

# Multireligiöse Pilgerorte im Nahen Osten

## Mamre (Mambre)

### Einführung

Im Alten Testament begegnet uns Mamre als Ort der Begegnung des Herrn (bzw. der drei Männer) mit Abraham – als Ort der Gottesnähe, der Offenbarung, dessen Zeichen ein Brunnen und ein heiliger Baum (Eiche, *Terebinthos*) waren<sup>1527</sup>. Im 4. Jahrhundert soll Mamre ein Ort gewesen sein, zu dem sowohl Heiden als auch Juden und Christen pilgerten; sie teilten den Glauben, dass an diesem Ort Abraham Engel erschienen waren. Diese Sitte, insbesondere durch Sozomenos ausführlich beschrieben, dauerte jedoch nicht lange: Auf Anregung Eutropias, der Schwiegermutter Konstantins, soll der Kaiser, wie wir bei Eusebios lesen, den Auftrag gegeben haben, den Ort zu reinigen und dort eine Kirche zu errichten. Wie lässt sich die Deutung dieser schriftlichen Quellen, mit denen wir uns weiter unten ausführlich beschäftigen werden, mit dem archäologischen Befund vergleichen? Dies ist eine schwierige und umfassende Problematik, die in der Forschung seit langer Zeit diskutiert wird und zu der es unterschiedliche Deutungen gibt (Abb. 33).

Sowohl das alttestamentliche als auch das frühchristliche Mamre in der Umgebung von Hebron zu lokalisieren war schon im 19. Jahrhundert der Wunsch vieler Reisender und Forscher. Am Haram Ramet el-Chalil genannten Ort<sup>1528</sup> waren monolithische Steine sichtbar, die Gottfried Heinrich von Schubert zur Identifikation mit dem Mamre des Abraham, Edward Robinson und Melchior de Vogüé mit dem frühchristlichen Mamre führten<sup>1529</sup>. In der Region existierten daneben in der Neuzeit weitere Traditionen, die Mamre mit anderen Orten in der Umgebung von Hebron verbanden. Unter diesen ist insbesondere auf Chirbet Sibta hinzuweisen; das Gelände

wurde 1871 von der russischen orthodoxen Kirche erworben, die darin eine Kirche und ein Pilgerhospiz errichtete<sup>1530</sup>.

Den bedeutendsten Beitrag zur Erforschung von Mamre leistete in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Andreas Evaristus Mader (1881-1949). Mader kam 1911 als Stipendiat nach Jerusalem, das wissenschaftliche Ergebnis seiner vielen Reisen war zunächst eine Monographie über altchristliche Basiliken. Auch Mader identifizierte darin Mamre mit Haram Ramet el-Chalil<sup>1531</sup>. In den Jahren 1926-1928 unternahm Mader, nun Direktor des Instituts der Görres-Gesellschaft in Jerusalem<sup>1532</sup>, in Haram Ramet el-Chalil Grabungen<sup>1533</sup>. Zum Vorschein kam dabei eine 50 m × 65 m messende, aus großen Quadersteinen errichtete Anlage. Mader legte (außer der Ostmauer und eines Teils der Nordmauer) das ganze Areal frei. Im östlichen Viertel der Anlage, direkt an die Ostwand angrenzend, fand er Überreste einer Basilika (Maße: Länge 16 m; halbrunde Apsis: Durchmesser 6,40 m, Tiefe 3,20 m<sup>1534</sup>). Im Atrium vor dem Eingang in die Basilika glaubte Mader, den Altar, in der südwestlichen Ecke den Brunnen Abrahams gefunden zu haben<sup>1535</sup>. Vergraben im Steinbett zwischen den Fundamenten der Basilika fand Mader drei Skulpturfragmente und einen Altar. Darüber hinaus wurden während seiner Grabungen auch unzählige Lampen, Keramik- und Glasfragmente sowie Münzen entdeckt<sup>1536</sup>.

In Maders Deutung stammte die Anlage des jüdischen Heiligtums aus der Zeit Herodes des Großen, da die großen Quadersteine sehr an die Machpela von Hebron und den Tempelberg von Jerusalem erinnerten. Nach einer nicht genauer datierbaren Zerstörung ging er von einer baulichen Erneuerung unter Hadrian (nach 130 n. Chr.) aus. Dabei soll das ursprünglich jüdische Heiligtum durch ein pagan-römisches Heiligtum ersetzt worden sein<sup>1537</sup>. Den Plattenboden unweit des Brunnens datierte er in frühisraelitische Zeit. Dies

1527 Gen 18,1; 13,18; 14,13.

1528 Damals etwa 3 km nördlich von Hebron, heute ein dicht bebauter Vorort dieser Stadt.

1529 Mader, Mambre 23-25.

1530 Mader, Mambre 339-345.

1531 Mader, Frühchristliche Basiliken 47-103.

1532 Die Station der Görres-Gesellschaft in Jerusalem wurde im Jahre 1908 gegründet, 1926 wurde sie zum »Orientalischen Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem« aufgewertet. A. E. Mader wurde sein erster Direktor. Vgl. Morse, Görres-Gesellschaft 11-14. 122. – Heid, Mader.

1533 Die Ergebnisse publizierte er in unzähligen Zeitschriftenaufsätzen. Vgl. Mader, Fouilles allemandes. – Mader, Basilica costantiniana. – Mader, Deutsche Ausgrabung. – Vgl. auch weitere Berichte zu Maders Grabungen: Dupont-Sommer, Ramet-el-Khalil. – Vincent, Fouilles allemandes.

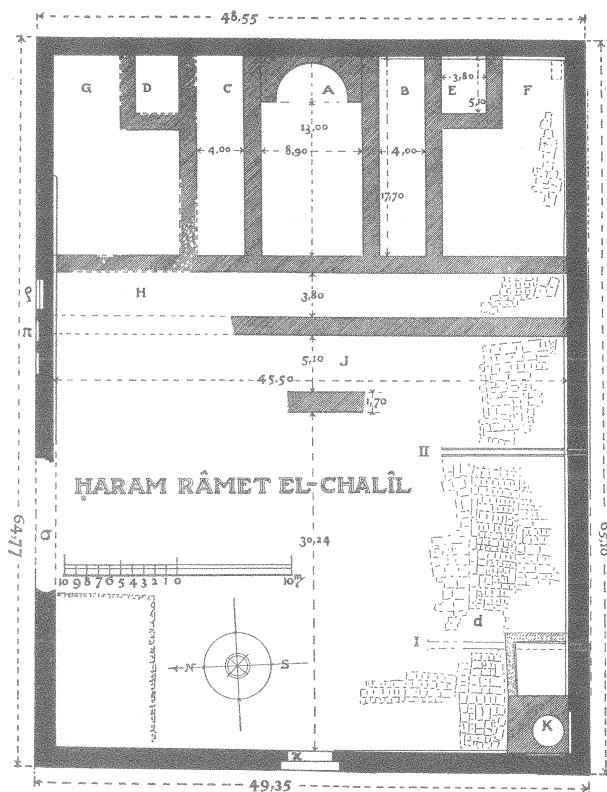
An der Veröffentlichung der großen Mamre-Publikation (Mader, Mambre) arbeitete er seit den 1930er Jahren bis zu seinem Tod, als es ihm sein Gesundheitszustand und der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht mehr erlaubten, nach Palästina zurückzukehren. Das Werk wurde von seinem Freund und Mitarbeiter Friedrich Stummer herausgegeben. Vgl. Rupp, Forschungsauftrag, Heid, Mader.

1534 Mader, Mambre 99-103. Sie lag somit nicht östlich (d. h. außerhalb) des Haram, wie von früheren Forschern vermutet wurde. Vgl. Mader, Mambre 96-99.

1535 Mader, Mambre 103-106.

1536 Mader, Mambre 146-180.

1537 Mader, Mambre 81-87. Dadurch erklärte Mader auch den jüdisch-paganen Charakter von Mamre, an den sich unter Konstantin die christliche Verehrung anschloss.



**Abb. 33** Plan von Haram Ramet el-Chalil (Mamre), erstellt von A. E. Mader nach den Grabungen in den Jahren 1926-1928. Im Rahmen der seit 2016 durch ein französisches Forschungsteam durchgeführten Nachforschungen wird derzeit durch Vincent Michel (Université de Poitiers) ein neuer Plan erstellt. – **A** Hauptschiff der Basilika; **B-C** Seitenschiffe; **D-E** Prothesis und Diakonikon; **H** Narthex; **J** Fundamentreste des Abraham-Altars; **K** Abrahams-Brunnen; **I-II** arabische Kanäle aus dem 15. Jh. – (Nach Mader, Mambre).

bildete für ihn den Ansatz, Haram Ramet el-Chalil auch mit dem alttestamentlichen Mamre zu identifizieren<sup>1538</sup>. Die Zerstörung der Basilika verband Mader mit dem Befehl des Kaisers Konstantin, den nichtchristlichen Kult von Mamre abzuschaffen. Eine Bestätigung fand er in den Fragmenten, die in den Fundamenten der Basilika entdeckt wurden und die er als Werke antik-paganer Kunst deutete: »Sie [d. h. die Skulpturfragmente] sind eine überraschende archäologische Bestätigung, dass der im Baudekret Konstantins gegebene Befehl zur gänzlichen Vernichtung der Götzenbilder radikal und brutal ausgeführt wurde«. Trotzdem dauerte der multireligiöse Charakter von Mamre gemäß Mader auch in der Folgezeit fort, denn – wie Mader weiter schreibt – der »Bau einer christlichen Basilika konnte die Weiterführung des Götzendienstes, selbst von Seiten der Christen, [nicht] verhindern<sup>1539</sup>«.

1538 Mader, Mambre 42-49. Die vor der Umfassungsmauer stehenden zwei kleinen Räume stammen nach Mader aus dem 8.-6. Jh. v. Chr., im Hof selbst findet sich ein von der Richtung der Umfassungsmauer abweichendes Pflaster, das Mader zufolge zu einer Anlage vielleicht aus hellenistischer Zeit gehörte.

1539 Mader, Mambre 135. 301.

Im Folgenden wollen wir uns um eine neuere Deutung der Anlage von Haram Ramet el-Chalil und von Mamre insgesamt bemühen. Für die herodianische Epoche stützen wir uns auf die Forschungen von Yitzhak Magen; was die spätantike multireligiöse Pilgerfahrt betrifft, werden eigene Schlussfolgerungen angeboten. Eine wichtige Frage wird dabei die Identifizierung von Mamre mit Haram Ramet el-Chalil spielen.

## Schriftliche Überlieferung

Die meisten schriftlichen Quellen zu Mamre, die hier zunächst diskutiert werden sollen, stammen aus der Spätantike und sind christlicher Art. Zuvor sei jedoch an die syrische Baruch-Apokalypse erinnert, die zu den Pseudoepigraphen des Alten Testaments gehört und vermutlich zwischen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. und dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135 n. Chr.) entstand. Darin wird erzählt, dass sich Baruch nach der Zerstörung Jerusalems zum heiligen Baum von Mamre zurückgezogen habe, wo er Offenbarungen erhielt; hier habe er auch Ermahnungsschreiben an die Menschen im assyrischen und(!) babylonischen Exil verfasst. Diese Texte weisen schon auf eine enge Verbindung zwischen Pilgerfahrt und Orakel hin<sup>1540</sup>.

Eusebios gibt in seiner Kirchengeschichte den vollen Text des an Bischof Macarius gerichteten Briefes wieder:

»Victor Constantinus Maximus Augustus an Macarius und die übrigen Bischöfe Palästinas.

Eine einzigartige und sehr große Wohltat meiner heiligsten Schwiegermutter [Eutropia]<sup>1541</sup> an Euch besteht darin, dass sie den Unverstand ruchloser Menschen, der bis jetzt bei Euch verborgen blieb, durch ihren Brief an uns bekannt machte, damit die übersehene Sünde, wenn auch spät, so doch notwendigerweise im gebührenden Maß von uns korrigiert und behandelt wird. Denn es ist in Wahrheit ein ungeheuer großer Frevel, dass die heiligen Orte von unheiligen Befleckungen besudelt werden! Was aber ist es, liebste Brüder, das eurer Scharfsinnigkeit entgangen ist, die zuvor genannte Frau (= die Schwiegermutter) aber wegen ihrer Sorgfalt der Gottheit gegenüber nicht verschweigen konnte? Der Ort, der nach der Eiche Mambre genannt ist, an dem, wie wir erfahren, Abraham seinen Herd hatte, sagt sie, wird nun in jeder Beziehung von einigen Dämonenverehrern befleckt. Götzenbilder, die jeglichen Verderbens wert sind, wurden, wie sie mitgeteilt hat, neben ihm [also dem Herd] aufgestellt, ein Altar in der Nähe hingestellt und beständig werden unreine Opfer gefeiert. Deshalb will ich, weil es im Gegensatz zu unserer Zeit steht

1540 Syrische Baruch-Apokalypse 6,1-2; 47,1-2; 77,18f. Vgl. Liwak, Wallfahrts-traditionen 239. Zu Baruchs Verhältnis zu Mamre (bzw. Hebron) ausführlich Lied, Baruch 147-163. Gegen einen Zusammenhang mit Baruch äußert sich Jericke, Abraham in Mamre 36f.

1541 Zum Verhältnis zwischen Eutropia und Konstantin vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena nach Jerusalem und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«.

und mit der Heiligkeit des Ortes unvereinbar ist, Eure Erhabenheit wissen lassen, dass von uns ein Brief an Akakios, den *Comes clarissimus* und unseren Freund, ergangen ist, dass er ohne irgendwelchen Aufschub alle Götzenbilder, die man an dem zuvor genannten Ort findet, dem Feuer übergibt<sup>1542</sup> und der Altar von Grund auf zerstört wird, und mit einem Wort, nach dem alles Derartige von dort gänzlich verschwunden ist, dass er eiligst die ganze Umgebung mit aller Kraft und auf jede Weise reinigen soll. Danach soll er, wie Ihr es bestimmen werdet, eine der katholischen und apostolischen Kirche würdige Basilika an demselben Ort zusammenzukommen mit den Bischöfen Phönikiens, die ihr aufgrund des Auftrags dieses Briefes herbeirufen könnt, und einen Grundriss der Basilika zu entwerfen, die meinem Streben nach Ehrwürdigkeit angemessen ist, damit entsprechend dem Aufgetragenen mit jeglicher Schnelligkeit der Glanz des Werkes entsprechend der Würde des Alters und der Erhabenheit des Ortes durch die Voraussicht unseres genannten Comes vollendet werden kann. Ich will aber, dass Ihr vor allem auf folgenden Punkt achtet, dass in Zukunft niemand von jenen ruchlosen und schändlichen Menschen sich dem Ort zu nähern wagt. Denn es ist in Wahrheit für uns unerträglich und für alle, die es wagen, eine Bestrafung wert, wenn noch unserem Befehl etwas Frevlerisches an einem solchen Ort getan wird, den wir durch das reine Gebäude einer Basilika schmücken ließen, damit er zu einer Versammlungsstätte, die heiliger Menschen würdig ist, gemacht wird. Wenn es aber vorkommen sollte, dass irgendetwas wider das Gebot geschieht, dann muss ohne irgendein Zögern unsere *clementia* durch Euren Brief natürlich informiert werden, damit wir anordnen können, dass der Delinquent, der überführt wird, das Gesetz übertreten zu haben, die höchste Bestrafung erleidet.

Denn ihr wisst genau, dass dort zuerst Gott, der Herrscher des Universums, sowohl von Abraham gesehen wurde als auch mit ihm gesprochen hat. Dort hat die Verehrung des heiligen Gesetzes zuerst ihren Anfang genommen. Dort hat der Erlöser selbst mit zwei Engeln seine eigene Erscheinung dem Abraham zuteil werden lassen, dort begann Gott sich den Menschen zu zeigen. Dort weissagte Gott dem Abraham über die Zukunft seiner Nachkommenschaft und erfüllte sofort die Verheißung erfüllt. Dort verkündete er im voraus, dass er der Vater zahlreicher Völker sein werde.

Da sich das so verhält, ist es angemessen, wie mir scheint, dass durch Eure Fürsorge dieser Ort von jeglicher Befleckung rein gehalten und in seine uralte Heiligkeit zurückversetzt wird, so dass nichts anderes auf ihm geschieht, als dass der dem Pantokrator und unserem Erlöser und Herrscher des Universums, Gott, geziemende Kult gefeiert wird. Dies kommt Euch zu mit der gebührenden Sorgfalt zu beachten, wenn jedenfalls Eure Erhabenheit mir die Herzenswünsche der Frömmigkeit, die in vorzüglicher Weise damit verknüpft sind, wie ich nun überzeugt bin, erfüllen will. Gott möge Euch schützen, geliebte Brüder<sup>1543</sup>«.

Als also Eutropia, die Schwiegermutter des Kaisers Konstantin, Palästina bereiste, bemerkte sie laut Eusebios entsetzt, dass es in Mamre – das sie für einen heiligen Ort der Christen hielt – einen lebhaften heidnischen Kult gab. Sie benachrichtigte unmittelbar den Kaiser<sup>1545</sup>, der daraufhin den Jerusalemer Bischof Makarios und weitere Bischöfe Palästinas deswegen in einem strengen Brief tadelte. Konstantin erwähnte hier, er habe schon an Akakios, wohl den Statthalter der Provinz *Palaestina*, den Auftrag gegeben, den Ort zu reinigen und zu verhindern, dass die »fluchtwürdigen und verruchten Menschen« (gemeint waren wohl die Juden und Heiden) den Ort weiterhin betreten, da diese ihn rituell verunreinigten und ihn für Verehrung ungeeignet machten. Akakios wurde weiterhin beauftragt, an dem Ort eine Kirche zu bauen; die Bischöfe Palästinas und Phönikiens sollten sich in Mamre versammeln, um den Bauplan zu entwerfen<sup>1546</sup>.

Mamre symbolisierte für den Kaiser<sup>1547</sup> den Beginn des geschichtlichen Heilhandelns Gottes. Seine Aufgabe sah Konstantin darin, die Heiligkeit des Ortes im christlichen Gewand wieder aufleben zu lassen<sup>1548</sup>. Bei der Begründung für die alleinige christliche Verehrung des Ortes berief sich Konstantin auf Gen 18, und wie Eusebios schreibt, war das christliche Reich Konstantins eine Neubelebung des Zeitalters Abrahams und der Patriarchen. Mit der Zerstörung des jüdischen Kultes und der Verbreitung des Christentums im Römischen Reich fand die Verheißung, die Gott Abraham zusprach, ihre Erfüllung. Eusebios' Geschichte wurde somit durch zwei Figuren umrahmt, nämlich durch Abraham und Konstantin, in deren Mitte Christus stand. In diesem Sinne

1542 Diese Bemerkung könnte zum Schluss führen, dass es sich in Mamre um Holzdole handelte.

1543 Eus. VC 3,52-53.

1544 Zu Eutropia vgl. auch Kap. »Die Reise der hl. Helena nach Jerusalem und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«.

1545 Cline, *Ancient Angels* 108-109. – Hunt, *Holy Land* 15.

1546 Wenn Konstantin erwähnt, am Plan der christlichen Kirche sollen sich sowohl die Bischöfe Palästinas als auch Phönikiens beteiligen, reagiert er wohl mit dieser Aufgabenteilung auf den möglichen Widerstand heidnischer Anwohner und Pilger, gegen die die Bischöfe bis dahin machtlos gewesen sind. Vgl. Rosen, *Konstantin* 338.

1547 Nach R. Cline war es vermutlich Eusebios, der Konstantin und seiner Familie die Bedeutung dieses Ortes vermittelte. Vgl. Cline, *Ancient Angels* 107. M. Wallraff zufolge unterschieden sich die antipaganen Tendenzen bei Eusebios und Konstantin darin, dass der Kaiser in seiner Sicht von seiner Schwiegermutter beeinflusst war, und was ihn besonders abstieß, war der blutige Opferkult. Eusebios hingegen sah eher die Möglichkeiten konstruktiver Anknüpfung und christlicher Mission. – Meiner Meinung nach stellt jedoch der Text nur eine Wunschvorstellung von Eusebios dar. Zur Glaubwürdigkeit von Eusebios, Sozomenos, Sokrates Scholastikos und anderen Autoren, was die Zerstörung der paganen Kulte betrifft, vgl. Kap. »Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Beispiel Palästina«.

1548 Heyden, *Westliche Christenheit* 144.

konnte man den ersten christlichen Kaiser als Antitypus des Patriarchen ansehen<sup>1549</sup>.

Wenn man dies berücksichtigt, lässt sich die Bedeutung, die Konstantin dem Ort Mamre beimaß, verstehen. Er war für ihn eine gute Gelegenheit, den mit Abraham verbundenen alttestamentlichen Ort mit dem christlichen Römischen Reich des 4. Jahrhunderts zu verknüpfen. In seinem Bestreben, aus Mamre einen rein christlichen (Pilger-)Ort zu machen, betonte er nicht mehr die biblischen Fundamente des Ortes, sondern die Erfüllung der Abrahamischen Verheißung im christlichen Reich, so wie das Entstehen des »neuen Jerusalems« die Hoffnung des Neuen Testaments symbolisierte<sup>1550</sup>.

Fügen wir hier die kurze Beschreibung des Pilgers von Bordeaux (333) bei, der Mamre als den Ort beschreibt, an dem die Engel Abraham besucht haben: »Von dort [Bethasora] sind es bis zur Terebinthe neun Meilen. Wo Abraham wohnte, unter dem Terebinthenbaum einen Brunnen grub, mit den Engeln redete und Speise zu sich nahm, ist auf Befehl Konstantins eine Basilika von wunderbarer Schönheit errichtet worden. Von der Terebinthe nach Hebron sind es zwei Meilen<sup>1551</sup>«.

