nicht die Ansicht E. Burgers, dass die Christenverfolgungen eine stetige Entwicklung eines Ortes unmöglich machten und somit den Pilgern kein friedlicher Zugang zu den Pilgerorten gewährleistet werden konnte<sup>1284</sup>. In keiner der oben genannten Quellen ist davon die Rede, dass die römische Staatsmacht die Pilger behindert hätte.

Aus Eusebios' Werken geht hervor, dass die Pilgerfahrt nach Palästina kurz vor seiner Zeit begann, also schon vor Helenas Reise<sup>1285</sup>. Sie bezeugen, dass wir die (Pilger-)Fahrt der Kaiserin in einem breiteren Rahmen der konstantinischen Zeit deuten müssen. Eine wichtige Quelle zur christlichen Pilgerfahrt vor Helena ist Eusebios' Onomastikon, ein topographischer Führer zu den biblischen Orten in Palästina, der wohl von den früheren christlichen Pilgern benutzt worden war. Dieses Werk wird von T. D. Barnes in die Zeit vor dem Ausbruch der christlichen Pilgerfahrt datiert: um 300 n. Chr., vielleicht sogar früher<sup>1286</sup>. Im Vorwort sagt Eusebios deutlich,

1272 Pion. 4,18-20. Vgl. Hunt, Holy Land 101. – Hunt, Christin Pilgrims 25. – Burger, Anfänge 100. – Windisch, Palästina-pilger 147-149. – Der Text hat sich in mehreren Sprachfassungen erhalten. Außer der griechischen Version kennen wir auch eine lateinische, altkirchenslawische und armenische. Vgl. Robert, Martyre de Pionios 11-16.

1273 Clem. Al. strom. 1,11,2. – Eus. HE 6,11,6. – Windisch, Palästina-pilger 152. Andere Datierung (Klemens Ankunft in Jerusalem erst um 215, kurz vor seinem Tod): Nautin, Lettres 138-141.

1274 Eus. HE 6,19,16-19; 6,23,1-4.

1275 Burger, Anfänge 99. – Hunt, Holy Land 4. 94. 98.

1276 Eus. HE 6,26-27. Hier. vir. ill. 54. – Zusammenfassend: Limor, Holy Journey 328.

1277 Kötting, Peregrinatio religiosa 83-89. – Liwak, Wallfahrtstraditionen 237.

1278 Eus. HE 6,11,2.

1279 Donner, Pilgerfahrt 26-27.

1280 Donner, Pilgerfahrt 26. Gegen eine Pilgerfahrt vor dem 4. Jh. auch Brands, Pilgerfahrt 15.

1281 Hunt, Travel 414.

1282 Holum, Hadrian and St. Helena 69.

1283 Vgl. Kap. »Die Pilgerfahrt aus der Sicht der Kirchenväter«.

1284 Burger, Anfänge 97.

1285 Markus, Holy Places 261. Eusebios' Nachricht jedoch allgemein so zu deuten, dass »seit dem 3. Jahrhundert immer mehr Pilger« nach Jerusalem kamen, wie dies Rosen (Konstantin 333) tut, geht zu weit.

1286 Barnes, Composition 315. – Barnes, Constantine 110-111. Für die frühe Datierung hat J. T. Barnes folgende Argumente: Eusebios sagt über das Christentum beinahe nichts aus: er beschreibt nur drei Dörfer mit einer christlichen Population (Anaia, Jetheira in der Nähe von Eleutheropolis und Kariatha). Er erwähnt an keiner Stelle die konstantinischen Bauten im Heiligen Land und sagt, dass die heidnischen Zeremonien in Mamre weiterhin existierten (vgl. dazu Kap. »Mamre (Mambre)«). Unwahrscheinlich (obwohl nicht aus-

was sein Anliegen war, nämlich die biblischen Orte mit der für seine Zeit aktuellen Karte von Palästina in Verbindung zu bringen<sup>1287</sup>.