Die Beschreibung in der Kirchengeschichte von Sozomenos entstand zwar in den Jahren 439 bis 450, also mehr als 100 Jahre nach derjenigen des Eusebios, sie bezieht sich jedoch insgesamt auf die konstantinische Zeit. Dabei lässt sich nicht eindeutig bestimmen, was er von Eusebios übernommen hat und was er aus Autopsie kannte. Wir wissen, dass er Mamre und andere heilige Orte persönlich besuchte<sup>1552</sup>. Stand für Eusebios insbesondere die Transformation des »unreinen« Heiligtums im Vordergrund, ohne auf die »Unreinheit« näher einzugehen, erklärte Sozomenos, was der Ort für die jeweiligen (von Eusebios nicht erwähnten) religiösen Gruppen bedeutete: Die Juden hielten ihn für heilig, weil hier die Engel Abraham erschienen; die Christen verehrten diesen Ort, weil sie glaubten, dass einer der Engel die Präfiguration Christi sei; die Heiden verehrten hier spirituelle Vermittler zwischen dem Himmel und der Erde, die mit als ἄγγελοι bezeichnet werden konnten:

»Unumgänglich ist es aber auch, zu berichten, was Kaiser Konstantin mit dem Hain, der Mamre hieß, vorhatte. Dieser

Platz, den man jetzt Terebinthus nennt, ist Hebron benachbart, das 15 Stadien (2,7 km) südlich davon liegt, und etwa 250 Stadien (45 km) von Jerusalem entfernt. Dort, so lautet die wahrhafte Kunde [vgl. Gen 18], erschien zusammen mit den gegen die Sodomiter entsandten Engeln auch Gottes Sohn dem Abraham und sagte ihm die Geburt eines Sohnes voraus. Dort begehen noch heute die einheimischen und die weiter entfernt wohnenden Palästinenser, Phöniker und Araber alljährlich zur Sommerzeit ein prächtiges Fest; dabei kommen auch sehr viele des Handelns wegen zusammen, um zu verkaufen und einzukaufen. Allen ist das Fest sehr wichtig, den Juden, weil sie sich Abrahams als ihres Stammvaters rühmen, den Hellenen wegen der Ankunft der Engel, den Christen, weil schon damals dem gottesfürchtigen Mann derselbe erschien, der viel später zur Erlösung des Menschengeschlechts sich selbst durch die Jungfrau offenbar werden ließ. Je nach den Religionen ehren sie diesen Platz, die einen, indem sie zum Gott des Alls beten, die anderen mit Anrufung der Engel, mit Weinspenden und Opfern von Weihrauch oder einem Rind, einem Bock, einem Schaf oder einem Hahn. Was jeder an Wertvollem und Schönem hatte, das zog er das ganze Jahr über sorgsam auf und reserviert es einem Versprechen gemäß zur Schmauserei bei dem Fest an diesem Ort für sich und seine Angehörigen. Weil alle den Platz verehren, oder weil sie sich davon hüten, durch Gottes Zorn bestraft zu werden, verkehren sie dort nicht mit den Frauen, die sich dort zum Fest um mehr Schönheit und Schmuck bemühen und sich unbekümmert sehen lassen und in die Öffentlichkeit gehen. Auch sonst vermeiden sie alle Unzucht, obwohl sie in der Regel ihre Zelte dicht beieinander haben und nicht getrennt schlafen. Der Platz liegt nämlich unter freiem Himmel und wird zum Ackerbau bearbeitet, trägt daher keine Gebäude außer den in alter Zeit dem Abraham gehörenden neben dem Hain selbst, und außer dem von ihm gebauten Brunnen, aus dem allerdings während der Zeit des Festes niemand Wasser schöpfte: Nach hellenischem Brauch nämlich stellten manche dort brennende Lampen auf, andere gossen Wein darauf oder warfen Opferkuchen hinein, andere Münzen oder Salben oder Räucherwerk, und deshalb wurde verständlicherweise

1549 Hunt, *Holy Land* 102-103. Dies fiel Eusebios um so leichter, als er Konstantin allegorisch auch als den zweiten Moses pries; der Sieg des Kaisers an der Milvischen Brücke in Rom wurde mit dem Untergang des Pharao und seines Heeres im Roten Meer verglichen (VC 38,2): »Wie nämlich einst bei Mose selbst und dem gottesfürchtigen Geschlecht der Hebräer »warf er die Wagen des Pharao und seine Streitmacht ins Meer und die Edelleute, Reiter und Wesire ließ er im Roten Meer verschwinden« (Ex 15,15), gerade so ist auch Maxentius mit seiner Leibwache und seinen Trabanten »wie ein Stein auf den Grund der Tiefe« (Ex 15,5), als er der von Gott mit Konstantin geführten Streitmacht den Rücken zuwandte und den Fluss, der auf seinem Fluchtweg vor ihm lag, zu überqueren suchte« versunken. Vgl. Eus. HE 9,9,5-7. Vgl. Chesnut, *Christian Histories* 154-155. – E. Becker, *Konstantin der Große* 164 (Bericht des Eusebios); E. Becker verweist sonst auf die im 4. Jh. n. Chr. zahlreichen christlichen Sarkophage mit der Szene, die den Untergang Pharaos im Schilfmeer und die Rettung der Israeliten unter Moses darstellen. – In der christlichen Tradition wurde Moses zum Vorboden Christi. Der Vergleich Konstantins mit Moses bedeutet also gleichzeitig einen Vergleich mit Christus. Vgl. Rapp, *Case of Moses* 286. Im Anschluss an Lactantius (Lact. inst. 7,15,4), wonach die Niederlage der ägyptischen Armee und die Ankunft der Juden

in das Gelobte Land als Andeutung eines noch bedeutenderen Ereignisses gedeutet wurde, stellte Eusebios Konstantins Sieg über Maxentius als Erfüllung des schon im Alten Testament erwähnten Ereignisses dar. Bardill, *Constantine* 363. – Vgl. auch Barnes, *Constantine* 271. – Seeliger, *Christogramm* 150. – Leeb, *Konstantin* 134. – Diese Allegorie führte später dazu, dass man Konstantin, der damals nur etwa 25-30 Jahre alt war, in einer Miniatur aus dem 15. Jh. (heute Brüssel, Königliche Bibliothek) als einen uralten Mann darstellte.

1550 Hunt, *Holy Land* 103. Zum »neuen Jerusalem« vgl. Kap. »Das irdische und das christliche Jerusalem«. – Zu eventuellen Zusammenhängen zur Konstantins Familientragödie (Ermordung von Crispus und Fausta) vgl. Rosen, *Familientragödie* 132-133.

1551 Itin. Burd. 20. Vgl. Cline, *Ancient Angels* 116.

1552 Einige Forscher sind der Ansicht, Sozomenos' Bericht sei ins 5. Jh. zu datieren. Er wäre dann Augenzeuge der Rituale von Mamre und Zeuge für die Kontinuität der multireligiösen Rituale noch im 5. Jh. Vgl. Cline, *Ancient Angels* 106-107. 116. – Wallraff, *Maßnahmen Konstantin* 11-12. Zum breiteren Rahmen vgl. Leppin, *Church Historians*.

durch die Vermengung mit den hineingeworfenen Gaben das Wasser unbrauchbar. Dass dies in der beschriebenen Art und Weise ungehindert, wie es bei den Hellenen Brauch ist, begangen wurde, meldete die Schwiegermutter Konstantins, die einst zum Gebet dorthin gekommen war, dem Kaiser. Als er das erfuhr, beschuldigte er heftig die Bischöfe Palästinas, die ihre Pflicht vernachlässigt und geduldet hätten, dass der Ort, der doch heilig sei, mit profanen Spenden und Opfern entweiht würde. Seine gottesfürchtige Kritik tritt in dem in dieser Sache an Macarius, den Bischof von Jerusalem, Eusebios, den Schüler des Pamphilus, und die übrigen Bischöfe Palästinas gerichteten Schreiben deutlich hervor. Er [Konstantin] forderte sie [nämlich die Bischöfe Palästinas] auf, sich mit den Bischöfen Phönikiens zu treffen, um nach gründlicher Zerstörung des dortigen Altars und Verbrennung der Kultstatuen an gleicher Stelle eine Kirche zu errichten, die der altertümlichen Ehrwürdigkeit des Ortes angemessen sei, und künftig dafür zu sorgen, dass er von Spenden und Opfern frei bleibe, damit nichts anderes geschehe als die Verehrung Gottes nach kirchlicher Sitte<sup>1553</sup>«.

Summarisch äußerte sich zu den Riten von Mamre auch Sozomenos' Zeitgenosse Sokrates Scholastikos:

»Dieser [Konstantin] errichtete auch weitere Kirchen. Eine von ihnen wurde am Ort gebaut, der Eiche von Mamre heißt, wo – wie es die heiligen Schriften erzählen – die Engel von Abraham empfangen wurden. Da der Kaiser erfahren hatte, dass sich ein Altar unter der Eiche befindet und dass auf ihm pagane Rituale stattfinden, warf er dies in Form eines Briefes Eusebios, dem Bischof von Caesarea, vor, und befahl, dass der Altar zerstört und in der Nähe der Eiche ein Gotteshaus errichtet werden soll<sup>1554</sup>«.

R. Cline bezweifelt, dass in Mamre am Anfang des 4. Jahrhunderts eine getrennte Verehrung stattgefunden habe. Er hält es für viel wahrscheinlicher, dass hier sowohl Christen als auch Juden an gesamtgriechischen Ritualen teilgenommen hätten und dass es deshalb schwierig gewesen sei, die Christen, Juden und »Hellenen« voneinander zu unterscheiden<sup>1555</sup>. Was Eutropia schockiert habe, sei folglich gerade die Unmöglichkeit gewesen, die einzelnen Gruppen voneinander zu unterscheiden<sup>1556</sup>.

Im 6. Jahrhundert bietet die Nachricht des Pilgers von Piacenza eine interessante Nachricht zu den Ritualen in Mamre. Die Juden und Christen versammelten sich in seiner Zeit, um ein örtliches Fest zu feiern, im Hof der Basilika, wo sie durch eine Zwischenwand getrennt wurden:

»Von Bethlehem aber bis zur Eiche Mambre sind es 24 Meilen. Dort liegen Abraham, Isaak, Jakob Sarah, aber auch die Gebeine Josephs. Da ist eine Basilika mit vier Säulenhallen errichtet, im mittleren Atrium ungedeckt: Mitten hindurch läuft eine Schranke, und von der einen Seite treten die Christen ein, von der anderen die Juden, und bringen viel Weihrauch dar<sup>1557</sup>«.

Seine Nachricht, falls sie sich in der Tat auf Ḥaram Ramet el-Chalil beziehen lässt, würde bezeugen, dass die oben erwähnten Bemühungen, den Ort zu christianisieren, nur wenig erfolgreich waren und dass auch der Bau einer christlichen Basilika nicht das Ende der nichtchristlichen Rituale bedeutete.

## Neuere Interpretation des Ḥaram Ramet el-Chalil

### Herodianische Zeit: Idumäischer Kultort?

Wie oben erwähnt, besteht das Mauerwerk aus sorgfältig gearbeiteten Kalksteinquadern mit Randschlag (sog. herodianische Spiegelquader) (Abb. 34). Im oberen Bereich ist die Mauer durch integrierte Wandpilaster gegliedert; diese haben sich – und zwar in einem viel besseren Zustand – in der Machpela in Hebron erhalten<sup>1558</sup>. Damit lässt sich die Umfassungsmauer in die Regierungszeit Herodes' datieren. Das Mauerwerk wurde möglicherweise von Mitgliedern derselben architektonischen Schule gebaut, die auch an der Machpela-Höhle und an der Mauer des Tempelberges beteiligt war<sup>1559</sup>.

Die Nachforschungen des israelischen Archäologen Yitzhak Magen (1984-1986) konzentrierten sich auf die Ostmauer und auf die von Mader nicht vollständig ausgegrabene Nordmauer<sup>1560</sup>. Magens neuere Untersuchungen änderten das Bild der Anlage in der Antike bedeutend. Die großen Kalksteinquader wurden nur in der herodianischen Zeit benutzt; für spätere Zeiten ist nur mit kleineren Reparaturarbeiten zu rechnen. Damit wies Magen Maders Hypothese eines Umbaus der Anlage unter Hadrian zurück<sup>1561</sup>. Die angeblich

1553 Soz. hist. eccl. 2,4,1-7 (mit freundlichen Änderungen von Prof. P. Schreiner).

1554 Sokr. hist. eccl. 1,18,5-6. Vgl. Cline, *Ancient Angels* 110.

1555 Cline, *Ancient Angels* 115 bezeichnet dies »the common language of religious piety in late antiquity«.

1556 Cline, *Ancient Angels* 114.

1557 Anton. Itin. 30. Vgl. Cline, *Ancient Angels* 117. – Es ist jedoch nicht eindeutig, dass der Pilger von Piacenza Mamre (Ḥaram Ramet el-Chalil) und nicht die Patriarchengräber von Hebron meint, die in byzantinischer Zeit in den christlichen Kult einbezogen wurden. Diese Ansicht vertritt u. a. Busse, *Patriarchengräber* 72.

1558 Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 60.

1559 Magen, *Cultic Site* 253-254. – Die Kultanlage von Ḥaram Ramet el-Chalil wird seit April 2016 erneut das Objekt archäologischer Forschungen. Die neuen Untersuchungen finden unter Leitung von Vincent Michel (Universität

de Poitiers) statt, an den Grabungen nimmt auch der Verfasser dieser Monographie teil. Das Ziel dieser Grabung ist es insbesondere, eine klare Chronologie der Stätte zu erarbeiten, wozu in der ersten Grabungskampagne drei Sondagen im südlichen Teil des Areals gemacht wurden. Ein Bestandteil des insgesamt vier Jahre langen Projektes ist auch die Datierung der Umfassungsmauer, die in den folgenden Jahren untersucht wird. Aus gemeinsamen Gesprächen geht jedoch schon jetzt hervor, dass wenigstens einige der als herodianisch betrachteten Quader der Umfassungsmauer in Wahrheit Spolien eines eher konstantinischen Areals sind. Hierbei schließen wir uns den neuesten Forschungen von S. Gibson an, der die Umfassungsmauer in die Zeit Konstantins I. datiert. Vgl. Gibson, *Enclosure Wall* 22-23.

1560 Magen, *Mamre* 941-942.

1561 Magen, *Cultic Site* 245-250. – Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 63.



**Abb. 34** Haram Ramet el-Chalil (Mamre). Herodianische Spiegelquader. – (Foto V. Drbal).

unter Kaiser Konstantin errichtete Basilika wurde, wie Magen meint, in der Kreuzfahrerzeit umgebaut<sup>1562</sup>. Insbesondere lehnte jedoch Magen Maders Deutung der Befunde, die dieser für vorherherodianisch hielt, ab und datierte diese erst in frühbyzantinische Zeit<sup>1563</sup>. Somit gibt es in Haram Ramet el-Chalil keine Funde aus vorherherodianischer Zeit, was (erneut) die Frage aufwirft, ob die Stätte wirklich auch für die alttestamentliche Zeit mit Mamre identifiziert werden kann<sup>1564</sup>.

In Magens Deutung wurde Haram Ramet el-Chalil von Herodes als heiliger Ort für die Idumäer errichtet. Die Edomiter (wie sie in älterer Zeit genannt wurden), hatten in der Zeit nach Zerstörung des Ersten Tempels begonnen, sich in Südjudäa einschließlich der Region um Hebron niederzulassen. Nach der Eroberung der Region durch Johannes Hyrkanos wurden die Idumäer sowohl in kultureller als auch religiöser Sicht völlig als Juden akzeptiert. Über ihre weitere Entwicklung in späthellenistischer und römischer Zeit haben wir leider keine Informationen, es scheint jedoch, dass ihre Bekehrung zum Judentum nicht vollständig war<sup>1565</sup>.

Magen bringt Herodes' Gründung von Haram Ramet el-Chalil und von der Höhle Machpela (Ruhestätte der Patriarchen) in Hebron zusammen, beide Gründungen waren in seiner Sicht Bestandteil von Herodes' politischem Konzept. Der König, der selbst mütterlicherseits einer vornehmen idumäischen Familie entstammte, versuchte damit, die Idumäer in seinen Staat zu integrieren. Beide Orte waren sowohl für Idumäer als auch für Juden heilig und sollten somit sozusagen als eine religiöse Brücke zwischen beiden Glaubensgemeinschaften dienen. Sie unterschieden sich jedoch in ihrer Funktion bedeutend: War Mamre (Haram Ramet el-Chalil) ein für Opferhandlungen und Pilgerfahrt bestimmter Kultort, hatten die Patriarchengräber von Hebron den Charakter einer Gedenkstätte<sup>1566</sup>.

Der multireligiöse Charakter von Mamre wird hier somit anders erklärt: Hatte Mader vermutet, die pagane Verehrung habe sich nach einem unter Hadrian durchgeführten Umbau des Heiligtums dem jüdischen Kult angeschlossen<sup>1567</sup>, ist Magen der Ansicht, Mamre sei schon unter Herodes als

1562 Magen, Mamre 942.

1563 Magen, Mamre 942.

1564 Auf diese umfassende Problematik soll hier nicht ausführlicher eingegangen werden. Persönlich bin ich mit denjenigen Forschern der Ansicht, dass die Kultstätte von Mamre während der Geschichte mit verschiedenen in der Umgebung von Hebron liegenden Orten identifiziert werden kann. In meiner Sicht ist das alttestamentliche Mamre innerhalb des alten Hebron (Tel Rumeida) zu suchen. Unter Herodes verlagerte sich Mamre nach Haram Ramet el-Chalil (der Ort wurde das Mamre der römischen und byzantinischen Epoche), in Hebron selbst wurde die Höhle Machpela errichtet. In nachbyzantinischer Zeit wurden auch weitere Orte mit Mamre (Chirbet Sibta, Chirbet Nimra u. a.) identifiziert. Vgl. Finkstein, *Archaeology* 47-48. – Jericke, *Lage*. Gegen eine solche »Wanderung« von Mamre: Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 68-69. Auf eine Verlagerung von Mamre unter Herodes weist u. a. die

widersprüchliche Angabe bei Flavius Josephus hin, der (*los. bell. iud.* 4,533) von einer Entfernung von Hebron von lediglich sechs Stadien (= ca. 1100 m) spricht. Vgl. Detlef, *Abraham* 38-39. – Die Suche nach vorherherodianischen Funden, auf deren Grundlage Haram Ramet el-Chalil doch mit dem biblischen Mamre identifiziert werden könnte, wird ein wichtiger Bestandteil der in Anm. 1559 erwähnten Grabungen sein.

1565 Magen, Mamre 942. – Magen, *Cave of Machpelah* 87. Vgl. Drbal, *Pilgrimage* 250. Zur Konversion der Idumäer vgl. Kasher, *Jews, Idumaeans* 74-75.

1566 Magen, *Cave of Machpelah* 88-90. – Magen, *Elonie Mamre* 112. – Drbal, *Pilgrimage* 250. – Von Magens Argumenten für ein idumäisches Mamre ist A. Lichtenberger nicht überzeugt. Vgl. Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 61. 64-70.

1567 Ein solcher Umbau, wie wir schon gesehen haben, lässt sich Magen zufolge archäologisch nicht nachweisen.

ein synkretistischer, für Juden und Idumäer bestimmter Kultort errichtet worden. Der nichtjüdische Charakter Mamres in der Antike war somit nicht (griechisch-römisch) pagan, wie es Mader vermutete, sondern idumäisch. Darauf weist insbesondere die neuere Deutung der erwähnten Skulpturenfragmente, vor allem des Altars mit der Inschrift KOC, der wahrscheinlich Kos, dem Nationalgott der Idumäer geweiht war<sup>1568</sup>.

Die neuere Forschung wies auf die Zugehörigkeit dieses Altars zur einheimischen idumäischen Kultur hin und verglich seinen anikonischen Rosettendekor und technische Ausführung mit den Artefakten vom Ende der Periode des Zweiten Tempels<sup>1569</sup>. Nach P. Figueras darf jedoch ein derartiges Dekor, zumindest was Ossuarien betrifft, nicht auf diese Zeit beschränkt werden; es lässt sich mindestens bis ins 3. Jahrhundert nachweisen<sup>1570</sup>.

Als Bestandteil des Namens des Königs der Edomiter, Qaus-Malak, eines Zeitgenossen des assyrischen Königs Tiglat-Pileser III. (745-726 v. Chr.), ist Kos schon in älteren Zeiten bezeugt. Die meisten Belege zu dieser Gottheit stammen jedoch erst aus der Periode nach der Zerstörung des Staates der Edomiter (552 v. Chr.). Sie sind somit ein Beleg für eine ununterbrochene Kontinuität der Bevölkerung im Süden Palästinas in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Seine Verehrung ist bis in die nabatäische Zeit belegt<sup>1571</sup>. Die berühmteste historische Figur, in deren Namen der Name des Gottes Kos vorkommt, war Kostobaros, ein Schwager Herodes' des Großen. Kostobaros' Vorfahren waren angeblich Priester des Gottes Kos, bevor Idumäa unter Johannes Hyrkanos I. an Judäa angeschlossen wurde. Kostobaros wurde auf Herodes' Anordnung hingerichtet, da er angeblich eine Verschwörung gegen ihn geplant hatte<sup>1572</sup>.

Der idumäische Gott Kos (so wie der phönizische Gott Rešeph) wurde durch die *interpretatio graeca* mit Apollo gleichgesetzt. So scheint die Kultgottheit auf der von Friedrich Zucker publizierten Stele R aus Hermopolis Magna (Ägypten) dem idumäischen Gott, vermutlich Kos, gleich zu sein. In der Namensliste der Dedikanten dieser Inschrift findet man nämlich 15 Personen, deren Name aus »Kos« zusammengesetzt ist. So vermutet F. Zucker, dass der Kern der Dedikanten von Hermopolis, obwohl sich hier nur wenige spezifisch idumäische Namen befinden, aus Idumäern bestand<sup>1573</sup>. Archäologische Funde belegen, dass Kos oft zusammen mit einer namentlich unbekanntem weiblichen Gottheit verehrt wurde<sup>1574</sup>. A. Lichtenberger wirft deshalb die Frage auf, ob es sich bei

der weiblichen Figur auf der Pilgerform von Toronto nicht um eine ihrer Nachfolgerinnen handelt<sup>1575</sup>.

### Der Markt von Mamre

Stellt ein Markt mit seinem ökonomischen Aspekt oft einen wesentlichen Bestandteil eines Pilgerortes dar, ist dies in Mamre besonders deutlich ausgeprägt<sup>1576</sup>. Wir möchten vermuten, dass dies mit der Tatsache zusammenhängt, dass der Pilgerort nicht auf eine Religionsgruppe beschränkt war. Es kamen nicht nur aus den umliegenden Ortschaften, sondern auch aus weiter entfernten Regionen Leute hierher, um Handel zu betreiben und ihre Waren zu tauschen. In ökonomischer Hinsicht spielte Mamre eine bedeutendere Rolle als beispielsweise Jerusalem<sup>1577</sup>.

Der Markt von Mamre hatte eine lange Tradition mit einer für die Juden schmerzhaften Erinnerung an den Verkauf von Tausenden von Juden in die Sklaverei nach dem Aufstand gegen die Römer unter der Herrschaft des Kaisers Hadrian<sup>1578</sup>. Das Verhältnis der Juden zu diesem Markt war deshalb recht negativ. In der talmudischen Literatur wurde er als derjenige beschrieben, an dem der pagane Charakter in Palästina am deutlichsten war<sup>1579</sup>. Vor diesem Hintergrund kann man auch Zeugnisse verstehen, dass jüdische Autoritäten von der Teilnahme an Ritualen und Festen in Mamre abgeraten haben<sup>1580</sup>.

### Mamre (Haram Ramet el-Chalil) in der Spätantike

Magen behauptete, ohne dass er dies mit einem soliden Argument unterstützen konnte, der multireligiöse Charakter von Mamre habe nur bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels angedauert. Danach habe sich die Stätte zum ausschließlich paganen Kultort entwickelt, d. h. der idumäische Charakter habe sich nicht fortgesetzt<sup>1581</sup>. Wenn wir uns jedoch seine andere Annahme vor Augen halten, nämlich dass die Zerstörung und Erneuerung unter Hadrian archäologisch nicht feststellbar sei, gibt es für eine solche Hypothese keinen Anhaltspunkt, und wir können die Kontinuität des idumäischen Kultes für möglich halten.

Halten wir uns die Situation von Mamre unter Konstantin vor Augen, wonach, wie die genannten christlichen Autoren schreiben, der Ort von paganen und jüdischen Pilgern aufgesucht wurde (an deren Seite nun auch Christen kamen) – wie knüpft dieses Bild dann an die Deutung des herodianischen Mamre an? Sowohl Mader als auch Magen, obwohl dieser das Mamre des Herodes anders deutet, gehen

1568 Lichtenberger, Herodianische Bauten 64-65. Mader hielt die Inschrift entweder für eine Abkürzung vom lat. *consule*, auch einen Zusammenhang mit dem Gott Hermes-Merkur betrachtete er als möglich. Vgl. Mader, Mambre 137.

1569 Lichtenberger, Herodianische Bauten 64-65. – Avi-Yonah, Art 95-117.

1570 Figueras, Ossuaries 1.

1571 Knauf, Qōs.

1572 *Ios. ant. iud.* 15,7,9-10. Vgl. Ronen, Costobar Conspiracy. – Schalit, König Herodes 142-145.

1573 Zucker, Doppelinschrift 15. – Hengel, Judentum 474 Anm. 24.

1574 Knauf, Qōs 675.

1575 Lichtenberger, Herodianische Kultbauten 65. Zur Pilgerform vgl. unten Kap. »Mamre (Haram Ramet el-Chalil) in der Spätantike«.

1576 Vgl. hierzu auch Kap. »Vorislamische Pilgerfahrt in die Umgebung von Mekka«.

1577 Hunt, Holy Land 136. Vom Markt von Mamre, der jeden Sommer stattfand, berichtet u. a. Sozomenos (*Soz. hist. eccl.* 2,4,3). – Vryonis, Panegyris 213. – Külzer, Wirtschaftliche Aspekte 194. – Zur ökonomischen Rolle Jerusalems im Rahmen des Pilgerwesens siehe Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem.