Eines der Ziele der christlichen Pilger vor Eusebios war nach den im Onomasticon genannten Informationen Getsemani am Ölberg. Eusebios ist der älteste Zeuge über die Ortslage von Getsemani, über die aus den ersten drei christlichen Jahrhunderten nichts bekannt ist. Er gibt zwei Orte an, die von den Christen schon vor seiner Zeit besucht wurden: »das Grundstück Getsemani, wo Christus vor dem Leiden gebetet hat, das am Ölberg liegt, wo noch jetzt die Gläubigen eifrig ihre Gebete verrichten«<sup>1288</sup>, und »den Winterbach Kidron, vor Jerusalem, wo Christus verraten wurde«<sup>1289</sup>. Die frühen Christen besuchten, wie Eusebios bezeugt, auch den Ort der apokalyptischen Geheimlehre Jesu mit der Grotte, die wohl vor 70 n. Chr. Bestandteil der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem war. Der Grund war, schreibt Eusebios, dass die Pilger von hier »die Geschichtlichkeit der prophetiegemäßen Zerstörung und Verödung [des jüdischen] Jerusalems« beobachten konnten<sup>1290</sup>. Wiederholen wir an dieser Stelle, dass der Ölberg in der römischen Kaiserzeit nach der Zerstörung des jüdischen Tempels der Ort war, der von vereinzelt jüdischen Pilgern besucht wurde, die von hier aus die Ruinen des Tempels beklagten. Im 4. Jahrhundert wurde also der Ölberg sowohl von jüdischen als auch von christlichen Pilgern aus ganz gegensätzlichen Motiven besucht. Wir können nur bedauern, dass in den Quellen zu ihrer Beziehung keinerlei Angaben zu finden sind.

Für die frühe christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem, die wohl etwa zeitgleich mit derjenigen der Kaisermutter Helena war, gibt es möglicherweise auch einen wichtigen archäologischen Beleg. Seine Deutung und Datierung sind jedoch unter den Forschern höchst umstritten. Unter Schirmherrschaft des armenischen Bischofs Guregh Kapikian wurden in den Jahren

1970-1980 Ausgrabungen hinter der Helenakapelle der Grabeskirche durchgeführt. Östlich von ihr wurde ein bis dahin nicht bekannter, mit Schutt gefüllter Raum entdeckt, die sog. Vartan-Kapelle (Abb. 24)<sup>1291</sup>.

An der westöstlich verlaufenden Mauer 1 wurde im November 1971 ein geglätteter und mit Tinte beschriebener Stein (Länge 82,5 cm, Höhe 46,5 cm, Breite 42 cm) entdeckt, auf dem eine Zeichnung eines römischen Handelsschiffes samt einer lateinischen Inschrift (Maße der Schiffszeichnung: Länge 66 cm, Höhe 31 cm) zu sehen ist (Abb. 25). Die Zeichnung befand sich im hadrianischen Mauerwerk des römischen Tempels – des Tripelheiligtums für die römischen Götter Jupiter, Juno und Minerva –, das während des Baus der Grabeskirche unter Konstantin dem Großen zugeschüttet oder ganz abgetragen wurde<sup>1292</sup>. B. Bagatti und M. Broshi lasen die erhaltenen Buchstaben DOMINE IVIMUS (»Herr, wir werden kommen«) und interpretierten die Szene als ein christliches Ex-Voto für eine geglückte Pilgerfahrt zum neu entdeckten Heiligtum von Golgotha. Die Zeichnung und Inschrift werden von ihnen in den Beginn der konstantinischen Bauarbeiten datiert (nach 325/326, sicher vor 335 n. Chr.), als es zugeschüttet wurde und nicht mehr zugänglich war. Es würde sich somit um das älteste archäologische Zeugnis christlicher Pilgerfahrt aus dem Westen zum heiligen Grab nach Jerusalem handeln<sup>1293</sup>.