1578 Hunt, Holy Land 136.

1579 Safrai, Economy 254. Zu den ökonomischen Aspekten der Pilgerorte vgl. Külzer, Wirtschaftliche Aspekte.

1580 Cline, Ancient Angels 107. – Sivan, Palestine 184.

1581 Magen, Mamre 942.

davon aus, dass der jüdische bzw. der jüdisch-idumäische Ort nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch pagane Verehrung ersetzt worden sei. Dies passt jedoch nicht zum multikulturellen jüdisch-paganen Charakter von Mamre, von dem die erwähnten christlichen Autoren berichten. Auch dies ist meiner Ansicht nach ein Hinweis auf die Fortsetzung des multikulturellen Charakters des Ortes bis in die konstantinische Zeit hinein. Wie jedoch schon oben angedeutet, bin ich der Ansicht, dass unter den von den christlichen Autoren als heidnisch bezeichneten Sitten die religiösen Traditionen der Idumäer verstanden werden müssen; die Christen waren nämlich nicht fähig, diese voneinander zu unterscheiden<sup>1582</sup>.

Die Hauptfrage, die bezüglich des spätantiken Mamre gestellt werden muss, ist jedoch die, wie lange der multi-religiöse Charakter von Mamre andauerte, d. h. mit anderen Worten, ob die diesbezüglichen Nachrichten von Eusebios, Sozomenos und Sokrates Scholastikos, die von einer kurzen Phase unter Konstantin berichten, archäologisch bestätigt werden können.

Bevor die direkt am Ort gemachten Funde behandelt werden, wollen wir uns ausführlich mit einem kleinen Kunstobjekt beschäftigen, das zwar nicht aus Mamre stammt, dessen Bezug zu dieser Stätte jedoch feststeht. Es handelt sich um eine Pilgerform, die sich heute in der Malcove Collection der Universität Toronto befindet (Abb. 35). Ihr Fundort ist unbekannt – sie stammt angeblich aus der Umgebung von Jerusalem<sup>1583</sup>. Auf ihrer einen Seite werden drei Engel hinter einem Tisch und unter einem Baum sitzend dargestellt, der mit der Eiche von Mamre identifiziert werden kann (Gen 18, 1-15). Die rechte Hand des mittleren Engels ist gehoben, die beiden anderen Engel richten ihren Stab unten auf ein Kalb und vielleicht auch auf Abrahams Brunnen. Auf der linken Seite flankiert die Szene die griechische Inschrift:

ΕΙΛΕΩC ΜΟΙ ΟΙ ΑΝΓΕΛΟΙ

Die Engel seien mir gnädig.

Im kleineren unteren Register sieht man Abraham und Sara<sup>1584</sup>.

Auf der anderen Seite der Pilgerform wird eine Muttergottheit, sitzend in einem Zypressenhain, mit Sternemantel

und Kalathos dargestellt. Um sie herum wurden mehrere kleine Kuchen abgebildet, die möglicherweise mit den bei Sozomenos erwähnten Opfergaben in Zusammenhang gebracht werden können<sup>1585</sup>. Durch die sie umgebende Inschrift

ΔΕΧΟΜΕ ΧΑΙΡΩΝ ΤΗΝ ΟΥΡΑΝΙΑΝ

Freudig empfangen ich die Himmlische.

wird sie als die Göttin Urania bezeichnet<sup>1586</sup>.

Das Hauptproblem bei der Deutung der Pilgerform in Toronto ist die Möglichkeit, die einzelnen ikonographischen Elemente sowohl christlich als auch jüdisch oder pagan zu deuten. Margaret Frazer hob die Größe des mittleren Engels auf der ersten Szene hervor und wollte seine Geste als eine kaiserliche Proklamationsdeutung, was sie zu einer christlichen Interpretation führte<sup>1587</sup>. Man könnte natürlich subjektiv über die Größe des mittleren Engels streiten (ich persönlich sehe bezüglich der Größe keinen Unterschied zwischen ihnen). Es sollte jedoch darauf verwiesen werden, dass die Herrlichkeit der mittleren Figur in der christlichen Ikonographie nicht durch ihre Größe hervorgehoben werden muss, wie es Eusebios in der *Demonstratio evangelica* bei der Beschreibung eines Bildes (γραφῆ) tut<sup>1588</sup>. Darauf weisen ikonographische Vergleiche mit der erhaltenen Bilddarstellung hin<sup>1589</sup>.

Bei der auf der anderen Seite der Pilgerform abgebildeten Gottheit handelt es sich nach Ansicht von M. E. Frazer um das Kultbild einer paganen Göttin, nämlich der Aphrodite Urania oder Atargatis/Hera, mit der die Gottesmutter gleichgesetzt wurde<sup>1590</sup>. Auf diese Gleichsetzung weisen auch einige christliche Texte hin: Epiphanius von Salamis beschreibt in seinem Werk *Panarion* (»Arzneikästchen«) eine Häresie, bei der die Himmelsgöttin Astarte / Ishtar / Atargatis der Gottesmutter ein Essen darbrachte, um sie als Göttin zu feiern<sup>1591</sup>. Der etwa in der Mitte des 5. Jahrhunderts gestorbene Isidor von Pelusium erwähnt eine ähnliche Häresie, die er den Nestorianern zuschreibt, bei der die Mutter Gottes in gewisser Weise mit der paganen Göttermutter gleichgesetzt wurde<sup>1592</sup>. Der *dolente*-Typus der sitzenden Muttergöttin geht, wie A. Lichtenberger vermutet, auf phönikische Vorbilder zurück, wie die Aphrodite von Caesarea ad Libanum<sup>1593</sup>. Als Isis Dolente befinden sich solche Götterbilder auch in Nabatäa<sup>1594</sup>. Eine

1582 Dies würde auch die Haltung von A. Lichtenberger (der sich sonst gegen den idumäischen Charakter von Mamre ausspricht) unterstützen, der darauf hinweist, dass die Unterscheidung zwischen »Juden« und »Heiden« im Reich des Herodes nicht möglich ist und die religiöse Situation viel differenzierter war. War die jüdische Bevölkerung nicht einheitlich, galt dasselbe auch für die pagane Bevölkerung. Bestand auf der einen Seite das Judentum aus unterschiedlichen Gruppierungen (Pharisäern, Sadduzäern, Essenern, Zeloten), so gab es in der paganen Bevölkerung Palästinas nicht nur Anhänger der griechisch-römischen Religion; vielmehr waren hier auch bedeutende hellenisierte lokale semitische Kulte vertreten. Vgl. Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 69-70. So ist es manchmal schwierig zu entscheiden, ob man eine bestimmte Gruppe als »Juden«, »Idumäer«, oder »Heiden« bezeichnen kann, da die Übergänge oft fließend waren. Zur religiösen Vielfalt Palästinas vgl. Zangenberg, *Weltauffassung* 26-58. – Eine ähnliche Situation dürfte auch für die spätantike christliche Zeit zu beobachten gewesen sein.

1583 Weitzmann, *Spirituality* 583-584 (No. 522). Durchmesser der Pilgerform: 14 cm.

1584 Frazer, *Pilgrim's Mould* 137-138.

1585 *Soz. hist. eccl.* 2,4.

1586 Frazer, *Pilgrim's Mould* 140. – Cline, *Two-Sided Mold* 41. – Drbal, *Pilgrimage* 251-254.

1587 Frazer, *Pilgrim's Mould* 137. 139.

1588 *Eus. dem. ev.* 5-9.

1589 Vgl. Kap. »Szene des Besuchs der drei Engel in Mamre auch christlichen und jüdischen Mosaiken«. Drbal, *Pilgrimage* 253. – Angiolini Martinelli, *San Vitale* 203.

1590 Frazer, *Pilgrim's Mould* 142-143.

1591 *Epiph. pan.* 79,1. – In *Panarion* stellt Epiphanius 80 sogenannte Häresien vor und versucht sie zu widerlegen. Knorr, *Parallelübersetzung* 113-114.

1592 *Isid. Pel. epist.* 54. Frazer, *Pilgrim's Mould* 142. – Zu Isidor: Groll, *Isidoros* 1383.

1593 Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 64, Anm. 31. Zu den phönikischen Vorbildern vgl. du Mesnil du Buisson, *Études* 108-111.

1594 Bricault, *Isis* 39-40. – Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 64 Anm. 31.





**Abb. 35** Pilgerform, heute in der Malcove Collection der Universität Toronto: **a** drei Engel vor der Eiche von Mamre; **b** Muttergöttheit Alt. – (Nach Frazer, Pilgrim's Mould).

weitere mögliche Deutung würde die Pilgerform mit Kos in Zusammenhang bringen und die dargestellte Göttin als Nachfolgerin der Parhedros des Gottes deuten<sup>1595</sup>.

In jüngerer Zeit bemühte sich Rangar Cline um eine neue Interpretation der Göttin. Er versuchte, die auf der Pilgerform abgebildete Urania mit der trauernden Aphrodite-Urania von Aphaka gleichzusetzen. Aphaka, an den Hängen der libanesischen Berge gelegen, war in der paganen Antike ein berühmtes Pilgerheiligtum. Es lag etwa 10 km von Byblos entfernt, was dem Tagespensum eines Pilgers entsprach. Von Eusebios wissen wir, dass das Heiligtum von Aphaka ebenfalls unter Konstantin zerstört wurde<sup>1596</sup>. Dabei ist zu beachten, dass seine Beschreibung der Zerstörung Aphakas unmittelbar auf die Beschreibung der Zerstörung Mamres folgt<sup>1597</sup>.

Die Gleichsetzung der auf der Pilgerform in Toronto abgebildeten Göttin mit der Aphrodite von Aphaka dient dann Cline als Argument für ihre Datierung ins 4. Jahrhundert, da es unwahrscheinlich sei, dass die Pilgerform mit der Darstellung der Aphrodite nach der Zerstörung des Ortes entstanden ist. So wie in Mamre müssen wir jedoch auch im Falle von Aphaka fragen, inwiefern die von den christlichen Autoren überliefer-

ten Nachrichten belastbar sind. Cline ist sich dieser Problematik teilweise bewusst und erwägt die Fortführung des Kultes von Aphaka bis in die 350er oder 360er Jahre<sup>1598</sup>. Da jedoch in Aphaka nahezu keine archäologischen Überreste nachgewiesen sind und man somit den schriftlichen Quellen keine Funde gegenüberstellen kann, bleibt dies reine Spekulation<sup>1599</sup>.

Wir wollen nun die direkt aus Haram Ramet el-Chalil stammenden Funde besprechen. Neben dem erwähnten Altar wurden in den Fundamenten der Basilika weitere Statuenfragmente gefunden: ein Hermes-Fragment, ein Hochrelief einer Büste mit beflügeltem Stab (Kerykeion) auf linker Schulter<sup>1600</sup>; ein in zwei Fragmenten erhaltener Dionysos-Kopf, dessen ganzes Gesicht bis auf Stirn und Schädel abgeschlagen wurde, sodass vom Kopf nur die Wein- und Efeuranken übrig blieben<sup>1601</sup>; ein Löwenkopf mit Mähne aus feinstem, alabasterähnlichem Marmor aus Paros. Der oberste Teil einer Keule auf der Rückseite soll nach Mader der Rest eines stehenden Herkules mit einem über die Keule gestülptem Löwenfell sein<sup>1602</sup>. Insgesamt ist jedoch aufgrund des fragmentierten Zustandes die Deutung dieser Statuenfragmente ziemlich schwierig<sup>1603</sup>.

1595 Lichtenberger, Herodianische Bauten 65.

1596 Eus. VC 3,55,4. Über die Zerstörung des Heiligtums haben wir auch Nachrichten von Sokrates Scholastikos und Sozomenos. Wichtig ist dabei, dass Sozomenos die Aphrodite von Aphaka mit Urania gleichsetzt. Sokr. hist. eccl. 1,18,10; 2,5.

1597 Cline, Two-Sided Mold 45. – Drbal, Pilgrimage 253-254.

1598 Cline, Two-Sided Mold 37. 39.

1599 Ausführlich hierzu (mit Behandlung weiterer palästinischer Kulte) vgl. Drbal, Pilgrimage 254-255.

1600 Mader, Mambre 135-136. Angesichts der weiblichen Züge erwog Mader auch eine Identifizierung mit der Götterbotin Iris, denn auch diese wurde mit einem Heroldstab dargestellt. – Zum Stab vgl. Bayard, Caducée.

1601 Mader, Mambre 136.

1602 Mader, Mambre 136-137.

1603 Lichtenberger, Herodianische Bauten 65 Anm. 33. Wir können bei einer ikonographischen Deutung nur ältere, von Mader angefertigte Fotos benutzen, da die Originale leider nicht aufzufinden sind. Sie befanden sich laut Mader in der archäologischen Sammlung der Görres-Gesellschaft in Jerusalem. Ihr Sitz, das Dormitio-Kloster auf dem Berg Zion, wurde während des Sechstagekrieges 1967 von jordanischer Artillerie mehrmals getroffen. Ich vermute deshalb, dass diese Funde aus Haram Ramet el-Chalil damals zerstört wurden. Der heutige Direktor der Görres-Gesellschaft von Jerusalem, Pater Nikodemus Schnabel, zeigte mir im Kloster die einzige Vitrine mit archäologischen Funden – dort befinden sich diese Statuenfragmente jedenfalls nicht. Auch Achim Lichtenberger (Bochum) und Shimon Gibson (Jerusalem), die großen Kenner der betreffenden Problematik, antworteten mir auf meine Nachfrage, dass ihnen der Aufbewahrungsort dieser Funde unbekannt sei. Allen betreffenden Forschern möchte ich mich an dieser Stelle für Ihre Hilfe herzlich bedanken.

Die Problematik ihres fragmentarischen Erhaltungszustandes interessiert uns jedoch insbesondere angesichts Maders Deutung, sie seien ein perfekter archäologischer Beleg für den von Eusebios beschriebenen kaiserlichen Auftrag, die heidnischen Altäre zu zerstören. Diese Deutung ging zunächst von der Glaubwürdigkeit dieser schriftlichen Quellen und von einer Intoleranz der paganen und christlichen Religion aus. In der neueren Forschung wurde jedoch die Perspektive gewechselt: Die Fälle, in denen antik-pagane Statuen in den Fundamenten christlicher Bauten gefunden wurden, werden nun als Beleg für eine Hochschätzung solcher Statuen interpretiert<sup>1604</sup>. Auch im Rahmen der gesamten Kirchenpolitik des Kaisers würde Konstantins Befehl, die heidnische Pilgerstätte in Mamre zu zerstören, eine Ausnahmeerscheinung darstellen; nur sechs Fälle – darunter derjenige von Mamre – sind bekannt<sup>1605</sup>.

Die Funde unterhalb der Basilika von Mamre sind auch deshalb problematisch, da die Datierung ihrer Überreste ins 4. Jahrhundert – wie schon oben erwähnt – gar nicht gesichert ist: Y. Magen geht von einem Umbau in der Kreuzfahrerzeit aus<sup>1606</sup>. An der Existenz einer frühchristlichen Kirche in Mamre muss jedoch nicht gezweifelt werden. Deren Bau muss recht schnell vorangegangen sein, da wir beim Pilger von Bordeaux, der das Heilige Land um 333 besuchte, lesen, dass die Basilika in Mamre in dieser Zeit schon stand<sup>1607</sup>. Die Kirche ist auch in der berühmten Madaba-Karte eingezeichnet<sup>1608</sup>.

In Ḥaram Ramet el-Chalil (insbesondere in der Nähe des Altars und im Brunnen) wurden darüber hinaus auch viele kaiserzeitliche und spätantike Münzen gefunden. Die meisten stammen aus der Regierungszeit Konstantins I., Konstantins II. und Constantius' II.<sup>1609</sup>, was darauf hindeuten würde, dass in dieser Zeit das Heiligtum seinen Höhepunkt erreichte. Diese Münzen selbst sagen jedoch nichts über den multireligiösen Charakter des Pilgerortes. Viel interessanter sind diesbezüglich die an denselben Stellen gefundenen Votivgaben, insbesondere 50 intakt erhaltene Lampen (und viele nur in Fragmenten). Christliche Kreuze sind selten. Viel häufiger begegnen wir Taubenpaaren und Fischen – Symbolen, die Mader im Kontext der frühchristlichen Kunst deutete<sup>1610</sup>. Ich möchte jedoch darauf hinweisen, dass sowohl Tauben als

auch Fische mit dem Kult der Atargatis, Lukians Dea Syria, in Zusammenhang gebracht werden können<sup>1611</sup>. Auf einigen Lampen wurde die Menora wie auch ein doppelhenkliger Krug dargestellt, den Mader als heiliges Emblem sowohl der frühen Christen als auch der Juden bezeichnete<sup>1612</sup>. Demgegenüber verbindet Nicole Belayche dieses Symbol mit dem Ritual der hauptsächlich in Kappadokien angesiedelten heidnisch-jüdischen Gruppe der Hypsistariier<sup>1613</sup>.

## Die Szene des Besuchs der drei Engel in Mamre auf christlichen und jüdischen Mosaiken

Von der Innenausstattung der frühen christlichen Kirchen im Heiligen Land wissen wir beinahe nichts. Eusebios lobt die reiche Dekoration der Basilika von Tyros, ohne jedoch näher auf sie einzugehen<sup>1614</sup>. Über die inneren Fresken und Mosaiken der Grabeskirche sagt er nichts. Umso bedeutender ist seine Beschreibung bezüglich Mamre.

Wie Eusebios schreibt, befand sich nämlich in Mamre (vermutlich in der Basilika) ein Bild, das Abrahams Begegnung mit den drei Engeln darstellte<sup>1615</sup>. Dies führt uns zur Annahme, dass man den Pilgern die biblische Vergangenheit visualisieren wollte, wie auch die Erwähnungen bei Prudentius, Paulinus und dem hl. Nilus von Ankyra bestätigen, in denen von dem tiefen Eindruck der bildlichen Darstellungen die Rede ist<sup>1616</sup>. Umso mehr müssen wir bedauern, dass die Pilger uns keine Beschreibungen der Szenen aus der Basilika von Mamre hinterlassen haben.

Zur Eiche von Mamre sagt Prudentius:

*Hospitium hoc Domini est, illex ubi frondea Mambrae  
armentale senis protexit culmen; in ista  
risit Sarra casa subolis sibi gaudia sera  
ferri et decrepitem sic credere posse maritum.*

»Das hier ist die Bewirtung des Herrn, wo die belaubte Eiche von Mambre die Hirtenhütte des Greises beschirmt; in diesem Häuschen lachte Sara [über die Weissagung], dass ihr späte Freuden der Nachkommenschaft gebracht werden und dass der hochbetagte Gatte so ohne weiteres glauben konnte<sup>1617</sup>«.

1604 Kristensen, Making and Breaking 31-32. 208.

1605 Außer Mamre der Aphrodite-Tempel, der an der Stelle der Grabeskirche von Jerusalem stand, der Tempel von Aphaka, Didyma, Antiochia und Aigai in Kilikien. Vgl. Fox, Pagans and Christians 671-672. – Saradi-Mendelovici, Christian Attitudes 48-49. – Vgl. Kap. »Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike«.

1606 Magen, Mamre 942.

1607 Itin. Burd. 20: »Wo Abraham wohnte, unter dem Terebinthenbaum einen Brunnen grub, mit den Engeln redete und Speise zu sich nahm, ist auf Befehl Konstantins eine Basilika von wunderbarer Schönheit errichtet worden«.

1608 Donner, Mosaic Map 61.

1609 Mader, Mambre 167-180.

1610 Mader, Mambre 156-158.

1611 Kirkpatrick, Bad Samaritan 173. – H. J. W. Drijvers, Edessa 92.

1612 Mader, Mambre 158-160.

1613 Belayche, Iudaea-Palaestina 98-99.

1614 Eus. HE 10,4,37-46.

1615 Eus. dem. evang. 5,9,7-8.

1616 Dauphin, Symbolic or Decorative 29-31. – Hunt, Holy Land 104-106. In einen breiteren Rahmen der Biblepik bringt die Problematik Geyer, Biblepik 316-320. – Die *Tituli historiarum*, auch Dittochaeon genannt, des christlich-spätantiken Dichters Prudentius (348 bis nach 405 n. Chr.) enthalten 48 vierzeilige Epigramme (in zwei chronologischen Sequenzen von je 24 Strophen) zu Bildern aus dem Alten und Neuen Testament. Vgl. Döpp, Prudentius. Die grundlegende Ausgabe der *Tituli historiarum* mit kunsthistorischem Vergleich: Pillinger, Tituli. – Der Bischof Paulinus von Nola (um 354-431) schildert in den Carmina 27 und 28 die Um- und Neubauten (die von ihm selbst veranlasst wurden) im Pilgerheiligtum des hl. Felix bei Nola (Kampanien). Dabei wurden die beiden Pilgerbasiliken mit Bildfolgen aus dem Alten und Neuen Testament geschmückt. Vgl. Lehmann, Bilder. – Geyer, Biblepik 310-311.

1617 Prudent. tit. hist. 13-17 (deutsche Übersetzung nach Pillinger, Tituli 26).

**Abb. 36** Mosaiken von Santa Maria Maggiore in Rom und San Vitale in Ravenna. **a** Santa Maria Maggiore; **b** San Vitale. – (a Foto R. u. C. Stracke, CC by-NC-SA 3.0; b Foto U. Ruge, Wikicommons, CC BY-SA 4.0).



Die Formulierung *hospitium hoc Domini est* zeigt, wie Renate Pillinger meint, eindeutig, dass hier die Erläuterung eines Bildes vorliegt, was die folgenden Mosaiken belegen sollten<sup>1618</sup>. Eine Reflexion der zeitgenössischen Pilgerbeschreibungen von Mamre dürften zwei berühmte Mosaiken sein, auf denen die Eiche von Mamre dargestellt wurde. Auf dem Mosaik im

Langhaus links in der oberen Bildzone der Basilika S. Maria Maggiore in Rom begrüßt Abraham (so kann man seine leicht erhobene Rechte deuten) die drei Männer, die zu ihm blicken. Sie tragen lange Haare (womit sie den Engeln ähneln), jedoch keine Flügel. Die Männer tragen leuchtend weiße Tuniken und Mäntel. Die mittlere Figur erscheint in einer

1618 Pillinger, Tituli 28. Dagegen vgl. Lehmann, Bilder.

Mandorla, was klar auf eine christliche Deutung der Szene hinweist. In der unteren Szene erteilt Sara den Befehl, Brot zu backen und bewirbt drei am Tisch sitzende (oder hinter ihm stehende?) Engel. Hinter Sara befindet sich das Zelt des Patriarchen in Form eines Tempels, rechts davon die Eiche von Mamre. Insgesamt wirkt die Darstellung durchaus stilisiert<sup>1619</sup> (**Abb. 36a**). In der Basilika von San Vitale in Ravenna befindet sich ein Mosaik, das gleichzeitig zwei Szenen wiedergibt: Die größte Fläche nimmt die Begegnung der drei Männer mit Abraham unter der Eiche von Mamre ein, die Opferung Isaaks durch Abraham befindet sich im rechten Drittel der Fläche (**Abb. 36b**)<sup>1620</sup>.

Die Szene des Besuchs der drei Engel bei Abraham und Sara befindet sich auch auf einem erst 1993 freigelegten Mosaik von Sepphoris in Galiläa (**Abb. 37**). Die Szene ist Bestandteil eines prächtigen Mosaikbodens einer ins frühe 5. Jahrhundert datierten Synagoge, also – im Unterschied zum oben genannten – in einem eindeutig jüdischen Kontext. Der Fund ist einzigartig, da diese Szene in der jüdischen Kunst bis ins 14. Jahrhundert nicht bekannt war<sup>1621</sup>. Z. Weiss betrachtet jedoch diese Darstellung nicht als genuin jüdisch, sondern als Nachbildung der christlichen Ikonographie<sup>1622</sup>.

Im Unterschied zu den anderen gut erhaltenen Mosaikteilen haben sich leider von der Mamre-Szene nur wenige Fragmente erhalten. So sehen wir links unter einer griechischen Stifterinschrift den Eingang ins Zelt und können in der Person, von der sich nur ein Teil des Kopfes erhalten hat, Sara vermuten. Das zweite Fragment lässt sich mit Abraham verbinden, das dritte Fragment mit einem der Engel<sup>1623</sup>. Angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustandes lässt sich die Szene mit den christlichen Abbildungen nicht richtig vergleichen. Auch muss offen bleiben, ob diese Mosaikdarstellung direkt aus dem jüdischen Milieu hervorging oder ob es sich um eine Nachbildung der christlichen Ikonographie handelt.

## Zusammenfassung Mamre

Das Bild des spätantiken Mamre lässt sich nach wie vor nicht eindeutig skizzieren – dies ist wohl auch der Grund dafür, warum der Ort auf die Forscher eine solche Anziehungskraft ausübt. Die betreffenden schriftlichen und archäologischen

Quellen lassen sich nicht zu einem harmonischen Bild zusammenfügen; die Deutung der Funde erlaubt es nicht, die Aussagen der literarischen Quellen zu korrigieren. Dies betrifft insbesondere die Frage der Datierung, d. h. die Schlüsselfrage, wie lange der multireligiöse Charakter des Ortes andauerte. Eine große Hilfe könnte diesbezüglich die Pilgerform von Toronto sein; jedoch ist auch ihre Datierung nicht eindeutig: Frazer datiert sie ins 5. oder an den Anfang des 6. Jahrhunderts, E. K. Fowden ins 5. Jahrhundert, Cline sogar schon ins 4. Jahrhundert<sup>1624</sup>. Auf eine Fortsetzung der multireligiösen Pilgertradition<sup>1625</sup> von Mamre könnte die Nachricht des Pilgers von Piacenza (um 570) hinweisen, wonach in einem offenen Hof neben der Basilika eine gemeinsame Zeremonie von Juden und Christen abgehalten wurde<sup>1626</sup>. Allerdings lässt sich nicht eindeutig entscheiden, ob der Pilger von Piacenza sich wirklich auf Mamre (Haram Ramet el-Chalil) bezieht oder vielleicht Hebron meint. Doch die Ansicht, kurz vor der arabischen Eroberung habe die Stätte von Haram Ramet el-Chalil ihre Bedeutung verloren und die Tradition von Mamre sei von nun an nur mit den Patriarchengräbern von Hebron verbunden gewesen (die seit herodianischer Zeit bestehende Parallelität von Mamre und Machpela sei somit zu Ende gegangen)<sup>1627</sup>, ist nicht zu halten. Denn im etwa 100 Jahre nach dem Pilger von Piacenza entstandenen Bericht über Arkulfs Pilgerfahrt begegnet man einer ausführlichen Beschreibung des Ortes:

»Nun über den Hügel von Mamre. Der Hügel Mamre liegt 1000 Doppelschritte nördlich der beschriebenen Denkmäler [d. h. von Hebron]; er ist gras- und blumenreich und schaut auf Hebron nach Südwesten. Auf der Kuppe dieses kleinen Hügels namens Mamre ist eine ebene Fläche; dort ist auf der Nordseite der Kuppe eine große steinerne Kirche errichtet worden, in deren rechtem Teil zwischen zwei Mauern der großen Basilika wunderbarerweise die Eiche von Mamre in der Erde verwurzelt steht. Sie heißt auch Abrahamseiche, weil er einst unter ihr den Engeln Gastfreundschaft erwiesen hat<sup>1628</sup>«.

In der von B. Z. Kedar vorgeschlagenen Typologie<sup>1629</sup> handelt es sich in Mamre um ein (regionales) egalitäres Ritual, um ein Fest für die Bewohner der Region, gleich welcher religiösen Gesinnung sie waren, an dem aber auch Besucher aus entfernteren Gegenden zugegen waren. Grundlegend für die

1619 Brenk, Frühchristliche Mosaiken 56-57 (Beschreibung). 57-61 (Ikonographie). Deckers, Santa Maria Maggiore 44 (Abraham). 48-49 (Sara). – Menna, Mosaici 312-314. – Pillinger, Tituli 28. – Von Stricky, Philoxenie 201-202 (theologischer Hintergrund und typologische Deutung 205-213).

1620 Angiolini Martinelli, San Vitale 203-205. – Von Stricky, Philoxenie 204. Zum Vergleich der beiden Darstellungen: Jensen, Christian Images 65-67. – Drbal, Pilgrimage 253.

1621 Talgam, Constructing Identity 430.

1622 Weiss, Sepphoris Synagogue 159.

1623 Weiss/Netzer, Promise and Redemption 32-33. Vgl. die Rekonstruktion auf S. 33.

1624 Frazer, Pilgrim's Mould 142. – E. K. Fowden, Holy Places 129. – Cline, Two-Sided Mold 37-39.

1625 Perrone, Monasticism 71.

1626 Anton. Itin. 30. Die jüdische Präsenz in der Umgebung von Mamre belegt auch die Fortführung dieser Stelle: »Auch der Todestag Jakobs und Davids wird in der Gegend am Tage nach Weihnachten andächtig gefeiert, und zwar so, dass die Juden aus der ganzen Gegend zusammenkommen, eine unzählbare Menge, viel Weihrauch und Lampen darbringen und den Geistlichen dort Geschenke geben«. Vgl. hier zu den archäologischen Funden die Lampen.

1627 Eine solche Ansicht vertritt (mit Verweis auf Adamnanus' 2. Buch 9,10,1): Busse, Patriarchengräber 73. Als weiteres Argument für das Ende von Haram Ramet el-Chalil erwähnt H. Busse die Zerstörung der Basilika beim Persersturm 614.

1628 Adamnanus, De loc. sanc. 2,11,1-2.

1629 Vgl. Kap. »Einführung zum religionsübergreifenden Pilgerwesen«.

**Abb. 37** Die Szene des Besuchs der drei Engel bei Abraham und Sara auf einem Mosaik von Sepphoris (Rekonstruktion). – (Nach Weiss/Netzer, *Promise and Redemption* 33).



Entstehung eines synkretistischen Kultes waren die Verehrung des Abraham als einen lokalen Heiligen, die Zeremonie unter freiem Himmel und die etwas weitere Entfernung von Jerusalem, dem religiösen Zentrum<sup>1630</sup>.

## Hebron

Hebron gilt als der traditionelle Begräbnisort der Patriarchen, konkret die Höhle Machpela im Stadtgebiet des heutigen el-Chalil<sup>1631</sup>. In Hebron wurde der Überlieferung nach David zum König gesalbt; hier befand sich auch seine erste Residenz, bevor er die Hauptstadt nach Jerusalem verlagerte (2 Sam 2,3-4; 5,3-5). Bis in die Zeit des Babylonischen Exils blieb Hebron eine der wichtigsten Festungen der Könige von Juda. Im 2. Jahrhundert v. Chr. wurde Hebron durch die Idumäer gehalten. Während des großen Aufstandes der Juden gegen die Römer wurde Hebron von Vespasian durch Feuer zerstört, wohl aber kurze Zeit später wiederaufgebaut. Im 3. Jahrhundert n. Chr. soll es ein wohlhabender Ort gewesen sein<sup>1632</sup>.

Es war wahrscheinlich Herodes, der den bis heute erhaltenen monumentalen Bau initiierte, der von den Arabern Ḥaram

el-Chalil und von den Juden Me'arat HaMachpelah genannt wird<sup>1633</sup>. Die Außenmauern haben einen Umfang von 34 m × 59 m (sind also etwas kleiner als diejenigen von Mamre/Ramet el-Chalil) und sind bis in eine Höhe von 18-20m erhalten. Wie in Mamre besteht das Mauerwerk aus sorgfältig gearbeiteten Kalksteinquadern mit Randschlag (sog. herodianische Spiegelquader). Im oberen Bereich ist die Mauer durch integrierte Wandpilaster gegliedert (Abb. 38)<sup>1634</sup>.

In der Spätantike verband hier Juden und Christen die gemeinsame Idee der Verehrung der Patriarchen, der Ort, nämlich die heiligen Gräber, und der Brauch – Gebete und das Verbrennen von Weihrauch<sup>1635</sup>. Es ist allerdings strittig, wann das Gebäude in eine Kirche umgebaut wurde und ob der Pilger von Piacenza um 570 n. Chr. diese beschrieb oder ob er sich eher auf die Basilika von Ḥaram Ramet el-Chalil bezog<sup>1636</sup>. Nach der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert knüpften die Muslime an die jüdische und christliche Tradition an und nahmen die Machpela in den Kreis heiliger Stätten des Islam auf<sup>1637</sup>. Der Ort wurde jedoch weiterhin auch von Juden und Christen verehrt<sup>1638</sup>. Die Beziehung der Muslime zu Hebron basierte auf der Hochschätzung, die der Islam Abraham erwies, der ja als Vater Ismaels als der leibliche Stammvater der Araber und der geistige Urahn der Muslime

1630 Limor, *Holy Places* 221.

1631 Unter dem Namen Hebron sind drei Örtlichkeiten zu unterscheiden: 1. der hier behandelte Begräbnisort der Patriarchen, 2. die alte Stadt Hebron, deren Lage durch die Ausgrabungen von Ph. C. Hammond (Hamond, Hébron) gesichert wurde (der Hügel Gebel el-Rumède), 3. die Offenbarungsstätte der Abraham-Überlieferung (vgl. Mamre). Welten, Hebron 522.

1632 Lewin, *Hebron and Mamre* 144-146.

1633 Nur die oberen Teile stammen aus der Zeit nach der arabischen Eroberung.

1634 Lichtenberger, *Herodianische Bauten* 59-60.

1635 Limor, *Holy Places* 222.

1636 Hierzu vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

1637 Ausführlich hinzu: Busse, *Patriarchengräber*.

1638 So hat der Bischof Arkulf die Patriarchengräber um 680 besucht, der die Kenotaphe beschreibt. Adamnanus, *De loc. sanc.* 2,9; 2,10,2-11.



Abb. 38 Hebron, Machpela. – (Foto V. Drbal).

betrachtet wird<sup>1639</sup>. Mohammad fühlte sich Abraham eng verbunden; den islamischen Pilgern wurde deshalb empfohlen, neben Mekka und dem Prophetengrab in Medina auch die Patriarchengräber von Hebron zu besuchen. Der Besuch des Grabes Abrahams wurde so hoch geschätzt, dass er sogar dem des Prophetengrabes in Medina und demjenigen von Mekka gleichgesetzt wurde<sup>1640</sup>. Viele islamischen Pilger verbanden den Besuch von Hebron mit dem von Jerusalem<sup>1641</sup>. Der Bau wurde in eine Moschee umgewandelt, während der Kreuzzüge in eine Kirche, unter Sultan Saladin wieder zu einer Moschee. Ab dem 13. Jahrhundert hatten jüdische und christliche Pilger keinen Zugang zu dieser Stätte<sup>1642</sup>.

1639 Busse, Patriarchengräber 71.

1640 Medina: Busse, Patriarchengräber 71-72. 89. – Elad, Hebron 26. – Kister, Three Mosques 193. – Mekka: Elad, Jerusalem and Hebron 354 (mit Verweis auf Ibn al-Murajjā, Anfang des 11. Jhs.).

1641 Elad, Jerusalem and Hebron 354. – Vgl. Kap. »Islamischen Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden (661-750)«.

1642 Lewin, Hebron and Mamre 146. – Welten, Hebron 523. Zur späteren Entwicklung der Stadt vgl. Al-Jubeih, Hebron. – Bert Geith, Hébron 49-55. Die religiöse Bedeutung der Machpela für die Juden wird seitens Israels auch als Grund für die heutige israelische Militärpräsenz in der Stadt genannt.

1643 Eus. On. 64,24.

1644 Hos 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5. Zu Gilgal als Zentralstätte des Zwölfstammverbandes, die sehr früh Sichem abgelöst hatte, vgl. Kraus, Gilgal.

## Gilgal

Einer der lokalen Pilgerorte in Palästina, der sowohl von Heiden als auch von Juden und Christen besucht wurde, war in der Spätantike Gilgal, das laut Eusebios östlich von Jericho lag<sup>1643</sup>. Schon im Alten Testament wurde er als jüdischer Pilgerort der Nordstämme erwähnt<sup>1644</sup>. Die jüdische Pilgerfahrt in Gilgal ist bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. belegt<sup>1645</sup>. Eusebios erwähnt, dass der Ort zu seiner Zeit ein paganer Ritualort war<sup>1646</sup>. Die frühen christlichen Pilger betrachteten Gilgal mit Alt-Jericho und der Quelle des Propheten Elisa als eine Einheit<sup>1647</sup>.

1645 Tosefta Sot a 8,8.

1646 Eus. On. 64,24. Vgl. Wilkinson, Visits 454.

1647 Itin. Burd. 60-61: »Dort war die Stadt Jericho, deren Mauern die Israeliten mit der Bundeslade umschritten. Und sie zerstörten die Mauern. Davon ist nur noch der Ort zu sehen, wo die Bundeslade stand, und die zwölf Steine, die die Israeliten aus dem Jordan genommen hatten. Ebendort beschnitt Josua, der Sohn des Nun, die Israeliten und begrub ihre Vorhüte«. Der Name Gilgal kommt hier zwar nicht direkt vor, wie jedoch der Herausgeber H. Donner schreibt: »Die zwölf Steine aus dem Jordan (Jos 4,20) und die Beschneidung Israels durch Josua (Jos 5,1-9) lassen erkennen, daß der Piger das Heiligtum von Gilgal meint«. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 60-61 Anm. 105. Pilger von Piacenza 13: »Die Steine, die die Israeliten aus dem Jordan mitnahmen, sind nicht weit von der Stadt Jericho in einer Basilika hinter dem Altar aufgestellt;

Die literarischen Quellen können leider nicht mit dem archäologischen Material verglichen werden, da die Lokalisierung von Gilgal bis heute umstritten ist. A. M. Schneider identifizierte Anfang der 1930er Jahre Gilgal mit Chirbet al-Mafdschar, das 1,8 km ostnordöstlich des alten Jericho liegt, wo in der Tat Funde aus der byzantinischen Zeit (u. a. Überreste eines byzantinischen Klosters) gefunden wurden<sup>1648</sup>. Laut Van Bekkum ist jedoch die Gleichsetzung von Gilgal mit Tell el-Mafdschar nicht wahrscheinlich<sup>1649</sup>. O. Keel und M. Küchler sind nicht einmal überzeugt davon, dass die christlichen Pilger denselben Ort besuchten. Erst die Freilegung der Basilika mit den berühmten Steinen könne zu einer sicheren Identifizierung des byzantinischen Gilgal beitragen<sup>1650</sup>. Der Pilger von Bordeaux nahm jedenfalls wohl an, dass Gilgal unmittelbar neben dem alten Jericho und der Elisaquelle lag<sup>1651</sup>.

## Das Grab des Königs David auf dem Berg Zion

Sowohl Christen als auch Juden und Muslime pilgern bis heute zur alten Grabstätte des Königs David auf dem Berg Zion südöstlich von der Dormitio-Kirche. Wie im Alten Testament zu lesen ist, befand sich das David-Grab auf dem Berg Zion innerhalb der von ihm gegründeten Stadt (1 Kön 2, 10). Der Name Zion hatte sich gemeinsam mit der Bezeichnung David-Stadt zunächst auf den Südosthügel bezogen (Zion I)<sup>1652</sup>. Nach dem Bau des Salomonischen Tempels ist der Name auf den nördlich davon liegenden Tempelberg übergegangen (Zion II)<sup>1653</sup>. Im 1. Jahrhundert n. Chr., nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.), wurde bei Flavius Josephus das erste Mal der Zion mit dem heutigen Zionberg in Verbindung gebracht (Zion III)<sup>1654</sup>. Erst seit dieser Zeit lässt sich die Tradition des David-Grabes an der heutigen Stelle verfolgen.

Es ist nicht bekannt, wo das David-Grab in der Zeit des Zweiten Tempels lag. Wie schon erwähnt, wurde David wie die anderen Könige von Juda in der David-Stadt, etwa 700 m östlich der heutigen Grabstätte, begraben (1 Kön 2, 10). Seine Lage innerhalb der David-Stadt bestätigt Nehemia (Neh 3, 16), wenn er von der Rekonstruktion der Jerusalemer Stadtmauer nach der Rückkehr der Juden aus Babylon spricht. Der französische

Archäologe R. Weill, der am Anfang des 20. Jahrhunderts im Bereich des Osthügels Ausgrabungen durchführte, glaubte, in den Höhlengräbern die königliche Nekropole der David-Stadt gefunden zu haben<sup>1655</sup>. Flavius Josephus erzählt, Herodes der Große habe versucht, den im David-Grab aufbewahrten Schatz heimlich zu rauben. Als zwei seiner Leibwächter unter mysteriösen Umständen starben, habe Herodes Angst überfallen und er habe befohlen, an der Stelle ein Denkmal aus weißem Marmor zu errichten<sup>1656</sup>. Die letzte Nachricht, die das David-Grab auf dem Osthügel erwähnt, stammt von Rabbi Akiba<sup>1657</sup>.

Es scheint also, dass die Zerstörung der Königsgräber auf dem Osthügel und die Ausweisung der Juden aus Jerusalem dazu führte, dass diese nun das David-Grab in Bethlehem verehrten. Diese Tradition wurde bald auch von den Christen übernommen<sup>1658</sup>. So verlegten alle christlichen Quellen (u. a. Eusebios, der Pilger von Bordeaux), die sich seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts mit der christlichen Pilgerfahrt beschäftigen, das David-Grab an den Stadtrand von Bethlehem<sup>1659</sup>. Diese Tradition überdauerte bis ins 7. Jahrhundert, wie aus dem Bericht des gallischen Pilgers Arkulf hervorgeht:

»Das Grabmal des zur Erde bestatteten Königs David habe ich oft besucht und gründlich erforscht. Es liegt im Mittelteil des Fußbodens einer Kirche ohne irgendwelches Schmuckwerk darüber. Eine niedrige steinerne Pyramide (lat. *humilitas lapidea piramis*), die es oben bedeckt, ist vorhanden; auch brennt allezeit hell eine aufgesetzte Lampe. Diese Kirche ist außerhalb der Mauer in einem angrenzenden Tale errichtet, das an den Hügel von Bethlehem nördlich anschließt<sup>1660</sup>«.

Arkulf war der letzte Reisende, der das David-Grab in der Umgebung von Bethlehem sehen wollte<sup>1661</sup>. Beda Venerabilis wiederholte zwar noch diese Tradition, äußerte sich jedoch kritisch dazu<sup>1662</sup>. Beda ist somit der Zeuge für den Transfer der Tradition des David-Grabes auf den Berg Zion in Jerusalem<sup>1663</sup>.

Die Verehrung, verbunden mit einer christlichen Pilgerfahrt, von König David auf dem Berg Zion ist – trotz der Tradition, die sein Grab nach Bethlehem verlagerte – schon in byzantinischer Zeit nachgewiesen, und zwar in Form von für ihn zelebrierten Gedächtnisfeiern<sup>1664</sup>. Die anonyme »Vita Constantini et Helenae« aus dem 10. Jahrhundert stellt den

sie sind sehr groß«. Auch beim Pilger von Piacenza wird der Ort also nicht mit dem Namen genannt. Das erste Mal wird hier die Basilika mit den zwölf Steinen (Jos 4,20) erwähnt, die auf der Madaba-Karte dargestellt ist. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 255 Anm. 67. Die Kirche wird ausführlich durch Adamnanus, den Biographen des Bischofs Arkulf, beschrieben (um 680). Schneider, Gilgal, 58-59.

1648 Schneider, Gilgal 51-56.

1649 Van Bekkum, Conquest 148-149.

1650 Keel/Küchler, Orte 522-523 (mit einigen Vorschlägen).

1651 Donner, Pilgerfahrt 60-61 Anm. 105. – Zu den weiteren lokalen Pilgerorten in Palästina vgl. Kap. »Pilgerfahrten zu Heilakten zwischen Heidentum und Christentum«.

1652 Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 46-75. – Bieberstein, Hagia Zion 544. – Pixner, Synagoge 289.

1653 Bieberstein, Hagia Zion 544. – Pixner, Synagoge 289.

1654 los. bell. iud. 5,143. – los. ant. iud. 7,62-66. Vgl. Pixner, Church of the Apostels 17-19. – Pixner, Synagoge 291-292.

1655 Weill, Cité 35-44. – Pixner, Synagoge 290.

1656 los. ant. iud. 7,15,3; 16,17,1.

1657 Rabbi Akiva, Baba Batra 1,11. – Pixner, Church of the Apostels 18-20.

1658 Pixner, Church of the Apostels 20-21.

1659 So u. a. der Pilger von Piacenza (Anton. Itin. 29). Es gibt jedoch bezüglich der Lokation des Davids Grabes auch andere Traditionen. Der arabische Reisende Mas'udi behauptete, dass die Christen das Grab Davids in den Garten Getsemani, die Muslime in der Umgebung von Aleppo in Nordsyrien und Ostlibanon verehren. Vgl. Limor, David's Tomb 456-457.

1660 Adamnanus, De loc. sanc. 2,4,2-4.

1661 Die Verehrung der Gräber von David und Salomon durch die Muslime ist in Bethlehem bis in das 14. Jahrhundert belegt. Pixner, Church of the Apostels 20.

1662 Beda, De loc. sanc. 7,16.

1663 Limor, David's Tomb 455.

1664 Limor, David's Tomb 457-460.

ersten Beleg für die Errichtung eines David-Grabes dar. Das »Grab des heiligen Propheten David« stand laut der Vita im Diakonikon der Hagia-Zion-Kirche, also im Seitenraum rechts der Apsis des Hauptschiffes<sup>1665</sup>. Diese Tradition wurde von den Kreuzfahrern übernommen: Die *Historia Francorum* des Raimund von Aguilers erwähnt das Grab des Königs David auf dem Zionberg neben der Abendmahlstradition schon zu Beginn der Kreuzfahrerzeit<sup>1666</sup>. Auch andere Quellen der Kreuzfahrerzeit bestätigen diese Tradition: Um 1137 behauptet Rorgo Fretellus, dass in der Hagia-Zion-Kirche neben David und Salomo auch andere Könige Jerusalems begraben worden seien<sup>1667</sup>. Es sei hinzugefügt, dass sich auf dem Berg Zion in dieser Zeit Gräber auch anderer bedeutender (christlicher) Personen befanden (z. B. das Grab des hl. Jakob), mit denen eine Verehrung verbunden war, obwohl bekannt war, dass sie hier nicht begraben wurden. Die auf dem Berg Zion abgehaltene Zeremonie für König David steht somit nicht im Widerspruch mit derjenigen in Bethlehem<sup>1668</sup>.

Die jüdische Tradition der Verehrung der Grabstätte als das David-Grab ist erst seit dem 12. Jahrhundert belegt. Die erste Nachricht stammt vom Ende der 1160er Jahre von dem jüdischen Reisenden aus Spanien, Benjamin von Tudela:

»Vor Jerusalem liegt der Berg Zion; auf ihm befindet sich kein Gebäude außer einer Kultstätte der Unbeschnittenen [Christen]. [...] Auf dem Berg Zion sind die Gräber des Hauses David sowie die Gräber der Könige, die ihm folgten. Die genaue Stelle ist unbekannt, denn vor fünfzehn Jahren stürzte eine Mauer der (christlichen) Kultstätte ein, die auf dem Berg Zion steht [d. h. die Hagia-Zion-Kirche]<sup>1669</sup>«.