## Die Reise der hl. Helena nach Palästina und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln

Im Titel dieses Unterkapitels wird der Besuch der Kaiserin Helena im Palästina im Jahre 326<sup>1294</sup> absichtlich nicht als eine Pilgerreise bezeichnet, sondern ganz allgemein als eine Reise. Es soll nämlich gezeigt werden, dass – obwohl sie von den

geschlossen sei auch nach Barnes Eusebios' Arbeit an diesem Werk während der Verfolgung der Christen in den Jahren 303-313 und im folgenden Jahrzehnt, ohne dass er dies näher begründen würde. Für die Datierung in die letzten Jahre des 3. Jhs. n. Chr. spricht in seiner Ansicht auch die römischen administrativen Grenzen, die die Realität dieser Zeit widerspiegeln. So erwähnt er zweimal die frühere Hauptstadt der Nabatäer Petra als eine in der Provinz Arabia liegende Stadt, ein drittes Mal aber als »eine berühmte Stadt in Palästina«. *Arabia Petraea* wurde in die Provinz Palaestina im Jahre 293 n. Chr. oder wenige Jahre später (spätestens 307) eingegliedert und Eusebios' Erwähnung würde eine Reflexion dieser administrativen Regelung sein. – Vgl. auch die Ansicht E. Klostermann (Klostermann, Onomastikon IX-X), der das Werk erst ca. 330 n. Chr. datiert.

1287 Eus. On. (ed. Klostermann) S. 2, Z. 1-5.

1288 Eus. On. (ed. Klostermann) S. 74, Z. 16-18.

1289 Eus. On. (ed. Klostermann) S. 118, Z. 11-12. – Wilkinson, Christian Pilgrims 84. – Küchler, Jerusalem 549-550. – Hunt, Travel 414-415.

1290 Eus. dem. evang. 6,18,23. Vgl. Küchler, Jerusalem 580. – Stemberger, Juden und Christen 77.

1291 Gibson/Taylor, Holy Sepulchre 7-24. – Broshi/Barkey, Chapel of St. Vartan. – Küchler, Jerusalem 321-322.

1292 Küchler, Jerusalem 323.

1293 Broshi, Earliest Pilgrimage. – Küchler, Jerusalem 323. – Küchler, Handbuch 472. – J. Krüger, Grabeskirche 62-63. – Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 412-413. – Es gibt jedoch eine Menge von Forschern, die die Inschrift und die Szene ganz unterschiedlich deuten. S. C. Humphreys und S. W. Helms (Helms, Jerusalem Ship) lasen die Inschrift ISIS MIRIONIMUS (»Isis, die Zehntausend-Namige«), d. h. als lateinische Wiedergabe des griechischen ΙΣΙΣ ΜΥΡΙΟΝΥΜΟΣ, und interpretierten sie als archäologischen Beweis für einen

Isis-Kult im hadrianischen Tempel. Die Zeichnung wäre dann ein Ex-Voto eines Isis-Verehrers. – Gegen eine solche Interpretation führen S. Gibson und J. E. Taylor (Beneath the Church 44) u. a. an, dass der zweite Name der Isis in den Inschriften nie den männlichen Suffix -os hat. Es sei hinzugefügt, dass S. C. Humphreys und W. W. Helms ganze 10 Buchstaben anders lesen und die Inschrift dann nicht 12, sondern 14 Buchstaben hätte. Vgl. Broshi/Barkey, Chapel of St. Vartan 127. – E. Testa wollte in der Inschrift ein Zeugnis des Judentums sehen, las sie als: D[eo] O[ptimo] MIN[im]E IVIMUS (Für den besten Gott! Schnellstens sind wir gekommen), und verstand somit die Zeichnung als ein Rest der ursprünglichen jüdenchristlichen Interpretation von Golgotha als neuer Paradiesgarten, Zentrum der Welt und Hafen der Ruhe. Vgl. Testa, Golgota 219-244. – Küchler, Handbuch 472. – Gegen eine christliche Deutung der Szene und Inschrift sprechen sich S. Gibson und J. E. Taylor (Beneath the Church 46). Sie weisen darauf hin, dass hier nichts auf eine christliche Deutung hinweist bzw. dass das Fehlen eines typisch christlichen Zeichens (eines Kreuzes) diese eher unwahrscheinlich macht. Sie sehen die Szene nicht als Werk eines christlichen Pilgers des 4. Jhs., sondern datieren sie schon in das 2. Jh. n. Chr.