Benjamin von Tudela fügt dann eine phantasievolle Geschichte hinzu, wie der »auf Marmorsäulen erbaute Palastsaal mit dem Grab Davids, Salomos und aller Könige Judas« entdeckt wurde. Darin heißt es, der christlichen Patriarch habe seinen Verwalter beauftragt, den beschädigten Bau auf dem Zionberg zu restaurieren. Zwei der insgesamt 20 damit beauftragten Arbeiter hätten dann im Fundament der Zionsmauer die Öffnung zu einer Höhle entdeckt:

»Sie gingen durch den Eingang der Höhle, bis sie einen großen Palastsaal erreichten, der auf Marmorsäulen erbaut war, die mit Gold und Silber belegt waren. Vor ihm waren

ein goldener Tisch, ein Zepter und eine Krone. Dies war das Grab des Königs David, zu seiner Linken das Grab des Königs Salomo und die Gräber aller der Könige Judas, die dort beerdigt wurden. [...] Erschrocken und eilig flohen sie von dort und gingen zum Patriarchen und berichteten ihm die Ereignisse. Der Patriarch schickte nach R(abbi) Abraham – dem Frommen [hä-chassid], dem Einsiedler [ha-Parush] – al Konstantini, einer von den »Trauernden Jerusalems«. R. Abraham entgegnete ihm: »Dies sind die Gräber des Hauses Davids für die Könige von Juda; [...]«.

Die Arbeiter weigerten sich jedoch, den Saal wieder zu betreten. »Schreckerfüllt sagten sie: »Wir werden nicht dorthin gehen, denn Gott will es nicht den Menschen zeigen.«

»Der Patriarch befahl daraufhin, jenen Ort zu schließen und ihn vor den Menschen zu verheimlichen – bis zum heutigen Tag. Jener R. Abraham hat mir diese Ereignisse berichtet<sup>1670</sup>«.

Das David-Grab auf dem Berg Zion wurde auch von den Muslimen verehrt, und so findet sich auch bei diesen die Tradition vom Grab Davids auf dem Berg Zion. Der Orientmissionar Riccoldus de Monte Crucis berichtete um 1290, dass sich das David-Grab im Besitz der »Sarazenen« befand<sup>1671</sup>. Der Versuch der Franziskaner, im 14. Jahrhundert diesen Bereich in ihren Besitz zu nehmen, war wahrscheinlich nicht erfolgreich; so deuten weitere Quellen darauf hin, dass weiterhin das Grab unter muslimischer Kontrolle war<sup>1672</sup>. Nach den christlichen wurde auch den jüdischen Pilgern der Zugang dorthin versagt<sup>1673</sup>. Der nun von den Muslimen als Grab des Nebi Dāʿūd (des »Propheten Dawud«) verehrte Saal, gemeinsam mit dem Abendmahlsaal im oberen Stockwerk, wurde zu einer religiösen Stiftung des Islam<sup>1674</sup>.

## Hagia-Zion-Kirche und das Grab des Königs David: Archäologie und schriftliche Quellen

Die Überreste der Hagia-Zion-Kirche wurden in den Jahren 1898-1899, unmittelbar bevor die heutige Dormitio-Kirche gebaut wurde<sup>1675</sup>, sehr unzureichend untersucht. So wurden vor dem Bau der Dormitio-Kirche angeblich 7000 m<sup>3</sup> Erde und Felsbrocken teilweise durch Sprengungen aus der Baugrube entfernt. L.-H. Vincent veröffentlichte den Baubefund von

1665 Pixner, Church of the Apostels 20.

1666 Raimund von Aguilers, Liber 138-139 (ed. J. H. Hill/L. L. Hill).

1667 Kückler, Jerusalem 735.

1668 Limor, Holy Places 225. – Limor, David's Tomb 457-461. Die christliche Verehrung König David auf dem Berg Zion bestätigen auch die späteren muslimischen Quellen aus dem 10. und 11. Jh. Elad, Şihyawn.

1669 Benjamin von Tudela 37-38.

1670 Benjamin von Tudela 38-39. Vgl. Kückler, Jerusalem 435-436. 748-749. – Für die weitere, den chronologischen Rahmen der vorliegenden Monographie bei Weitem sprengende David-Tradition auf dem Berg Zion vgl. Limor, Holy Places 226-227.

1671 Riccoldus da Monte Croce, Epist. 2.

1672 So auch Stephan von Gumpenberg. Zu seiner Pilgerreise vgl. A. Simon, Gotterfahrung.

1673 Felix Fabri TR 64.

1674 Kückler, Jerusalem 436-437. – Das David-Grab ist bis heute Objekt von Spannungen zwischen Juden und Muslimen. Dies zeigte sich deutlich bei letzten Inzidenten im Dezember 2012 und im Januar 2013, als die Kacheln, Reste einer Dekoration aus osmanischer Zeit (17. Jahrhundert), im Akt von Vandalismus von einem ultra-orthodoxen Juden zerstört wurden. Sein Ziel war es dabei, die muslimischen Bauelemente zu entfernen und auf diese Weise den jüdischen Charakter des Grabes zu betonen. Vgl. Mizrahi/Veeder, David's Tomb 2.

1675 Die Dormitio-Kirche, Monument der deutsch-katholischen Marienverehrung, wurde im westlichen Teil der Basilika der byzantinischen Zeit und der Kreuzfahrer gebaut. Das Gebäude mit dem Abendmahlsaal und dem David-Grab ist von der Dormitio-Kirche bautechnisch getrennt und verrät nicht mehr, dass es sich ursprünglich um einen Gebäudekomplex handelte.



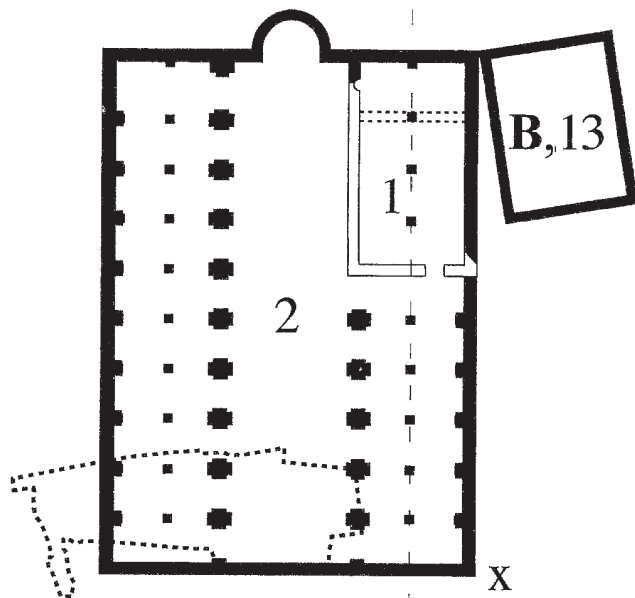


Abb. 39 Jerusalem. Berg Zion, vorchristlicher Sakralraum (Abendmahlsaal), integriert in die Hagia-Zion-Kirche. – (Nach Küchler, Jerusalem 426 Abb. 224).

den Bauleitern (Vater und Sohn) Sandel<sup>1676</sup>, die Forschungen wurden jedoch nur auf einer sehr kleinen Fläche vorgenommen, sodass eine Rekonstruktion äußerst schwierig ist<sup>1677</sup>.

Angesichts des unzureichenden archäologischen Materials müssen wir uns bei der Datierung der ersten Kirche auf dem Zion auf literarische Quellen stützen. Nach dem georgischen Lektionar Nr. 565 wurde sie unter Bischof Johannes II. (386-417) errichtet; eine georgische Homilie des Johannes von Bolnisi aus dem 9. Jahrhundert datiert dann die Errichtung der Basilika in die Regierungszeit des Kaisers Theodosius I. (379-395). Aus der Überschneidung der beiden Amtszeiten ergibt sich somit eine Datierung auf die Jahre 386-395<sup>1678</sup>. Auf dem Madaba-Mosaik ist die Hagia-Zion-Kirche als eine monumentale Basilika am südlichen Ende der »Zionstraße« dargestellt. Das südliche Nebengebäude ist wohl die von vielen Pilgern besuchte Reliquienkammer<sup>1679</sup>.

In byzantinischer Zeit wurde ein vorchristlicher Sakralraum, mit dem wir uns weiter unten ausführlich beschäftigen werden, in den südöstlichen Teil der Hagia-Zion-Kirche integriert und von den Christen als Abendmahlsaal verehrt (Abb. 39). O. Limor vermutet, dass schon in byzantinischer Zeit in dieser Kapelle die Gedächtnisfeiern für König David stattfanden.

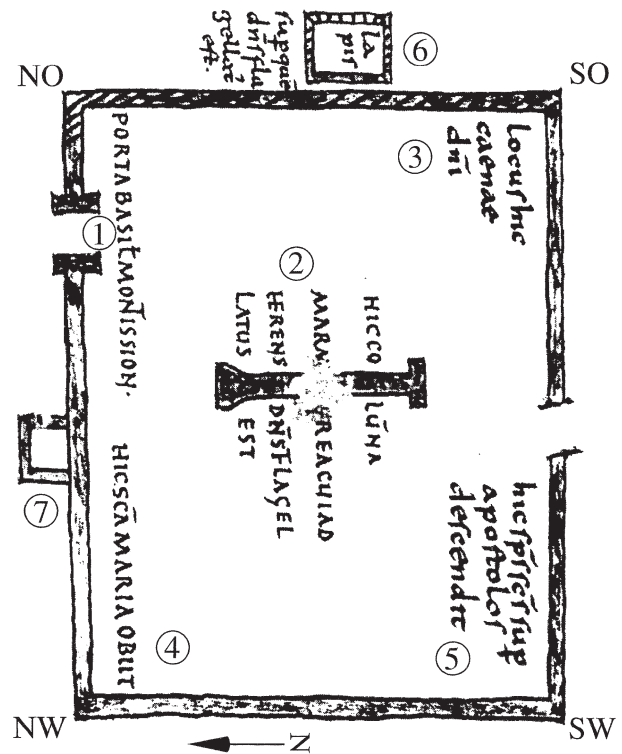


Abb. 40 Jerusalem. Berg Zion, Basilika, Plan des Pilgers Arkulf. – (Nach Küchler, Jerusalem 430 Abb. 225).

Der abstrakte Gründungsmythos führte zur immer festeren Überzeugung seiner auch physischen Existenz in Form eines Grabes<sup>1680</sup>. Beim Einfall der Perser im Jahre 614 wurde die Hagia-Zion-Kirche laut Antiochos Strategios zerstört<sup>1681</sup>, in kurzer Zeit jedoch vom Patriarchen Modestus wiederaufgebaut. Die Basilika überstand die islamische Eroberung Jerusalems (637) und die frühislamische Zeit. Dies belegt unter anderem der christliche Pilger Arkulf, der Jerusalem um 680 besuchte und einen Plan des Heiligtums erstellte (Abb. 40): Hier ist an der nördlichen Längsseite das Eingangsportal zu sehen (1), wohin die Zionstraße in byzantinischer Zeit führte, in der Mitte die Geißelungssäule (2), der Ort des letzten Abendmahls (3), der Ort der Entschlafung Mariens (4) und des Pfingstfestes (5)<sup>1682</sup>. Der Abendmahlsaal wurde im 12. Jahrhundert, nachdem die Hagia-Zion-Kirche im Jahre 1099 zerstört wurde, in die Kreuzfahrerkirche integriert<sup>1683</sup>.

David's Grab ist ein rechteckiger, nord-süd-orientierter Raum (4,5 m × 6 m) mit einer schmalen Apsis (Abb. 41)<sup>1684</sup>.

1676 Vincent/Abel, Jérusalem 431-440.

1677 Da die Überreste der byzantinischen Kirche vor dem Bau der heutigen Dormitio-Kirche zerstört wurden, können sich eventuelle weitere Grabungen (so auch diejenige von E. Eisenberg, die im Juli-August 1983 stattfand) nur auf die Kreuzfahrerkirche beziehen. Vgl. Eisenberg, Dormition. – Pixner/Riesner, Wege des Messias 322-324 (es handelt sich vermutlich um dieselbe Grabung, obwohl es B. Pixner nicht erwähnt).

1678 Bieberstein, Hagia Zion 546. – Ovadia (Churches of Jerusalem 253) datiert die Errichtung der ersten Kirche in die Zeit des Jerusalemer Bischofs Maximus um 340 n. Chr., ohne dies jedoch zu begründen.

1679 Donner, Mosaic Map 92.

1680 Limor, David's Tomb 461.

1681 Antiochos Strategos Exp. Hier. 23,14; 23,22.

1682 Küchler, Jerusalem 429.

1683 Limor, David's Tomb 461.

1684 Heute befindet sich der Raum, der als David's Grab angesehen wird, unterhalb des Raumes des Letzten Abendmahls.

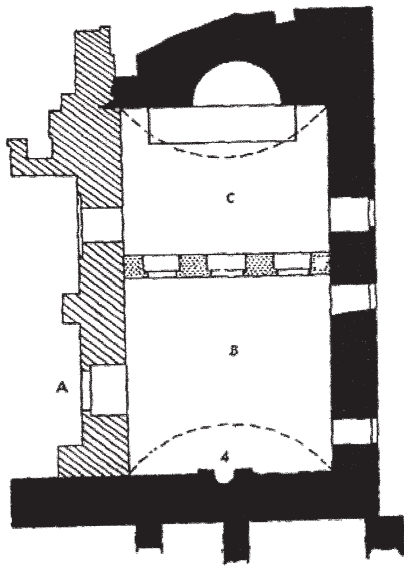
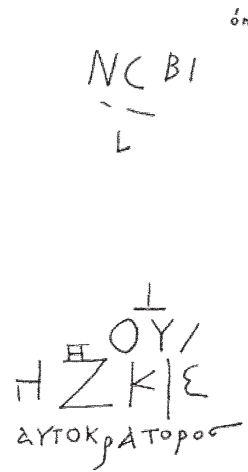


Abb. 41 Jerusalem, Berg Zion, David-Grab. – (Nach Germano, Ancient Church 4 fig. 2).



»Siege, Retter, hilf!«

»O Jesus, ich möge leben,  
Herr des Herrschers«

Abb. 42 Jerusalem, Berg Zion, zwei christliche Graffiti aus dem Sakralraum unter dem David-Grab. – (Nach Germano, Ancient Church 9, Tab. 2).

Es wurde nur ungenügend archäologisch untersucht. Die bis jetzt einzigen Ausgrabungen führte J. Pinkerfeld im Jahre 1951 durch, die Ergebnisse wurden in kurzer Form erst im Jahre 1960 nach dem tragischen Tod des Forschers veröffentlicht<sup>1685</sup>. Hinter dem Kenotaph des Königs David fand J. Pinkerfeld eine Nische, die Teil der ursprünglichen Baustruktur war. Bei Ausgrabungen unter dem heutigen Bodenniveau fand er drei frühere Bodenniveaus: Das jüngste stammte aus der Kreuzfahrerzeit, das nächst ältere (mit Mosaiken mit geometrischem Muster) aus der frühbyzantinischen Periode, das früheste gehörte dem ursprünglichen Bau aus der römischen Zeit an<sup>1686</sup>. J. Pinkerfeld und später J. W. Hirschberg waren der Ansicht, dass diese Apsis – bei der sie überzeugt waren, dass sie zum Tempelberg gerichtet ist – als Bestandteil einer jüdischen, in die römische Kaiserzeit (in die ersten Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels) datierten Synagoge angesehen werden muss<sup>1687</sup>. Schon J. Pinkerfeld verglich diese Apsis mit den Thora-Nischen der Synagogen in Eschtemoa (Südjudäa) und Naveh (Batanäa)<sup>1688</sup>. Durch neuere Grabungen konnten solche Nischen auch in Gamla (Golanhöhen) und bei Schuafat nördlich von Jerusalem für die Zeit vor 70 n. Chr. belegt werden<sup>1689</sup>.

Christliche Forscher sind demgegenüber der Ansicht, dass die Apsis nicht auf den Tempelberg, sondern auf den Ort ausgerichtet war, wo sich das Grab Christi und Golgotha befinden sollen und wo später die Grabeskirche errichtet wurde<sup>1690</sup>. B. Pixner stützt seine Deutung des Baus als eine judenchristliche Synagoge auf die Behauptung des Pilgers von Bordeaux, dass zu seiner Zeit Juden nur einmal im Jahr der Zutritt nach Jerusalem erlaubt war. Er zieht daraus die Schlussfolgerung, dass »die Synagoge, die der Pilger [von Bordeaux] auf dem Zion sah, [...] nur eine judenchristliche gewesen sein [kann]«<sup>1691</sup>. Dies setzt jedoch voraus, dass die römische Verwaltung zwischen Juden und Judenchristen unterscheiden konnte bzw. wollte, was meines Erachtens recht unwahrscheinlich ist.

Ihre Interpretation stützen sie auf die christlichen Graffiti mit griechischen Anfangsbuchstaben, die von J. Pinkerfeld im ursprünglichen Verputz des Kultraumes gefunden und von E. Testa veröffentlicht und interpretiert wurden (Abb. 42):

1685 Pinkerfeld, David's Tomb.

1686 Pinkerfeld, David's Tomb 42-43.

1687 Pinkerfeld, David's Tomb 43. – Hirschberg, Remains. L. Di Segni und Y. Tsafir zufolge lebte auf dem Zion sowohl eine jüdische als auch eine christliche Gemeinde. Vgl. Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 408.

1688 Pinkerfeld, David's Tomb 43.

1689 Riesner, Essenerviertel 1836-1837 mit weiteren Literaturhinweisen in Anm. 291.

1690 Bagatti, Church 116-122. – Pixner, Church of the Apostels 22-23. – Pixner, Synagoge 297-303. Dieser wissenschaftliche Streit kann als Beispiel einer für Jerusalem nicht seltenen Diskussion genannt werden, bei der nicht nur die religiöse, sondern auch die politische Zugehörigkeit eine große Rolle spielt und die archäologischen Funde in einem gewünschten Sinn interpretiert werden.

1691 Pixner, Synagoge 311. – Vgl. Mimouni, Judéo-christianisme 379-387.

Ν(ικα) Σ(ωτηρ) Β(ορηθ)  
 ΙΟΥ ΙΗ[σοϋς] ΖΗ[σω] Κ[υρ]ΙΕ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ  
 »Siege, Retter, hilf!«  
 »O Jesus, ich möge leben, Herr des Herrschers<sup>1692</sup>«.

Dieser epigraphische Fund ist in der Tat das wichtigste Argument für die Existenz einer judenchristlichen Gemeinde auf dem Zion. Diese Problematik soll nun im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt nach Jerusalem etwas ausführlicher behandelt werden.

### Zion – Sitz einer judenchristlichen Gemeinde?

Die Frage nach dem Bestehen einer judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem hängt damit zusammen, dass man deren Existenz in ganz Palästina für wenig wahrscheinlich hält<sup>1693</sup>. Im Folgenden sollen die betreffenden literarischen und archäologischen Zeugnisse behandelt werden.

Es wird insbesondere auf den Bericht des anonymen Pilgers von Bordeaux hingewiesen, der den Südwesthügel folgendermaßen beschrieb:

»Drinne aber, innerhalb der Zionsmauer, ist die Stätte zu sehen, wo David seinen Palast hatte. Von den sieben Synagogen, die sich hier befanden, ist nur eine übriggeblieben. Die anderen sind umgepflügt und besät, wie der Prophet Jesaja [Jes 1,8] gesagt hat<sup>1694</sup>«.

Der Pilger von Bordeaux spricht von der christlichen Topographie Jerusalems, nahezu ohne auf christliche Bauten hinzuweisen. Er besuchte die Stadt schließlich zu einer Zeit, als davon fast noch keine existierten. Er erwähnt nur zwei: die Grabeskirche und die konstantinische Basilika auf dem Ölberg<sup>1695</sup>. Da sich der Pilger von Bordeaux auffallend für

jüdische Gedenkorte interessierte, auf der anderen Seite manche christlichen Memorialstätten ausließ, wird er von einigen Forschern mit dem Judentum in Zusammenhang gebracht. H. Donner vermutete gar, dass der Pilger judenchristlicher Abstammung gewesen sei<sup>1696</sup>. S. Klein entwickelte eine Hypothese, wonach der Pilger von Bordeaux nie Palästina besucht habe. Sein Buch habe er aus drei Quellen zusammengesetzt: aus einem Wegeverzeichnis, einem christlichen Text fast ohne Nachrichten über die heiligen christlichen Stätten und insbesondere aus einer Sammlung von jüdischen Erzählungen und Traditionen, deren Kenntnis er einem jüdischen Reisenden in Bordeaux verdankte<sup>1697</sup>. Andere Forscher suchten die Erklärung in einer Hinzuziehung jüdischer und samaritanischer Führer<sup>1698</sup>. Es ist jedoch, wie G. Stemberger betont, nicht so sehr das Interesse an den Juden, die er nur in Zusammenhang mit dem Tempelberg erwähnt, sondern die Betonung der alttestamentlichen Traditionen und einzelner jüdisch klingender Motive, was den Pilger von Bordeaux interessiert. In Jerusalem beginnt seine Beschreibung mit zwei angeblich von Salomo angelegten Teichen beim Tempelplatz und dem Bethsaida-Teich<sup>1699</sup>. Dem Tempelberg widmet er viel Platz:

»Dort [unter dem Eckturm, wo Salomo einen Palast hatte] gibt es noch das Gemach, in dem er saß und die Weisheit schrieb; die Decke dieses Gemachs wird von einem einzigen Stein gebildet. [...] Und in dem Gebäude selbst, wo der Tempel war, den Salomo gebaut hat, befindet sich bis zum heutigen Tag auf dem Marmor(-fußboden) vor dem Altar das vergossene Blut des Zacharias<sup>1700</sup>; auch sind die Spuren der Nägel der Soldaten zu sehen, die ihn töteten, durch den ganzen Raum hindurch wie in Wachs gegossen<sup>1701</sup>«.

Dann beschreibt der Pilger von Bordeaux den Zion, und erst am Ende seines Rundganges kommt er zur Grabeskirche, die er verhältnismäßig kurz schildert:

1692 Testa, *Simbolismo* 492. – Bagatti, *Church* 121. – Küchler, *Jerusalem* 422-423. Auch die Tatsache, dass es sich um griechische, nicht um hebräische Buchstaben handelt, deutet auf eine judenchristliche Gemeinde, die fließend griechisch sprach.

1693 Stemberger, *Juden und Christen* 72. Belegt sind die Judenchristen in Ägypten für das 2. und frühe 3. Jh. durch Zitate ägyptischer Kirchenväter, im syrisch-mesopotamischen Raum für dieselbe Zeit durch den um 200 n. Chr. in Apameia lebenden Elkesaiten Alkibiades. Vgl. Stemberger, *Judenchristen* 58-59. – Die Ebioniten (griech. Ἐβωναῖοι) waren im 1. und 2. Jh. n. Chr. eine von der Gnosis beeinflusste judenchristliche Gruppe, die in Palästina, Syrien und Kappadokien lebte. Es handelte sich um Juden, die an den Bestimmungen des mosaischen Zeremonialgesetzes (insbesondere an der Beschneidung, Sabbatfeier und den Speisegeboten) festhielten, auf der anderen Seite Jesus als Messias angenommen hatten; die jungfräuliche Geburt und andere christliche Dogmen lehnten sie ab. Vgl. Goulder, *Ebionites*. Bezüglich der Pilgerfahrt nach Jerusalem erwähnt Irenäus von Lyon (um 135-202 n. Chr.), die Ebioniten hätten die Stadt verehrt, als ob sie das Haus Gottes gewesen wäre (Iren. *adv. haer.* 1,26,2). Bis zur Zerstörung des jüdischen Tempels im Jahre 70 n. Chr. war diese Überzeugung für die frühen Anhänger Jesu einfach zu befolgen, wurde jedoch danach schwierig. – Eine weitere, im Bezug auf Jerusalem wichtige judenchristliche Gruppe waren die Elkesaiten, so genannt nach dem angeblichen Stifter, der bei Hippolytus als Elchasi, bei Epiphanius Elksai und bei Eusebios und Theodoret als Elkesai erwähnt wird. Vgl. Luttikhuisen, *Elchesaites*. Elkesai soll nach Epiphanius seine Anhänger aufgefordert haben, ihre Gebete von allen Orten in Richtung Jerusalem zu verrichten, statt

sich in Richtung Osten zu wenden: »Er [Elkesai] verbietet nämlich nach Osten zu beten und sagt, man dürfe sich nicht so ausrichten, sondern müsse aus allen Richtungen das Gesicht Jerusalem zuwenden« (Epiph. *pan.* 19,3,5). Die Bedeutung Jerusalems, die die Stadt bei den Gebeten der Elkesaiten spielt, darf jedoch, so M. Wallraff, nicht als Argument für eine Zugehörigkeit zum Judentum gedeutet werden. Wie der Autor schreibt, die »Auffassung, derzufolge die Ausrichtung des Gebets nach Jerusalem genuin jüdisch ist, dagegen die Ostung des Gebets von allem Anfang an und in bewusster Opposition zum Judentum genuin christlich ist, kaum haltbar ist oder zumindest zu kurz greift«. M. Wallraff verweist darauf, dass noch im rabbinischen Schrifttum die Aufforderung steht, Synagogen nach Osten auszurichten. Vgl. Wallraff, *Christus* 61-63. Zur Definition des Judenchristentums vgl. Stemberger, *Judenchristen*.