1294 Das Jahr 326 wird in der Forschung als das wahrscheinlichste Datum der Reise betrachtet. Ermöglicht wurde eine solche Reise durch den Sieg Konstantins über Licinius in der Schlacht von Chrysopolis (September 324), wodurch er auch zum Herrscher des östlichen Reichsteiles wurde. E. D. Hunt erwägt die Möglichkeit, dass Helena ihren Sohn beim Feldzug begleitete und ihr Palästina-Besuch schon in diese Zeit fällt. Auch er fügt jedoch hinzu, dass das Jahr 326 wahrscheinlicher und gleichzeitig mit Konstantins Vicennalia-Feierlichkeiten in Rom ist (Hunt, Holy Land 29-31). Für das Jahr sprechen 326 auch weitere Umstände, die als mögliche Beweggründe für eine solche Reise betrachtet werden (Tod von Crispus und Fausta).

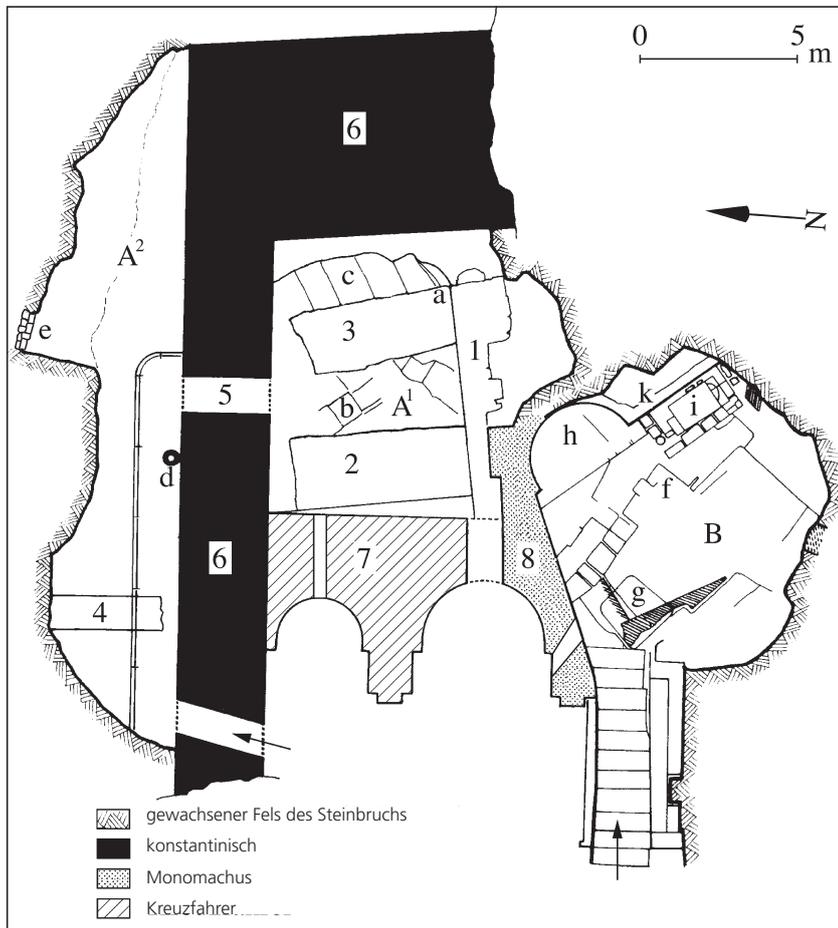


Abb. 24 Jerusalem. Sog. Vartan-Kapelle (A1). – (Nach Küchler, Jerusalem 322 Abb. 167).

späteren christlichen Autoren zur christlichen Pilgerfahrt *par excellence* stilisiert wurde – sie mehrere Aspekte beinhaltete: einige standen im Zusammenhang mit der Christianisierungspolitik Konstantins des Großen, einige waren jedoch rein politischer Natur. Sie reiste nicht als eine demütige Pilgerin, sondern als Augusta, zu der sie nur kurze Zeit vorher erhoben worden war<sup>1295</sup>.

Bei der Bewertung der Reise der Mutter Konstantins des Großen nach Palästina stehen wir immer noch im Bann der Beschreibung des Eusebios, des einzigen zeitgenössischen Autors der Reise, von der er in den Paragraphen 42-47 des dritten Buches der *Vita Constantini* schreibt. Dabei ist der Rahmen, in dem sich die Reise der Kaiserin befindet, wichtig. Sie wird in die Beschreibung der christlichen Baupolitik Konstantins des Großen inkorporiert. In den Paragraphen davor (III, 25-41) schreibt Eusebios vom Bau der Basiliken in Jerusalem, Bethlehem und auf dem Ölberg, in den nachfolgenden Paragraphen (III, 48-51) wird der Bau von Kirchen in Konstantinopel, Nikomedia, Mamre und an anderen Orten erwähnt.

Nach Eusebios' Worten war Helenas Reise nur aus dem Glauben motiviert, aus dem erwähnten Kontext kann jedoch die Folgerung gezogen werden, dass sie im Zusammenhang mit der 325 begonnenen konstantinischen Baupolitik stand<sup>1296</sup>.

Bei der Motivation für die Reise der Kaiserin nach Palästina kann man die möglichen Zusammenhänge mit dem Tod bzw. mit der Ermordung des Sohns Konstantins Crispus und Konstantins Frau Fausta nicht außer Acht lassen. Am Beginn stand die Exekution des Caesars Crispus in Pola (heute Pula auf Istrien). Kurze Zeit später ließ Konstantin auch Fausta ermorden. Sind die Umstände dieser tragischen Ereignisse weiterhin wenig klar<sup>1297</sup>, so spielt die Tatsache eine Rolle, dass der Kirchenhistoriker Eusebios, dem wir die meisten Informationen zum Leben des Kaisers verdanken, das dramatische Geschehen in der Biographie des Kaisers Konstantin mit Schweigen übergeht. Beide Mordopfer, Crispus wie auch Fausta, verfielen nämlich der *damnatio memoriae*, ihre Namen wurden in den Inschriften ausgemeißelt, ihre Porträts und Statuen zerstört. Eusebios hat sich dem gebeugt, obwohl

1295 Zur Proklamation Helenas zur Augusta vgl. Marccone, *Pagano e cristiano* 134.

1296 J. W. Drijvers, *Helena Augusta* 63-65. Vgl. Hunt, *Holy Land* 32-35. Zum zeitlichen Übereinstimmen der konstantinischen Baupolitik und Helenas Reise vgl. Hunt, *Holy Land* 29. – Lenski, *Empresses* 114-115 vermutet, dass die erste Initiative zum Kirchenbau von Helena ausging und erst kurze Zeit später von

Konstantin übernommen wurde, als er sah, wie erfolgreich das Programm ist, das Heilige Land zu re-sakralisieren.

1297 Crispus: Pohlsander, *Crispus* 99-106. – Guthrie, *Crispus*. – Fausta: Woods, *Fausta*. – J. W. Drijvers, *Fausta* 504-506. – Breiter gefasst: Rosen, *Familien-tragödie*.

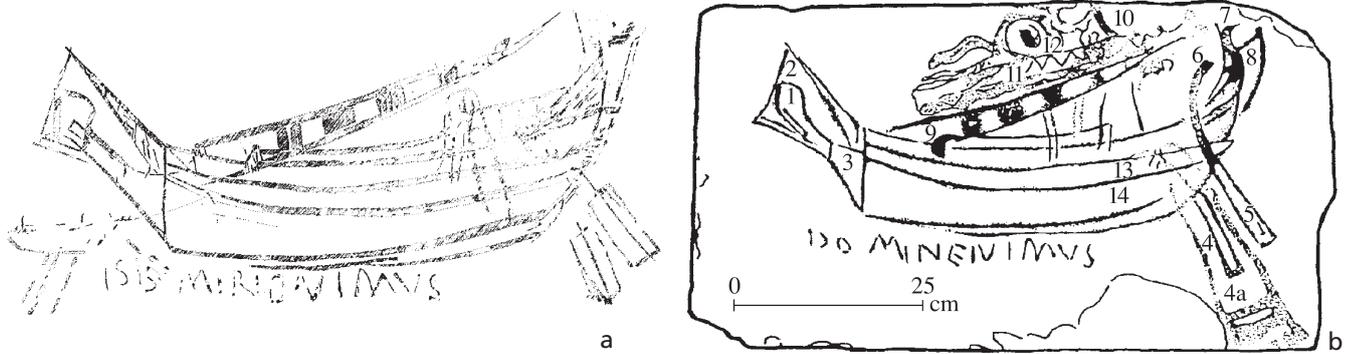


Abb. 25 Lateinische Inschrift, zwei Rekonstruktionsvorschläge: a ISIS MIRIONIMVS; b DO MINEIVIMVS. – (Nach Küchler, Jerusalem 323 Abb. 168).