1694 *Itin. burd.* 16.

1695 *Itin. burd.* 17-18.

1696 Donner, *Pilgerfahrt* 40-41.

1697 Stemberger, *Juden und Christen* 78.

1698 Avi-Yonah, *Byzantine Palestine* 45.

1699 *Itin. burd.* 14-15.

1700 Ausführlicher zu Zacharias vgl. Kap. »Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt«.

1701 *Itin. burd.* 15-16. Vgl. Bowman, *Itinerarium Burdigalense* 179. Es folgt die Beschreibung der angeblich zwei Statuen Hadrians und des durchbohrten Steines, zu dem die Juden pilgerten. – Vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert« (S. 99-101).

»Auf der linken Seite [vom Prätorium des Pilatus] ist der kleine Hügel Golgotha, wo der Herr gekreuzigt wurde. Ungefähr einen Steinwurf davon entfernt befindet sich die Höhle, wo sein Leib bestattet war und am dritten Tage auferstand. Dort ist auf Befehl des Kaisers Konstantin eine Basilika, d. h. eine Kirche, von wunderbarer Schönheit errichtet worden. Sie hat Becken an der Seite, aus denen Wasser entnommen wird, und hinten ein Bad [Taufbrunnen], in dem Kinder getauft werden<sup>1702</sup>«.

Die kurze Beschreibung lässt sich möglicherweise dadurch erklären, dass während seines Besuchs in Jerusalem die Grabeskirche noch eine Baustelle war, vielleicht auch dadurch, dass die Tradition dieser Pilgerstätte noch jung war<sup>1703</sup>.

Es muss jedoch betont werden, dass in der frühesten Phase der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem die Christen oft die heiligen Orte der Juden besuchten, wie oben dargelegt wurde. Somit betrachte ich dies nicht als ein außergewöhnliches Phänomen, das meiner Ansicht nach den Pilger von Bordeaux nicht notwendigerweise mit den Judenchristen in Verbindung bringen muss. G. Stemberger ist der Ansicht, dass im Text keine jüdischen oder judenchristlichen Interessen zu finden seien. Aus seiner Sicht handelt es sich um eine christliche Propaganda, der wir uns in unserem Text mehrmals widmen, die behauptete, das jüdische Jerusalem sei durch das christliche Jerusalem ersetzt worden. Die Aussage über das Blut des Zacharias spielte eine große Rolle nicht nur in der rabbinischen Tradition, sondern auch im Christentum. Folge dieses Mordes (und auch Folge der Ermordung Jesu) sei nämlich die Zerstörung des Tempels; deshalb könnten die Juden jetzt nur noch wehklagend den durchbohrten Stein salben<sup>1704</sup>.

Einen Schritt weiter ging in seiner Deutung des Berichts des Pilgers von Bordeaux Oded Irshai. In der Deutung des israelischen Forschers geschieht die Beschreibung des Tempelberges seitens des Pilgers in Wahrheit in tiefster polemischer Absicht und mit Argumenten für das christliche Jerusalem. Mit Hinweisen auf König Salomo verweise der Pilger von Bordeaux (wiewohl unausgesprochen) auf Jesus. Es handele sich also um eine Typologie, die Salomo und Jesus miteinander verbinden: den salomonischen Tempel als einen physisch existierenden Bau und den symbolischen Tempel des Leibes Christi, den irdischen Typos und das göttliche Ideal<sup>1705</sup>.

In diesem Kontext spielen die angeblich zwei Statuen Hadrians und der durchbohrte Stein, von denen schon die Rede war<sup>1706</sup>, eine bedeutende Rolle. Beide Objekte stellen in der Deutung von O. Irshai »die Konsequenz des rachsüchtigen

Zornes Gottes an seinem Volk und seinem Tempel« dar. Die Beschreibung des Steines, an dem die Juden mit Seufzen wehklagen und ihre Kleider zerreißen, bildet den Höhepunkt der Schilderung Jerusalems als Symbol dafür, dass an die Stelle des jüdischen Jerusalems die christliche Stadt trat<sup>1707</sup>.

Wenn wir unser Augenmerk wieder auf den Zion richten, fällt auf, dass auch Epiphanius von Salamis die vom Pilger von Bordeaux erwähnten ursprünglich sieben Synagogen nennt, von denen in dessen Zeit (392) nur eine übrig geblieben war, wenn er über den Besuch von Kaiser Hadrian in Jerusalem im Jahre 130 n. Chr. schreibt:

»Und er [Hadrian] betrat Jerusalem, die berühmte und bedeutende Stadt, die Titus, der Sohn Vespasians, im zweiten Jahr seiner Herrschaft zerstört hatte. Und er sah die ganze Stadt dem Erdboden gleichgemacht und das Heiligtum Gottes niedergedrückt, außer wenigen Gebäuden und einer kleinen Kirche Gottes, in die die Jünger, nachdem der Erlöser vom Ölberg [sc. in den Himmel] aufgenommen worden war, zurückkehrten und hinaufstiegen in das Obermäch. Denn dort war sie gebaut, das ist der Teil des Zion, Teile von Gebäuden und sieben Synagogen, die allein auf dem Zion standen wie Hütten, von denen eine bis in die Zeit des Bischofs Maximona [wohl Maxim von Jerusalem, 335-348] und des Kaisers Konstantin erhalten blieb wie eine Hütte im Weinberg gemäß der Schrift [Jes 1,8]<sup>1708</sup>«.

Wie sollen diese Passagen verstanden werden? Kann man wirklich annehmen (da – wie an anderer Stelle erwähnt<sup>1709</sup> – das Verbot, die Stadt zu betreten, als nicht sehr glaubwürdig erscheint), dass die in Jerusalem noch vor Hadrians Gründung der *Aelia Capitolina* ansässigen Juden offen Synagogen errichten durften? H. Donner, der diese Frage negativ beantwortet, deutet deshalb diese »Synagogen« als judenchristliche Kirchen, wobei die im 4. Jahrhundert einzig übrig gebliebene Kirche zum Gedächtnis der Zusammenkunft der Jünger nach der Himmelfahrt errichtet worden war (die Vorgängerin der späteren Basilika)<sup>1710</sup>. Was den archäologischen Befund betrifft, muss auf die Grabungen M. Broshis auf dem Gelände des Armenischen Friedhofs und auf die N. Avigads im Jüdischen Viertel hingewiesen werden. Diese erbrachten nämlich sowohl für den West- als auch für den Ostteil des Zionberges, dass es von der Zerstörung Jerusalems unter Titus (70 n. Chr.) bis zum Beginn der großen konstantinischen Bautätigkeiten am Anfang des 4. Jahrhunderts auf dem Zionberg eine Siedlungslücke gab<sup>1711</sup>. Auch H. Geva kommt zum Schluss, dass »die archäologische Evidenz klar darauf hindeu-

1702 Itin. burd. 17.

1703 Stemberger, Juden und Christen 79-81.

1704 Stemberger, Juden und Christen 81-83. – Stemberger, Christians 132.

1705 Irshai, Appropriation 476-482. Es ist diesbezüglich auffallend, dass der Pilger von Bordeaux die Ruinen des Tempels mit Salomo in Verbindung bringt, obwohl es sich in Wahrheit um den herodianischen Tempel handelte. Vgl. Irshai, Appropriation 485-486. War dies dem Pilger nicht bekannt?

1706 Vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert« (S. 99-101).

1707 Irshai, Appropriation 484.

1708 Epiph. mens. 14 (Übersetzung nach: Bieberstein, Hagia Zion 547). Vgl. Bieberstein, Hagia Zion 547. – Küchler, Jerusalem 422. Die Existenz einer Kirche erwähnte viel später, nämlich im 10. Jh., Euthychius von Alexandrien.

1709 Vgl. Kap. »Das angebliche Verbot für die Juden, ...« (S. 95-99).

1710 Donner, Pilgerfahrt 57 Anm. 91. Mimouni, Judéo-christianisme 376. – Vgl. auch Wilkinson, Christian Pilgrims 87.

1711 Broshi, Mount Zion 85. – Riesner, Essenerviertel 1832. – Capper, Community of Goods 1756. – M. Broshi versuchte, mit der Zionskirche einige im Areal des Armenischen Friedhofs gefundene Mosaiken in Verbindung zu bringen. Vgl. Broshi 58-59.

tet, dass der ganze Westhügel während der römischen Zeit nur sporadisch und dünn besiedelt war<sup>1712</sup>«. Diesbezüglich soll darauf hingewiesen werden, dass der Südwesthügel in der Zeit von *Aelia Capitolina* außerhalb der Stadt lag.

Einige Forscher sind der Ansicht, dass der Berg Zion in der römischen Kaiserzeit als Lager der 10. römischen Legion diente<sup>1713</sup>. Dies wäre dann ein weiteres Indiz, dass die Existenz einer jüdisch-christlichen Kommunität hier wenig wahrscheinlich bzw. ausgeschlossen ist.

Die Überzeugung von der Existenz einer Gemeinde von Judenchristen ist für B. Pixner und R. Riesner Bestandteil eines breiteren Bildes über den Zionberg in der Antike, das sie durch zerstreute archäologische Funde bestätigen wollten. Die Judenchristen Jerusalems setzen beide Autoren in enge Beziehung mit den Essenern, und sie wollen so eine kontinuierliche religiöse Geschichte des Zionberges in der Antike skizzieren, die von den Essenern über die judenchristliche Gemeinde bis in die byzantinische Zeit reichte.

B. Pixner und R. Riesner rekonstruieren im südlichen Teil des Zionberges ein ummauertes Essenerviertel (**Abb. 43**), in dem eine spezifisch essenische Gemeinschaft in Verbindung mit der urchristlichen Gemeinde lebte. Die Essener hätten sich hier unter Herodes dem Großen niederlassen. Im Essenerviertel sollen sich ein monastisches Zentrum, öffentliche Gebäude, Gemeinschaftsanlagen und Ritualbäder befunden haben, es soll von einer eigenen Umfassungsmauer umgeben gewesen

sein<sup>1714</sup>. Es muss jedoch betont werden, dass die archäologischen Funde von den erwähnten Forschern recht frei gedeutet wurden mit dem klaren Ziel, zu einem vorgegebenen Ergebnis zu kommen<sup>1715</sup>. Vom archäologischen Material könnten ggf. die ungewöhnlich großen Ritualbäder als einziges, gleichwohl ungenügendes Argument angenommen werden.

Bestandteil der erwähnten Mauer soll auch das in die hasmonäisch-herodische Südmauer Jerusalems eingelassene Tor im südwestlichen Teil des Hügels gewesen sein, das sich heute im Areal des American Institute of Holy Studies befindet. Da seine älteste Schicht durch Keramikfunde in herodische Zeit zu datieren ist, kann es mit dem von Flavius Josephus erwähnten »Essenerort« in Verbindung gebracht werden (**Abb. 44**)<sup>1716</sup>. Die in der Umgebung gefundene spätrömische Keramik könnte darauf hinweisen, dass die nächste Phase mit der beim Pilger von Bordeaux 333 n. Chr. gesehenen »Zionsmauer« identifiziert werden könnte<sup>1717</sup>. Die archäologisch in die byzantinische Zeit datierte Phase dürfte mit dem von Arkulf am Ende des 7. Jahrhunderts erwähnten »Tekoa-Tor« (*Porta Tecuitis*) in Verbindung gebracht werden<sup>1718</sup>.

Insgesamt betrachtet sind Hinweise auf eine judenchristliche Gemeinde auf dem Zionberg außer der erwähnten Inschrift äußerst dürftig. Die bisherigen archäologischen Forschungen deuten darauf hin, dass der Hügel in römischer Zeit nach 70 n. Chr. kaum bewohnt war. Dies muss nun die Existenz einer kleinen jüdischen oder jüdisch-christlichen

1712 Geva, Roman Jerusalem 40. Daneben spricht jedoch B. Pixner von einer näher bestimmten Ausgrabung vor der Kirche der Dormitio-Abtei, die er selbst im Jahre 1983 durchführte (in Realität handelte es sich vermutlich um eine kleine Sondage). Die mit einer dicken Brandschicht bedeckten Stufen eines jüdischen Ritualbades und 67 und 68 n. Chr. datierte Münzen in den Überresten eines Ofens führten den Ausgräber zu »einem sichere[n] Schluss, dass damals auch das Gebäude, das am Ort der späteren judenchristliche Synagoge stand, von den Römern zerstört wurde«. Er stellt dann die Hypothese auf, die judenchristliche Gemeinde hätte sich nach der Rückkehr aus Pella in Transjordanien auf dem Zionsberg wieder angesiedelt und hätte hier zwischen 70 und 132 n. Chr. eine judenchristliche Synagoge errichtet. Als archäologischen Beleg hierfür nennt er die Basis der Ost- und Südmauern der Außenfassade des Synagogalbaus, wo Steine zu sehen sind, die der Autor nicht nach 70 n. Chr. mit der Begründung, dass es sich um sekundär benutzte Steine handelt. Vgl. Pixner, Synagoge 297-302. Diese Hypothese, die u. a. die anderen Grabungen, die darauf hinweisen, dass der Zionsberg nach 70 n. Chr. nicht bebaut war, nicht berücksichtigt, ist im Zusammenhang mit der unten angeführten These über das Essenerviertel zu betrachten, für die es ebenfalls keine archäologischen Belege gibt.

1713 Das Lager der 10. Legion wurde aufgrund der Erwähnung von Flavius Josephus (Ios. bell. iud. 7,1) auf dem Jerusalemer Südwesthügel (Berg Zion) gesucht. Die seit den 1960ern vor allem K. Kenyon und B. Mazar gemachten Funde im Bereich südwestlich des Tempelberges weisen jedoch auf eine andere Deutung hin. Während der Ausgrabungen wurden hier mehr als 240 Stempelabdrücke mit Namen der 10. römischen Legion gefunden, die meisten in der Bäckerei und im Badekomplex (dieser wird von E. Mazar als »military bathhouse« gedeutet und ins 2. Jahrhundert n. Chr. datiert). E. Mazar interpretiert die Situation bezüglich der Lage des Lagers der 10. römischen Legion so, dass diese an zwei Orten stationiert wurde: In der ersten Phase (70-130 n. Chr.) wurde sie auf dem Südwesthügel stationiert; diese Lage bestätigt auch Josephus Flavius. Im Zusammenhang mit Zerschlagung des Bar Kochba-Aufstandes wurde das Lager zum Tempelberg verlegt, wobei es sich nach E. Mazar nicht nur südwestlich von ihm, sondern auf auch dem ganzen Tempelberg befand, wofür jedoch keine archäologischen Belege erbracht werden können, da auf dem Tempelberg wegen der religiösen und politischen Sensibilität des Ortes keine Ausgrabungen möglich sind. Die Verlegung der Legion stand im Zusammenhang mit der Bemühung seitens der Römer, aus diesem strategisch günstiger gelegenen Ort die Stadt (vor einem weiteren Versuch der Juden, die Stadt wieder in ihren Besitz zu nehmen) besser kontrollieren zu können. Vgl. E. Mazar, Late Roman Period 1-8. – Demgegen-

über sucht D. Bar das Lager der 10. Legion im Bereich des christlichen Viertels, des Muristan und der Grabeskirche; gerade diese strategische Gegend ermöglichte den Römern eine leichte Kontrolle der Stadt. Vgl. Bar, Camp 15. – H. Geva war gar der Ansicht, dass es in Jerusalem gar kein Legionslager im engeren Sinne gab, sondern nur eine *Vexillatio*; der Rest der Soldaten war in seiner Meinung an wichtigen strategischen Punkten des Landes stationiert. Vgl. Geva, Tenth Legion 252-253. – Ende des 3. Jhs. unter Diokletian wurde die 10. römische Legion nach Eila (heute Eilat im Süden Israels) verlegt, was einen weiteren Bedeutungsverlust für Jerusalem bedeutete. Allgemein zur 10. Legion: Dabrowa, Legio X 321-322.

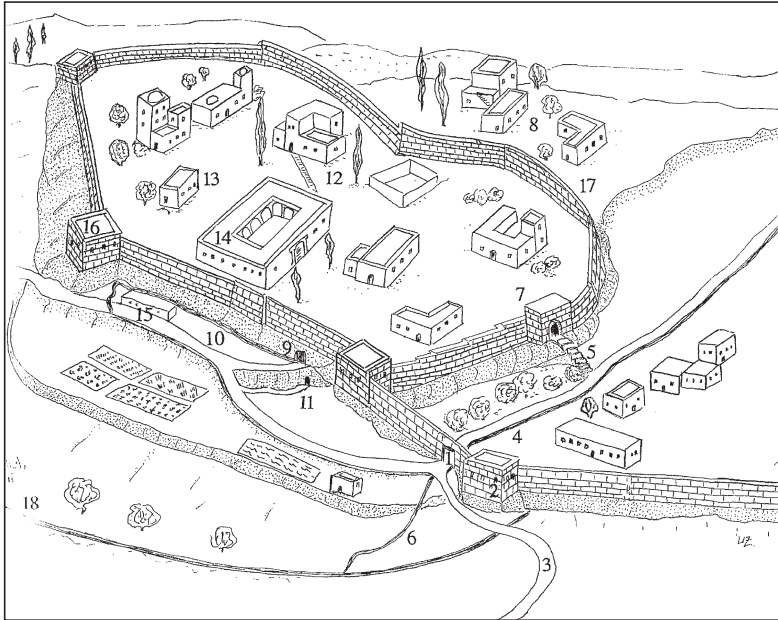
1714 Pixner/Riesner, Wege des Messias 180-207. – Riesner, Essenerviertel 1825-1826. – Capper, Community of Goods 1755-1756.

1715 Seine These über die Existenz eines Essenerviertels auf dem Berg Zion publizierte B. Pixner erstmals teilweise schon 1976. Vgl. Pixner, Essene Quarter. Erst dann, 1977-1988, führte er Grabungen durch, die seine These belegen sollten. Vgl. Palmberger/Vieweger, Grabung 202.

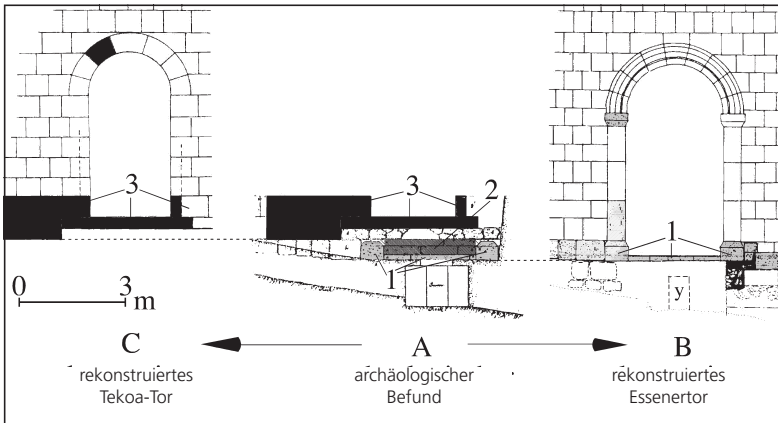
1716 Ios. bell. iud. 5,145. Josephus erwähnt das »Essenerort« in der allgemeinen Beschreibung Jerusalems während der Eroberung der Stadt durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Wie ist jedoch der Name zu erklären? Für B. Pixner und R. Riesner stellt er einen der vielen Beweise für die Existenz eines selbstständigen Essenerviertels auf dem Zion. Es könnte sich allerdings auch auf ein Tor beziehen, durch welches man eine Essenerpopulation im südlichen jüdischen Bergland erreichen konnte. Vgl. Küchler, Jerusalem 442-443. Mit der Ansicht von B. Pixner und R. Riesner übereinstimmend: Capper, Community of Goods 1755. Dem Autor zufolge muss sich bei dem Essenerort um eine Bezeichnung für die Bevölkerung *innerhalb* der Mauern handeln, da in seiner Ansicht die Essener in allen Städten und Dörfern in Judäa wohnten und konnten somit diese durch jedes Tor erreichen. Der Problematik der Essener kann hier nicht näher nachgegangen werden, es soll zumindest auf die ungenügenden literarischen Quellen hingewiesen werden, aus denen jedoch auf keinen Fall zu schließen ist, dass die Essener weite Teile Palästinas bewohnten. Der Autor stützt sich hier also auf einer falschen Hypothese. Ausführliche Argumente gegen die These von B. Pixner und R. Riesner: Küchler, Handbuch 641-651. Seit August 2015 werden im nicht bebauten Bereich des Zionberges (im Anglikanisch-Preußischen Friedhof) unter D. Vieweger neue Grabungen durchgeführt, vgl. Palmberger/Vieweger, Grabung.

1717 Pilger von Bordeaux 16.

1718 Adamnanus, De loc. sanc. 1,3. Zusammenfassend Küchler, Jerusalem 442-447.



**Abb. 43** Jerusalem. Berg Zion, Plan des Essenerviertels (nach B. Pixner und R. Riesner). – (Nach Küchler, Jerusalem 447 Abb. 237).



**Abb. 44** Jerusalem. Essener-Tor (Rekonstruktion). – (Nach Küchler, Jerusalem 446 Abb. 236).

Synagoge nicht ausschließen. Der Hügel lag in dieser Zeit außerhalb der Jerusalemer Mauer und dürfte mehr Kontakt als die Stadt selbst mit der Umgebung gehabt haben. Doch die Existenz einer größeren und wichtigen judenchristlichen Gemeinde, wie es insbesondere B. Pixner und R. Riesner vorgeschlagen hatten, halte ich für ausgeschlossen<sup>1719</sup>.