er in seiner früher entstandenen Kirchengeschichte Crispus sehr gelobt hatte<sup>1298</sup>.

Die heidnischen Autoren nutzten natürlich diese Ereignisse, um den Kaiser zu diskreditieren. Zosimos behauptet:

»Nun geriet dieser [Crispus] in den Verdacht, mit seiner Stiefmutter Fausta Umgang zu haben, und deshalb ließ ihn Constantinus ohne jede Rücksicht auf das Naturrecht beseitigen<sup>1299</sup>«.

»Helena, die Mutter des Kaisers, war tief betrübt über eine solch furchtbare Gewalttat und härmte sich sehr über die Hinrichtung des jungen Mannes, doch gleich als wollte er ihr Trost gewähren, heilte Konstantin das Übel mit einem noch größeren: Er befahl nämlich, ein Bad zu überhitzen und Fausta dorthin zu bringen, worauf man sie nur noch als Leiche heraustrug<sup>1300</sup>«.

Die Tatsache, dass Konstantin neben Fausta auch »etliche Freunde« ermorden ließ – eine Information, die wir Eutropius, einem anderen heidnischen Historiker, verdanken – könnte auf eine Verschwörung gegen den Kaiser hinweisen<sup>1301</sup>. Uns interessiert jedoch mehr, wie in diesem Kontext Helena erwähnt wird: Die Kaiserin war verständlicherweise von der Ermordung ihres Enkels schockiert. Wie ist der Satz von Zosimos, demzufolge Konstantin seine Frau ermorden ließ, »als wollte er ihr [Helena] Trost gewähren«, zu verstehen? Weist er darauf hin, dass Helena auf die Exekution Faustas, die sie für Crispus' Tod verantwortlich machte, drängte<sup>1302</sup> oder sollen

wir diese Nachricht nur als eine antichristliche Propaganda interpretieren?

Wie auch immer die Ereignisse des Jahres 326 zu deuten sind, fest steht, dass sie eine Zäsur in der Regierung Konstantins darstellen, und dies nicht nur im Leben des Kaisers, sondern auch in seiner Politik. Konstantin hatte nämlich in den Jahren davor eine starke Familienpropaganda getrieben, deren Ziel es war, die harmonische Eintracht der Familie (lat. *concordia*) vor Augen zu führen. Dieses Bemühen war nun zunichte geworden und Konstantin stellte sich in die Reihe der Tyrannen Caligula und Nero<sup>1303</sup>. Und so überschrieben H. Brandt und A. Marcone die betreffenden Kapitel in der Biographie Konstantins mit: »Das blutige Jahr 326« und: »Annus horribilis«<sup>1304</sup>.

In diesem Kontext kann man mit E. D. Hunt die Ansicht teilen, der Helenas Reise ins Heilige Land, die noch in demselben Jahr stattfand, als »Akt der Wiedergutmachung« bezeichnet<sup>1305</sup>. Obwohl Eusebios, wie gesagt, in der Vita Constantini die tragischen Ereignisse nicht erwähnt, finden sie möglicherweise eine Reflexion in der Beschreibung der heiligen Orte in Palästina durch die Kaiserin:

»Denn als diese [Helena] es in die Tat umsetzte, die Dankeschuld für ihre fromme Gesinnung dem Allkönig Gott abzuleisten, und meinte, für ihren Sohn, einen so großen Kaiser [Konstantin], und seine Söhne, die gottgeliebten Caesares, ihre Enkelkinder, die Dankspflicht durch Gebete erfüllen zu müssen, da kam sie voll jugendlichen Eifers trotz ihres Alters,

1298 Eus. HE 10,9,6. Vgl. Brandt, Konstantin 119. 121. – Marcone, Pagano e cristiano 133. – J. W. Drijvers, Fausta 506.

1299 Zos. hist. 2,29,2. – Den Kern dieser Geschichte kennen schon frühere Historiker. So behaupten auch die Epitome de Caesaribus, eine knappen, zwischen 395-408 entstandene Kaisergeschichte, dass Kaiser Konstantin Crispus auf Veranlassung Faustas ermorden ließ. Helena soll sehr über den Tod ihres geliebten Enkels getrauert haben und tadelte Konstantin: dieser ließ daraufhin seine Frau im Bad erstickern. Epit. 41,11-12. Vgl. J. Schlumberger, Epitome de Caesaribus 199. – Vgl. auch Philostorg. HE 2,4a: »[...] die Stiefmutter Fausta durch ihren erotischen Wahnsinn den Grund für die Ermordung des Crispus geschaffen habe. Sie habe sich nämlich in den Jüngling verliebt, und als sie diesem Leiden verfallen war, da habe sie zunächst versucht, ihn in allerlei Gesprächen zu beschwatzen, um ihn zum Beisammensein zu verleiten. Als jener aber sich völlig ablehnend verhielt [...], da wurde die Frau endgültig von ihren Begierden verbrannt und schritt, nicht mehr Herr ihrer Sinne, zum hin-

terlistigen Anschlag gegen den Begehrten, denn ihre Liebesleidenschaft hatte sich in Hass gewandelt. [...] Sie überredete ihren Gatten dazu, seinen Sohn zu töten, indem sie ihre eigene Krankheit zu dessen machte und vielerlei Lügengeschichten über ihn ausschüttete. [...] brachte auch dieser [Konstantin] den Crispus aufgrund der Denunziation seiner eigenen Frau um [...]«. Nachdem Fausta bei einem Geliebten ertappt wurde, ließ Konstantin sie in einem Bad erstickern.

1300 Zos. hist. 2,29,2. Die ganze Geschichte schildert Zosimos wie ein Theaterdrama über Faidra [Fausta] und Hippolytos [Crispus], der diesmal nicht ganz unschuldig war. Marcone, Pagano e cristiano 132-133.

1301 Eutr. 10,6,3. Vgl. Brandt, Konstantin 120.

1302 Lenski, Empresses 115.

1303 Brandt, Konstantin 121.

1304 Brandt, Konstantin 118-123. – Marcone, Pagano e cristiano 129-135.

1305 Hunt, Holy Land 33 (»act of reparation«).

um mit ihrem hervorragenden verstand das bewundernswürdige Land, die Provinzen im Osten und Gemeinden und Menschen zugleich mit kaiserlicher Fürsorge zu betrachten<sup>1306</sup>«.

Ein weiterer Umstand ist für unsere Problematik von Bedeutung, und zwar konkret für den multireligiösen Pilgerort Mamre: Helena wurde auf ihrer Reise nach Palästina teilweise von Eutropia begleitet. Gerade sie soll schockiert gewesen sein, dass an den Festen in Mamre nicht nur Christen, sondern auch Heiden und Juden teilnahmen. Aus den schriftlichen Quellen lässt sich nicht sagen, ob Helena und Eutropia gemeinsam gereist sind; da jedoch nach Aussage des Pilgers von Bordeaux die Konstantinische Basilika in Mamre, für deren Bau sich Eutropia indirekt verdient machte, schon stand, als er im Heiligen Land war (333), lässt sich vermuten, dass die beiden Frauen Palästina etwa in derselben Zeit besuchten<sup>1307</sup>.