## Das Grab der drei Heiligen auf dem Ölberg

Auf dem Ölberg, nahe der Himmelfahrtsmoschee, liegt die Moschee der muslimischen Heiligen Rābi‘a al-‘Adawiyya. Ihre alte Grabkammer verbindet die christliche, muslimische und

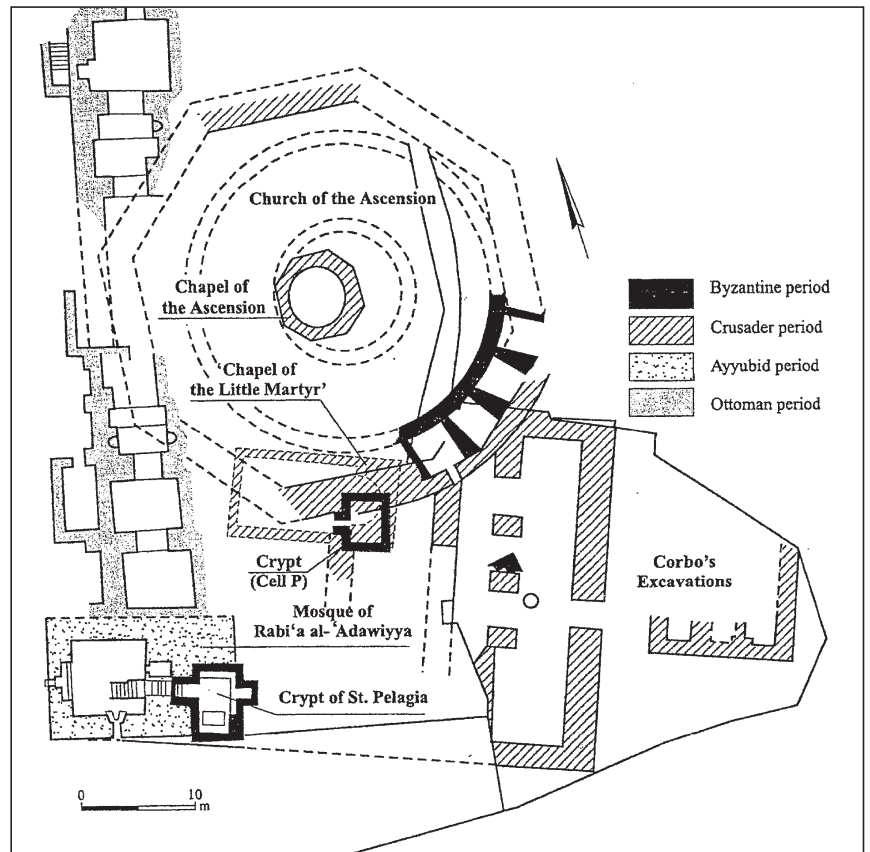
auch die jüdische Tradition und ist bis heute Pilgerort der drei Religionen. Die christliche Tradition, die erst vom sog. Pilger aus Piacenza aus dem 6. Jahrhundert stammt, bezeichnet sie als das Grab der hl. Pelagia. Die im 5. Jahrhundert lebende Dirne Margarita war die »erste Tänzerin von Antiochia« und wurde vom Bischof Nonnos zum Christentum bekehrt. Daraufhin verteilte sie ihren Reichtum unter den Armen, reiste ins Heilige Land und ließ sich in einer Zelle auf dem Ölberg nieder. Hier lebte sie (und zwar als Mann Pelagius) als Mönch bis zu ihrem Tod (wahrscheinlich um 457); in der Höhle wurde sie auch begraben. Erst bei der Balsamierung wurde erkannt, dass es sich um eine Frau handelte<sup>1720</sup>. Pelagias »Zelle hatte keine Türe, sondern war auf allen Seiten zugemauert und

1719 Gegen die judenchristliche Gemeinde auf dem Zionberg: Taylor, Christians 207-220. Für wenig wahrscheinlich hält die Existenz einer judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem K. Bieberstein. Vgl. Bieberstein, Hagia Zion 544-545. Als Argumente erwähnt er insbesondere die Unglaubwürdigkeit der Nachricht in den christlichen Quellen, für die Juden sei es nach dem Bar-Kochba Aufstand verboten gewesen, die Stadt zu betreten. In diesem Punkt bin ich mit ihm derselben Meinung, sehe jedoch den direkten Zusammenhang mit der eventuellen judenchristlichen Gemeinde nicht ein. Weiterhin verweist K. Bieberstein auf Eusebios von Caesarea, der (Eus. HE 4,5,1-4; 4,6,4; dem.

ev. 3,5,108-109) zwar eine heidenchristliche, nicht jedoch eine judenchristliche Gemeinde erwähnt. Solche Argumente *ex silentio* sollten mit großer Vorsicht gedeutet werden.

1720 Limor, Holy Places 227-228. Seligman/Abu Raya, Shrine 222. – Frühere Forscher waren der Ansicht, in den Legenden der Pelagia finden sich Reste des Aphrodite-Mythos in christlicher Umgestaltung. Vgl. Usener, Pelagia XXI-XXIV. – E. Maas, Aphrodite 467-468. Von der modernen Forschung wird jedoch diese Gleichsetzung verworfen. Zur Diskussion vgl. Kany, Christliche Antike 153.

**Abb. 45** Lage der Krypta im Verhältnis zu umliegenden Bauten. – (Nach Seligman/Abu Raya, Shrine of Three Religions 224, Plan 2).



hatte nur auf einer Seite eine kleine Durchreiche<sup>1721</sup>. Der Pilger von Piacenza fügt hinzu:

»Wir [...] sahen auf dem Ölberg eine Menge Männer und Frauen in Klausur. Und oben auf dem Berg an der Stätte, von der aus der Herr auffuhr [Himmelfahrtskirche], sahen wir viele Wunderdinge und die Zelle, in der die hl. Pelagia eingeschlossen war und begraben liegt<sup>1722</sup>«.

In den späteren Jahrhunderten wurde das Grab Pelagias oft von christlichen Pilgern besucht, die die Tugenden der Heiligen hervorheben. Seit dem 12. Jahrhundert war die Zelle – gemeinsam mit der Himmelfahrtskirche, die im 13. Jahrhundert in eine Moschee umgewandelt wurde – ein häufiges Ziel der christlichen Pilger (Theodericus, Burchardus de Monte Zion)<sup>1723</sup>. Unter der arabischen Herrschaft wurde die Höhle auch zur Pilgerstätte der Muslime. Diese verehrten hier jedoch nicht die christliche Pelagia, sondern ihre eigene Heilige, die im 8. Jahrhundert lebende Rābi‘a al-‘Adawiyya, und zwar trotz der gut belegten Tradition, die diese Heilige mit Basra

im heutigen Südirak verband. Auch Rābi‘a al-‘Adawiyya war, ähnlich der hl. Pelagia, Vorbild der Pietät, Liebe und Frömmigkeit<sup>1724</sup>.

Die jüdische Tradition, die das Grab mit der Prophetin Hulda in Verbindung brachte, entstand erst im 14. Jahrhundert. Hulda war eine Prophetin in Jerusalem zur Zeit des Königs Josia (641-609 v. Chr.) und des Propheten Jeremia (2 Kön 22, 14-20)<sup>1725</sup>. Der rabbinischen Tradition zufolge befand sich ihr Grab innerhalb der David-Stadt, diese ging jedoch durch den Zweiten jüdischen Krieg, den Bar-Kochba-Aufstand, verloren<sup>1726</sup>. Für die spätere Verehrung war nicht die Person der hl. Pelagia, sondern die mit ihr in Verbindung gebrachte Tugend (Reue über die früheren Sünden) ausschlaggebend. In allen Fällen handelte es sich bei der verehrten Person um eine demütig lebende Frau. Stärker als die Person war also die Heiligkeit des Ortes, der Grabhöhle. Somit lässt sich auch die Auswahl der muslimischen bzw. jüdischen Heiligen erklären: In beiden Fällen handelt es sich um Frauen, die mit der Idee der Sühne verbunden waren<sup>1727</sup>.

1721 Jakobus Vita S. Pelagiae 44.

1722 Anton. Itin. 16.

1723 Küchler, Jerusalem 587.

1724 Limor, Holy Places 228. Seligman/Abu Raya, Shrine 222. – Interessanterweise behauptet der berühmte muslimische Forschungsreisende Ibn Battuta (1304-1368/1377), der Jerusalem im Jahre 1326 besuchte, dass sich hier »das Grab von Rabi‘at al-‘Badawiya [befindet], die ihren Namen von der Wüste erhielt und die nicht mit der berühmten Rabi‘at al-‘Adawija verwechselt werden darf«, d. h. er leugnet ausdrücklich die mit Rabi‘at al-‘Adawija verbundene Tra-

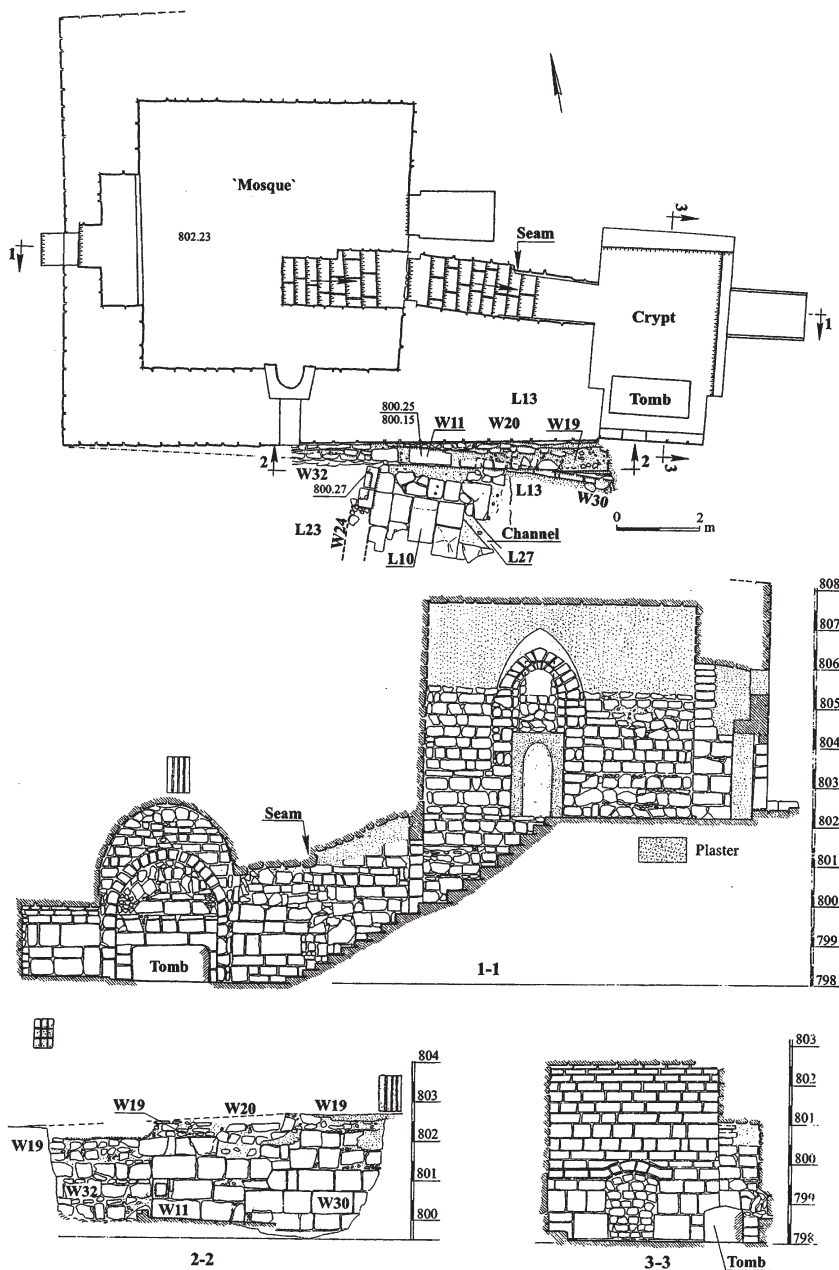
dition; Rabi‘at al-‘Badawiya war eine Mystikerin der islamischen Frühzeit (Ibn Battuta 1,62). – Am Ende des 15. Jhs. besuchte Mudschir al-Din den heiligen Ort »auf dem Gipfel des Ölberges, neben und südlich des Ortes, wo der Herr Jesus seine Himmelfahrt hatte«. Er bezeichnete Rabi‘at al-‘Adawija als »eine durch Frömmigkeit berühmte Frau«, von der man »eine Menge Anekdoten über ihre Tugend und Hingabe kennt«. Vgl. Küchler, Jerusalem 587-588.

1725 Grohmann, Hulda. – Handy, Role of Huldah. – Rütterswörden, Hulda.

1726 Seligman/Abu Raya, Shrine 222. – Küchler, Jerusalem 588.

1727 Limor, Holy Places 229.

**Abb. 46** Jerusalem. Ölberg-Komplex unterhalb der Moschee von Rabi'at al-'Adawija (Verhältnis der Krypta zur Moschee). – (Seligman/Abu Raya, Shrine of Three Religions 221, Plan 1).



Wurde die synkretistische Verehrung des Grabes im 19. Jahrhundert durch den Rabbiner Joseph Schwartz erwähnt<sup>1728</sup>, kann dies durch meinen persönlichen Besuch der heiligen Stätte im April 2013 bestätigt werden. Nach Aussage des jungen Mannes, der mir den sonst nicht öffentlich zugänglichen Eingang in das Grab öffnete, kommen auch heute sowohl muslimische als auch christliche Pilger (meistens russische Gruppen), jedoch deutlich weniger jüdische Pilger.

Architektonisch besteht der Komplex aus zwei Strukturen (Abb. 45-46): aus einer westlich gelegenen sog. Moschee und aus der östlich davon befindlichen unterirdischen Krypta. Diese ist mit der »Moschee« durch eine Treppe verbunden

(Abb. 47). Die inneren Abmessungen der aus großen Quadern gebauten Krypta sind 3,4m × 5,6m. Das Grab mit den angeblichen Überresten der hl. Pelagia/Hulda/Rābi'ā al-'Adawiyya befindet sich in einer Nische an der Südwand der Krypta (Abb. 48)<sup>1729</sup>.

Trotz der bis heute bestehenden Pilgertradition, die das Grab in die Nähe der Himmelfahrtskirche bringt, war die Lage des Grabes über lange Zeit nicht eindeutig. C. Schick, der erste moderne Erforscher des Ortes, schloss die vermeintliche Kapelle der hl. Pelagia in seine Rekonstruktion der Kirche in byzantinischer und Kreuzfahrerzeit ein, die jedoch den Gegebenheiten keinesfalls entspricht und durchaus nicht bestätigt

1728 Seligman/Abu Raya, Shrine 223.

1729 Seligman/Abu Raya, Shrine 223-228.



werden kann. Für die Zelle, in der die hl. Pelagia gelebt haben soll, hielt Schick eine 1,2 m × 2 m große Nische an der Ostwand des oben erwähnten Gebäudes, das als »Moschee« bezeichnet wird<sup>1730</sup>. Bei diesem Bau handelt es sich um die der Rābiʿa al-ʿAdawiyya geweihte Moschee, der den neueren Forschungen nach erst aus dem 12. bis 14. Jahrhundert stammt. Es lässt sich jedoch nicht entscheiden, ob der Bau schon in der Kreuzfahrerzeit als die christliche Pelagia-Kapelle, die später in eine Moschee umwandelt wurde, gebaut wurde, oder ob er schon von Anfang an als die für die Verehrung Rābiʿa al-ʿAdawiyyas bestimmte Moschee fungierte, also aus etwas späterer Zeit stammt, nachdem Jerusalem im Jahre 1286 wieder in muslimische Hände gefallen war<sup>1731</sup>.

Die neuesten Untersuchungen in der »Moschee« und der Krypta wurden im August 1994 von Jon Seligman und Rafa Abu Raya durchgeführt. Sie ergaben, dass es sich bei diesen architektonischen Strukturen um Bauten handelt, die sich in ihrer Konstruktion unterscheiden, die aber auch aus unterschiedlicher Zeit stammen. Dies bestätigt eine Fuge im Mauerwerk, die sich in sie verbindenden Treppengang befindet<sup>1732</sup>. Die Krypta datieren beide Ausgräber in wahrscheinlich byzantinische Zeit; als byzantinisch wird auch die *Tabula ansata* mit einer heute unlesbaren Inschrift betrachtet, in der das von de Saulcy im Jahre 1851 publizierte Epitaph der Dometilla vermutet wird. Die Krypta gehört nach Aussage der Ausgräber – wie auch die östlich gelegene, von V. C. Corbo entdeckte Kapelle – zum Komplex der byzantinischen Himmelfahrtskirche. Eine Bestätigung dieser Vermutung kann jedoch nur eine weitere archäologische Untersuchung beider unterirdischer Räume bringen<sup>1733</sup>.

## Die Kathisma-Kirche

### Literarische Quellen

Nach dem apokryphen Protoevangelium des Jakobus (17, 2-3), das sich ausführlich mit der Herkunft Marias beschäftigt, reiste die schwangere Mutter Jesu auf einem Esel nach Bethlehem:

»Und als sie die Hälfte des [restlichen] Weges absolviert hatten, sprach Maria zu ihm: ›Joseph, hebe mich vom Esel herunter, denn das Kind in mir bedrängt mich und will herauskommen‹. Und er hob sie dort herunter und sprach zu ihr: ›Wo soll ich dich hinbringen und deinen Zustand beschirmen? Denn der Ort ist wüst‹«<sup>1734</sup>.

1730 Schick, Church of the Ascension 325-326.

1731 Seligman/Abu Raya, Shrine 234. – Vgl. auch Corbo, Ricerche 111-112.

1732 Seligman/Abu Raya, Shrine 233.

1733 Seligman/Abu Raya, Shrine 223. 228. 234. Nicht ganz geklärt ist die Existenz des Epitaphs für Dometilla. Sollte die Datierung der Krypta schon in byzantinische Zeit stimmen, ist zu fragen, wie dies mit Dometilla in Zusammenhang gebracht werden kann.

1734 Protoev. Jac. 17,3. – Vgl. auch die neue tschechische Übersetzung mit Kommentar in: Dus/Pokorný, Neznámá evangelia 253-269.



Abb. 47 Jerusalem. Ölberg-Komplex unterhalb der Moschee von Rabiʿat al-ʿAdawiya (Treppe). – (Foto V. Drbal).



Abb. 48 Jerusalem. Ölberg-Komplex unterhalb der Moschee von Rabiʿat al-ʿAdawiya, Nische in der Westwand der Krypta. – (Foto V. Drbal).

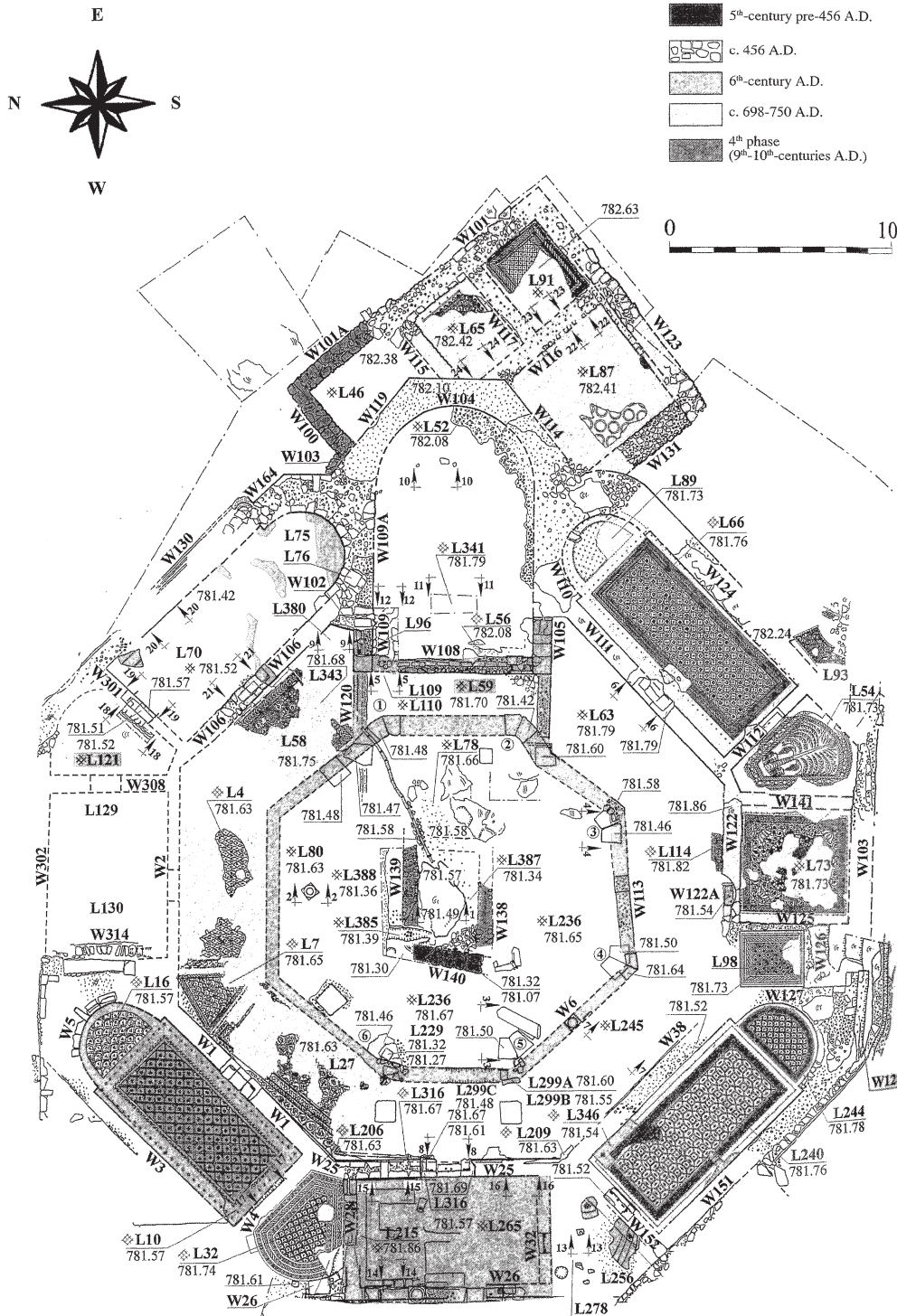


Abb. 49 Kathisma-Kirche, Grundriss. – (Nach Avner, Kathisma 554)

Die Nachricht im Protoevangelium des Jakobus erwähnt zwar nicht explizit, dass Maria sich auf einen Felsen gesetzt habe, der Kontext legt dies jedoch nahe. Die erste historische Quelle, die von einem Felsen spricht, ist das Werk »De situ terrae sanctae« des Archidiakons Theodosius<sup>1735</sup>. Der Pilger

von Piacenza, der das Heilige Land um 570 besuchte, erwähnt an diesem Ort, drei Meilen von Jerusalem entfernt, nicht nur einen Felsen, sondern auch eine Kirche:

»An der Straße nach Bethlehem, beim dritten Meilenstein von Jerusalem aus, liegt der Leichnam der Rahel, am Rande

1735 Theod. Arch. 28: »Da ist ein Ort drei Meilen von der Stadt Jerusalem entfernt. Als die Herrin Maria, die Mutter des Herrn, nach Bethlehem kam, stieg sie von der Eselin, setzte sich auf einen Felsen und segnete ihn«. Der Autor war kein Pilger und seine Beschreibung basierte nicht auf einer persönlichen

Erfahrung. Die Informationen sammelte er in verschiedenen Quellen, u. a. bei Pilgern, die das Heilige Land besucht hatten. Seine Nachricht lässt sich in die Jahre 510-530 datieren. Vgl. Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 5. 184-185. – Avner, Kathisma 547.

des Ortes, der Rama heißt. Dort sah ich auf halbem Wege unbewegliches Wasser aus dem Wasser hervorkommen, ungefähr bis zu sieben Sextarien, aus dem alle schöpfen, ohne dass es weniger oder mehr wird. Sein Wohlgeschmack ist unbeschreiblich; man sagt, das komme daher, dass die hl. Maria auf der Flucht nach Ägypten dort saß und Durst hatte: da sei dieses Wasser hervorgebrochen. Dort ist jetzt auch eine Kirche erbaut worden<sup>1736</sup>«.

Die Verehrung der Maria lässt sich auch im Koran weiterverfolgen:

»Und eines Tages befahlen sie die Wehen der Geburt am Stamm einer Palme, da sagte sie: O wäre ich doch längst gestorben und ganz vergessen! Da rief eine Stimme unter ihr: Sei nicht betrübt, schon hat dein Herz zu deinen Füßen ein Bächlein fließen lassen, und schüttele nur an dem Stamme des Palmbaumes, und es werden nur reife Datteln auf dich herabfallen<sup>1737</sup>«.

Es stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis zwischen den christlichen apokryphen Texten und dem Koran. A. J. Wensinck und P. Johnstone, die auch andere Pilgerorte anführen, wo Maria sowohl von christlichen als auch islamischen Pilgern verehrt wurde, vermuten, dass der Zusammenhang auf Basis des gemeinsamen Volksglaubens bestehe und lehnen eine direkte Abhängigkeit ab<sup>1738</sup>.

## Archäologische Überreste

Die Überreste dieser oktogonalen Kirche wurden erst 1991 entdeckt und gehören zu den bedeutendsten archäologischen Entdeckungen der letzten Jahre in Israel<sup>1739</sup>. Es handelte sich um einen umfangreichen Bau, der sich 41 m in West-Ost-Richtung und 38 m in Nord-Süd-Richtung erstreckte (Abb. 49). Nicht nur die Größe des Baus, sondern auch sein ungewöhnlicher Grundriss deuten darauf hin, dass es sich um eine Pilgerkirche handelt und nicht um eine Kirche, die für eine kleine örtliche Kommunität oder für die Angehörigen des anliegenden Klosters – Teile dessen wurden auch entdeckt – bestimmt gewesen wäre<sup>1740</sup>.