Eutropias Leben war von Konstantin wesentlich, und zwar im negativsten Sinne des Wortes, beeinflusst. Ihr Leben lässt sich in den Quellen nur schwer greifen. Eutropia war die Frau des Kaisers Maximian, der sich zuerst, im Jahre 307, mit Konstantin zusammentat; um das Bündnis noch mehr zu festigen, gab Maximian Konstantin seine und Eutropias etwa 16jährige Tochter Fausta zur Frau. Nur drei Jahre später (310) kam es jedoch zwischen Maximian und Konstantin zu einer bewaffneten Konfrontation, die Maximian verlor – und er wurde gezwungen, Selbstmord zu begehen<sup>1308</sup>. Eutropia war auch die Mutter des um 280 n. Chr. geborenen, in Rom residierenden Maxentius (306-312), den Konstantin im Kampf um die Vorherrschaft im westlichen Teil des Römischen Reiches in der berühmten Schlacht an der Milvischen Brücke vor

Rom besiegte. Bei der Flucht stürzte Maxentius in den Tiber und ertrank<sup>1309</sup>. Darüber hinaus war Eutropia die Mutter von Konstantins Frau Fausta, die der Kaiser, wie oben beschrieben, ermorden ließ. So deutet N. Lenski Eutropias Reise nach Palästina als Flucht, bei der sie sich vor einem ähnlichen Schicksal wie ihre Verwandten schützen wollte<sup>1310</sup>.

Auf einen (auch) weltlichen Charakter der Reise Helenas weist unter anderem die Tatsache hin, dass sie sich nicht nur auf Palästina beschränkte, sondern dass die Kaisermutter alle östlichen Provinzen besuchte<sup>1311</sup>. Überall wurde sie mit großen Ehren empfangen und willkommen geheißen. Ihre Reise war eine Machtdemonstration, eine Zurschaustellung des kaiserlichen Reichtums, aber auch eine Demonstration der Stärke und Einheit des Reiches<sup>1312</sup>. Helena wurde mit imperialem Zeremoniell als Augusta empfangen<sup>1313</sup>. Fragen wir jedoch Eusebios' Erwähnung über die Wohltätigkeit der Kaiserin auf: Sie soll Almosen an alle verteilt haben. Helena besuchte nach Eusebios die christlichen Kultstätten, beschenkte sie mit reichen Gaben und gründete zwei Kirchen, in Bethlehem und auf dem Ölberg. Eusebios bezeichnet dies selbstverständlich als Zeichen der kaiserlichen Wohltätigkeit. Die Verteilung der Almosen kann jedoch auch als ein politisch motivierter Akt gesehen werden mit dem Ziel, die Betreffenden zur Annahme des Christentums zu bewegen, den neuen christlichen Glauben zu propagieren und allgemein die Lage in den östlichen Provinzen des Reiches zu beruhigen<sup>1314</sup>. Die politischen Aspekte der Reise Helenas sind mit denen der imperialen Reisen der römischen Kaiser vergleichbar, die sich von Augustus bis ins 4. Jahrhundert nachweisen lassen<sup>1315</sup>.

1306 Eus. VC 3,42. In diesem Sinne lässt sich auch die Erklärung des hl. Ambrosius (Trauerrede 41) verstehen, wo davon die Rede ist, dass Helena, ängstlich besorgt um ihren Sohn, nach Jerusalem eilte. Hunt, Holy Land 33.

1307 J. W. Drijvers, Helena Augusta 71.

1308 Rosen, Konstantin 112-119.

1309 Zu Maxentius vgl. die Monographie Leppin/Ziemssen, Maxentius, die sich sowohl mit der Person des Kaisers (S. 11-34) als auch mit Rom während seiner Herrschaft beschäftigt (S. 35-122).

1310 Lenski, Empreses 117.

1311 Dies gibt auch Eusebios zu, obwohl er ihr Besuch von Palästina betont. Eus. VC 3,42.

1312 Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 86.

1313 Holum, Hadrian and St. Helena 74. – Es weist darauf auch ein »Inzident«, zu dem es in Antiocheia kam, dessen Bischof Eustathios von Konstantin die Beleidigung der Kaiserin bei ihrem Besuch der Stadt vorgeworfen wurde. Dies wird von modernen Forschern so gedeutet, dass Eustathios die Kaiserin in Antiocheia nicht mit imperialer Würde empfangen hatte und der Bischof möglicherweise auf ihre niedrige soziale Herkunft verwies. Hunt, Holy Land 35-36.

1314 J. W. Drijvers, Helena Augusta 69-71.

1315 Halfmann, Itinera 143-156. – Vgl. Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.