Die oktogonale Kirche wurde um den Felsen gebaut, über den die oben erwähnten christlichen Quellen sprechen. Mit anderen Worten: Der Felsen befand sich genau im Zentrum der Anlage, was beweist, dass er die *raison d'être* für ihren Bau war. Der zentrale oktogonale Raum, der durch acht freistehende Pfeiler, später durch acht Säulen gestützt wurde, wurde durch ein oktogonales Ambulatorium und dieses durch noch einen oktogonalen, in kleinere Räume gegliederten Umgang umgeben. Im Osten befindet sich ein Bema, das in eine Apsis führt<sup>1741</sup>. Den Pilgercharakter der Kirche verrät der kompakte Zentralgrundriss, der eine freie Bewegung im Kircheninneren ermöglichte. Um den heiligen Felsen in der Mitte fanden sicherlich Prozessionen statt. Auch die Art und Weise, wie die kleineren Räume, die das Zentrum der Anlage umgaben, untereinander durch Türen verbunden waren, weist auf einen Pilgerbetrieb hin, weil sie die Bewegung der großen Menge von Besuchern und Pilgern leichter machten<sup>1742</sup>.

Archäologisch werden drei Bauphasen der Kirche unterschieden: Die erste Phase wurde durch Münzfunde ins 5. Jahrhundert datiert<sup>1743</sup>. Dies entspricht der durch Kyrill von Skythopolis überlieferten Nachricht, aus der sich schließen lässt, dass die Kathisma-Kirche und das angrenzende Kloster durch die römische Witwe Icelia errichtet und im Jahre 456 fertiggestellt wurden<sup>1744</sup>. Diese Datierung wird auch durch Theodoros von Petra bestätigt<sup>1745</sup>. Die zweite Bauphase der Kirche wird ins 6. Jahrhundert datiert<sup>1746</sup>.

Die dritte Phase, die uns im besprochenen Thema am meisten interessiert, fällt in die umayyadische Zeit<sup>1747</sup>. Die Kathisma-Kirche wurde, wie der Einbau einer Rundnische im Ambulatorium zeigt, auch von Muslimen besucht (Abb. 50). In der Umgebung dieser Nische verlegte man zwei neue Mosaik. Im Fundament des südlichen Mosaiks wurde eine in die Zeit zwischen 697-750 datierte Münze entdeckt, was eine Interpretation der Nische als Mihrab ermöglicht<sup>1748</sup>. Auf dem mit einem Kreuz dekorierten Mosaikboden im anderen Bereich der Kirche wurde eine christliche Inschrift gefunden, die ins 9. Jahrhundert datiert wurde<sup>1749</sup>. Dies weist der Ausgräberin zufolge darauf hin, dass die Kathisma-Kirche in der Zeit zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert sowohl von christlichen als auch muslimischen Pilgern besucht wurde, die hier Seite an Seite beteten<sup>1750</sup>.

1736 Anton. Itin. 28. Vgl. Wilkinson, Pilgrims 85. Die Beschreibung des Pilgers von Piacenza brachte jedoch verschiedene Traditionen durcheinander, u. a. verband er den Ort mit der Flucht Marias nach Ägypten. Vgl. Avner, Kathisma 548-549.

1737 Sure 19,23-26.

1738 Wensinck/Johnstone, Maryam 630-631. Zur Marien-Quelle Bāb Sitti Maryam im Kidron-Tal (nördlich der Siloa-Quelle) in Jerusalem vgl. Kriss/Kriss-Heinrich, Wallfahrtswesen 169-170.

1739 Avner, Recovery. – Avner/Lavas/Rosidis, Mar Elias.

1740 Avner, Kathisma 544.

1741 Avner, Kathisma 544.

1742 Avner, Kathisma 545.

1743 Avner, Recovery 176-179. – Avner, Kathisma 546.

1744 Kyr. Skyth. Vita S. Theod. 236-237. Kyrill von Skythopolis war ein Hagiograph des 6. Jhs., der mehrere Viten der großen Mönchsväter verfasste, darunter des hl. Theodosios. Seine chronologischen, geographischen und historischen Angaben werden in der Regel als zuverlässig betrachtet und stellen deshalb

wertvolle Nachrichten über das palästinensische Mönchtum im 6. Jh. dar. Vgl. Ketterin, Kyrillos von Skythopolis 897-899.

1745 Theod. Petr. vita Theod. 5. Vgl. Avner, Kathisma 546. – Wilkinson, Jerusalem Pilgrims 163. – In etwas frühere Zeit (431-439), also unmittelbar nach dem Konzil von Ephesos, wird die erste Phase der Kirche von V. Shalev-Hurvitz datiert. Vgl. Shalev-Hurvitz, Holy Sites 118. 138-139.

1746 Avner, Recovery 179-180. – Avner, Kathisma 546-547. Bestandteil des Bodens dieser Phase war eine Wasserleitung mit keramischen Röhren. Die Ausgräber meinen, dass sie Wasser von einer Quelle an der Nordseite des heiligen Felsens führte.

1747 Avner, Recovery 180-181.

1748 Avner, Kathisma 550.

1749 Di Segni, Greek Inscription. Die Datierung bestätigt auch die unter dem Mosaik gefundene Keramik.

1750 Avner, Dome of the Rock 41-42. – Zur Sitte der Muslime, in der frühislamischen Zeit in christlichen Kirchen zu beten: Elad, Medieval Jerusalem 138-141. – Limor, Holy Journey 335. – Bashear, Muslim Prayer.



**Abb. 50** Kathisma-Kirche, Rundnische. – (Foto V. Drbal).



**Abb. 51** Kathisma-Kirche, Palmen-Mosaik. – (Nach Avner, Dome of the Rock 43 Abb. 9).

**Abb. 52** Damaskus, Große Moschee. Mosaik mit paradiesischer Architektur. – (Foto J. Strzelecki, Wikimedia Commons CC BY-SA 3.0).



In umayyadischer Zeit entstand ein sehr schönes Palmen-Mosaik, das sich in einem kleinen Raum im südöstlichen Teil des äußeren Oktogon befand (Abb. 51)<sup>1751</sup>, das ebenfalls mit der Marienverehrung in Zusammenhang gebracht werden kann. R. Avner meint, dass die Darstellung der Palme auf die Erzählung über die Geburt Jesu hinweise, wie sie in der oben erwähnten Koranstelle (Sure 19, 23-26) vorkomme<sup>1752</sup>.

Das Palmen-Mosaik aus der Kathisma-Kirche lässt sich teilweise mit dem Mosaik an der Südseite des Innenhofs der zwischen 706-714/715 gebauten Umayyden-Moschee in Damaskus vergleichen (Abb. 52). Hier wurde eine künstliche Landschaft mit Bauten und Bäumen («paradiesische

Architektur») in der klassischen und byzantinischen Tradition dargestellt. Der Hauptunterschied zum Kathisma-Mosaik besteht darin, dass die im Vordergrund stehenden Bäume die Rolle der figuralen Szene, die hier nicht dargestellt werden konnte, übernehmen<sup>1753</sup>. Es gibt unter den Forschern unterschiedliche Meinungen darüber, wie das Damaszener Mosaik symbolisch zu deuten ist: Weit verbreitet ist die Ansicht, dass es die paradiesische Vision der friedlichen muslimischen Welt symbolisiert; andere Forscher meinen, dass sie nicht als Symbole einer Vision, sondern als Illustrationen zu Korantexten, die das Paradies so beschreiben (Sure 39,78), zu verstehen seien<sup>1754</sup>.

1751 Avner, Kathisma 550. – Avner, Dome of the Rock 42-44.

1752 Avner, Kathisma 550-551. – Avner, Recovery 181-182. – Avner, Dome of the Rock 42. – Dabei ist der Autorin zufolge die für die frühislamische Kunst typische nichtfigurative Darstellungsweise charakteristisch. »The non-figurative manner in which the story was presented coheres with the policy to avoid depictions of human figures in Early Islamic Art« (Avner, Kathisma 551). Allgemein entspricht jedoch diese Behauptung nicht der historischen Wirklichkeit. In der frühislamischen Kunst wurden wohl figurative Szenen dargestellt (Jagd-, Bade- und sogar erotische Szenen), sie sind jedoch rein profan und wurden in den Badekomplexen der sog. Wüstenschlösser, die zwischen 660 und 750 von den Kalifen der Umayyiden-Dynastie südlich und östlich

von Amman (Jordanien) gebaut wurden (insbesondere Amra), entdeckt. Sie stellen das private Leben dar und haben somit keinen religiösen Charakter. G. Fowden, Quşayr ʿAmra 46-79. Ausführlich zu dieser Problematik vgl. Elisa, Aisha's Cushion. Für den Vergleich mit dem Mosaik der Kathisma-Kirche muss man Beispiele aus dem religiösen Bereich heranziehen, worauf die Autorin auch in einem späteren Aufsatz hinweist («policy in early Islamic religious works of art»; Avner, Dome of the Rock 42).

1753 Grabar, Formation 88-89.

1754 Grabar, Formation 88. – Flood, Great Mosque 32-33. Illustration zu Koranstellen: Brisch, Iconography of the Mosaics 17-18. Vergleich mit den Mosaiken des Felsendoms: Avner, Recovery 182.

## Multireligiöse (?) Pilgerflaschen

Zwei Arten von Pilgerflaschen belegen den Kontakt zwischen Pilgern verschiedener religiöser Gruppen. Im ersten Fall handelt es sich um Behälter, die keine rein christlichen, sondern nur »neutrale« Symbole enthielten und deshalb sowohl von christlichen als auch von muslimischen Pilgern benutzt wurden. Die Fragmente einer solchen hexagonalen Pilgerflasche, die bei den Ausgrabungen in der Kathisma-Kirche bei Jerusalem im archäologischen Kontext des 7. Jahrhunderts, also wahrscheinlich schon der Zeit *nach* der arabischen Eroberung gefunden wurden, zeigen eine geometrische Dekoration, einen Palmenast oder den ganzen Palmenbaum<sup>1755</sup>.

Die zweite Gruppe der ebenfalls hexagonalen<sup>1756</sup> Pilgerflaschen (mit typischem versenkten Relief) wird oft mit Jerusalem in Zusammenhang gebracht<sup>1757</sup>, obwohl der Auffindungsort von vielen Pilgerflaschen unbekannt ist<sup>1758</sup>. Sie zeichnen sich durch dieselbe Glas- und Farbstruktur, die Intaglio-Technik und hohle Henkel aus, was bedeuten dürfte, dass sie in derselben Werkstatt hergestellt wurden<sup>1759</sup>. Sie unterscheiden sich nur durch die Reliefs, die darauf hinweisen, ob die »Kunden« christliche oder jüdische Pilger waren<sup>1760</sup>. Wir wissen nicht, ob die Handwerker, die die Pilgerflaschen herstellten, Christen oder Juden waren<sup>1761</sup>.

Angesichts der immer wieder in Frage gestellten Präsenz der Juden im spätantiken Jerusalem muss man sich fragen, wozu diese Pilgerflaschen eigentlich gedient haben. D. Barag vermutete, die jüdischen Pilger brachten damit Öl oder

Wasser von den heiligen Stätten oder berühmten Synagogen auf dem Berg Zion oder von der Klagemauer<sup>1762</sup>. E. M. Stern hielt es für möglich, dass die Pilgerflaschen zum Transport von Öl benutzt wurden, mit dem der Heilige Felsen von Juden, wie vom Pilger von Bordeaux erwähnt, gesalbt wurde<sup>1763</sup>. Neuere Forschung betrachtete einige Pilgerflaschen als muslimisch, und zwar die oktogonalen Pilgerflaschen BB.I, BB.II und CC.I<sup>1764</sup>.

Die Mehrheit der Pilgerflaschen wurde von D. Barag, der nur christliche und jüdische Pilgerflaschen unterschied, zwischen 578 und 614 (oder möglicherweise 636) datiert<sup>1765</sup>. E. M. Stern bringt das Ende der christlichen Pilgerflaschen mit der arabischen Eroberung Jerusalems in Zusammenhang; die Herstellung der jüdischen Pilgerflaschen hörte seiner Meinung nach schon 629 auf, als Kaiser Herakleios den Juden den Aufenthalt in der Stadt und ihrer Umgebung verbot<sup>1766</sup>. J. Raby wies jedoch mit Berechtigung darauf hin, dass erst Kaiser Herakleios (610-641) die Ikonographie des Kreuzes auf drei Stufen auf der Rückseite der Münzen einführte<sup>1767</sup>. Er datiert demnach die Pilgerflaschen ins 7. Jahrhundert, und zwar sowohl vor als auch nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber<sup>1768</sup>. Die jüdischen Pilgerflaschen entstanden möglicherweise in der kurzen Periode nach der persischen Eroberung der Stadt (614) und nachdem Jerusalem 627 Teil des Umayyaden-Reiches geworden war. Christliche Pilgerflaschen kommen nach J. Raby nach 630 auf – in den folgenden Jahrzehnten wurden dann parallel die jüdischen, christlichen und unbestimmten Pilgerflaschen hergestellt<sup>1769</sup>.

1755 Avner, Kathisma 547.

1756 Die hexagonale Form der christlichen Pilgerflaschen soll D. Barag zufolge symbolisch verstanden werden. Als Parallelen nennt der Forscher die hexagonale Form der byzantinischen Baptisterien in Palästina und Syrien und die angeblich hexagonalen Ziborien in der Grabeskirche (sowohl oberhalb vom Grab Christi als auch über dem Golgothakreuz). Die hexagonalen Pilgerflaschen sollten somit den Tod und die Auferstehung Christi symbolisieren. Dies wirft jedoch die Frage nach der hexagonalen Form der jüdischen Pilgerflaschen auf. Diese Frage beantwortet D. Barag nicht. Er weist nur auf das allgemeine Phänomen hin, dass am Ende der byzantinischen Zeit in Palästina die christliche Kunst einen Einfluss auf die externe Erscheinung der jüdischen Kunst hatte, ohne dass dadurch der Inhalt geändert worden wäre. Vgl. Barag, *Pilgrim vessels* II 51-63. Nur wenige Pilgerflaschen sind oktogonal.

1757 Ballian, *Islamic Art* 205.

1758 Ausführlich dazu vgl. Barag, *Glass Pilgrim Vessels* I 36-37 Anm. 8-9. Bei der Mehrheit der Pilgerflaschen ist die Provenienz unbekannt oder wird durch die Aussagen der Antiquitätenhändler nur vermutet.

1759 Barag, *Pilgrim Vessels* I 62. – Raby, *In Vitro Veritas* 139. 158. – E. M. Stern, *Glass* 249.

1760 D. Barag (*Barag, Pilgrim Vessels* I 38) unterteilte die Pilgerflaschen in drei Kategorien: 1. christliche Pilgerflaschen (A.I-A.VIII), 2. jüdische Pilgerflaschen (B.I-B.IX), BB.I-II) und 3. unbestimmte Pilgerflaschen (C.I-C.VIII, CC.I). Ausführlich vgl. Barag, *Pilgrim Vessels*: I 38-48: christliche Pilgerflaschen, I 48-63: jüdische Pilgerflaschen, II 45-51: unbestimmte Pilgerflaschen. – J. Raby (*In Vitro Veritas* 115) wies jedoch darauf hin, dass diese Unterteilung die Möglichkeit nicht beachtete, dass einige Pilgerflaschen für muslimische Pilger bestimmt waren. Zu diesen zählt er auch den sog. Ashmolean jug (A.VIII zugehörig), den D. Barag für eine christliche Pilgerflasche hielt. Entscheidend war hierbei das fünfte Motiv, das er für einen Styliten oder für das Bild des gekreuzigten, mit einem Speer durchbohrten Christus hielt (vgl. Barag, *Pilgrim Vessels* I 45). Dagegen meinte J. Raby, der sich dabei insbesondere auf die Ikonographie von Münzen unter 'Abd al-Malik stützt (vgl. ausführlich: Raby, *In Vitro Veritas* 119-135), es handele sich um folgende Motive: um 1. einen Stern als ein Himmelsymbol, möglicherweise die himmlische Anwesenheit Gottes; 2. eine Raute (ein auf der Spitze stehendes Viereck), die von J. Raby als Metonymie für Jerusalem gedeutet wird; 3. ein Motiv, das einem Anker ähnelt und möglicherweise in nichtfigurativer Form einen Engel

(Cherub) darstellt; 4. ein Herzmotiv, das vielleicht die Arche darstellt (und im Zusammenhang mit dem Cherub der dritten Szenen verstanden werden soll); 5. einen Kalifen, was J. Raby gegenüber D. Barag zu einer muslimischen Deutung der Pilgerflasche führt, und 6. einen Etrog, eine Zitrusfrucht, die während des jüdischen Pilgerfestes Sukkot eine wichtige Rolle spielt, im frühen Islam aber als Symbol im Zusammenhang mit einem Kalifen verwendet wurde. Diese Motive bilden drei Paare (1+2, 3+4, 5+6). – Auch wies J. Raby darauf hin, dass die Darstellung einer Menora nicht notwendigerweise auf einen jüdischen Kontext hinweisen muss, und verweist auf möglicherweise aus Jerusalem stammende Kupfermünzen, die unter 'Abd al-Malik geprägt wurden und auf denen ein Kerzenleuchter dargestellt wird. Die Darstellung der Kerzenleuchter auf den Münzen verweist vermutlich auf die Stelle des jüdischen Tempels, wo unter 'Abd al-Malik der monumentale Felsendom errichtet wurde. Vgl. Raby, *In Vitro Veritas* 145-147.

1761 E. M. Stern, *Glass* 249.

1762 Barag, *Pilgrim Vessels* 62.

1763 E. M. Stern, *Glass* 250.

1764 Raby, *In Vitro Veritas* 137. Sie ist somit ein weiteres Beispiel für das kurze Experiment der Umayyadenzeit, visuelle Bilder darzustellen. Vgl. Raby, *In Vitro Veritas* 181.

1765 Barag, *Pilgrim Vessels* I 45-46 (mit der Einschränkung: »It need not, of course be assumed that the Arab conquest put an immediate end to the manufacture of these vessels, but it is nevertheless unlikely that they postdate the mid-seventh century«). Vgl. Hachlili, *Menorah* 108. – D. Barag wies damit die frühere Datierung zurück, die die betreffenden Pilgerflaschen ins 3., 4. und 5. Jh. n. Chr. datierte. Als Hilfe bei der Datierung der christlichen Pilgerflaschen diente D. Barag die Ikonographie von Münzen. Da für die jüdischen Pilgerflaschen keine numismatischen Parallelen herangezogen werden können, versuchten einige Forscher (I. Renou) sie früher als die christlichen Pilgerflaschen zu datieren, was jedoch von der späteren Forschung abgelehnt wurde. Vgl. Barag, *Pilgrim Vessels* I 51-54. – Raby, *In Vitro Veritas* 139-144.

1766 E. M. Stern, *Glass* 249.

1767 Vgl. den 1998 gefundenen Schatzfund von Bet Sche'an, wo dieses Motiv oft vorkommt. Bijovsky, *Byzantini solidi*.

1768 Raby, *In Vitro Veritas* 150-158.

1769 Raby, *In Vitro Veritas* 161-164. Hier auch die Überlegungen, welche der Pilgerflaschen (ob jüdische oder christliche) die älteren sind.

Die Herstellung der Pilgerflaschen für muslimische Pilger wird von J. Raby erst in die letzten Jahre des 7. Jahrhunderts, in die Regierungszeit von ‘Abd al-Malik gesetzt und in Verbindung mit dem Bau des Felsendoms und der südlich und südwestlich des Tempelberges gelegenen Paläste gebracht. Aus den arabischen Quellen wissen wir, dass während der Regierungszeit ‘Abd al-Maliks jüdische und christliche Glashersteller Lampen für den Felsendom herstellten<sup>1770</sup>. Die Glaswerkstatt vermutet J. Raby innerhalb des Komplexes der umayyadischen Paläste. Die Glasfunde weisen darauf hin, dass der Ḥaluk in der Nähe des Badehauses (= umayyadisches Gebäude IV) vorbereitet wurde. Das Badehaus kann somit als die Stätte bezeichnet werden, wo die Achmas sich reinigten, bevor sie mit Ḥaluk den heiligen Fels salbten. Die mögliche Verbindung mit Ḥaluk ist noch aus einem anderen Grund vom Interesse: Wir wissen nämlich von al-Azraqī, dass der erste, der die Kaaba von Mekka mit diesem Duftöl salbte, Ibn al-Zubayr war. Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass die Benutzung von Ḥaluk Gegenstand des (auch religiösen) Krieges zwischen ‘Abd al-Malik und dem in Mekka herrschenden Kalifen war, in dessen Rahmen ‘Abd al-Malik die Pilgerfahrt nach Jerusalem gefördert haben dürfte<sup>1771</sup>.

Die für jüdische Pilger bestimmten Pilgerflaschen waren oft mit der Menora dekoriert, das häufigste Motiv ist jedoch der (unterschiedlich stilisierte) Baum, der möglicherweise den jüdischen Tempel verkörperte<sup>1772</sup>. Die Rauten auf den jüdischen Pilgerflaschen symbolisierten einer jüngeren Deutung zufolge die Auferstehung, die Palmenzweige die Wiederbelebung des Gerechten – eine Ikonographie, die mit dem Wiederaufbau des Tempels zusammenhängt<sup>1773</sup>. Auf einigen jüdischen und christlichen Pilgerflaschen wird das himmlische Jerusalem dargestellt. Die christlichen Pilgerflaschen wurden mit einem Golgothakreuz, die jüdischen Flaschen mit Giebelfassaden, Menora, Weihrauchfässern, Amphoren oder Vasen und stilisierten Bäumen dekoriert<sup>1774</sup>.

## Petrus der Iberer

Der im 5. Jahrhundert lebende Mönch und monophysitische Bischof von Maiuma in Gaza, Petrus der Iberer, ist, was die Pilgerfahrt angeht, für uns in zwei Punkten wichtig. Zum einen lesen wir in seiner von Johannes Rufus geschriebenen Vita, dass er nach seinem Tod nicht nur von Christen, sondern auch von Juden und Samaritanern verehrt wurde. So wird sein Begräbnis folgendermaßen beschrieben:

»Als nun die heiligen Mysterien für ihn [d. i. Petrus den Iberer] dargebracht und vollzogen waren, wendeten seine Erben großen Eifer an und eilten, seinen Leichnam zu nehmen und in seinem ehemaligen Kloster [...] beizusetzen, bevor noch die Nachricht von seinem Tode zu den Einwohnern der Städte Gaza und Majuma dränge. Denn sie fürchteten auch, dass die Einwohner der Städte, wenn sie es vorher hörten, wegen des großen Vertrauens und der Liebe, die sie zu ihm hegten, eilends kämen, seinen heiligen Körper raubten und in einem Tempel dieser Städte beisetzten. Denn auch alle die, welche keine Gemeinschaft mit uns hatten, hielten ihn wie einen Engel und wie einen Propheten. Indem wir nun schnell seinen heiligen Sarg auf den Schultern trugen, gingen wir des Wegs, während ihm nicht allein die Seinigen, sondern auch die Einwohner jenes Ortes eine weite Strecke das Geleit gaben, die letzteren, obwohl sie Samaritaner waren, was ebenfalls ein Wunder war<sup>1775</sup>«.

Johannes Rufus' Ziel war dabei nicht nur, eine redegewandte hagiographische Schrift zu verfassen und seinen Helden als einen Gegner der Beschlüsse des Konzils von Chalkedon (451) darzustellen. In der Vita werden ausführlich auch die Pilgerfahrten des Petrus beschrieben; seine Aktivitäten werden hier, dies ist der zweite wichtige Punkt, als eine Interpretation des biblischen Moses beschrieben. Die orthodoxe, d. h. in diesem Fall antichalkedonische Haltung von Petrus dem Iberer wird dabei von Johannes Rufus mit Worten umschrieben, die Petrus mit Moses vergleichen<sup>1776</sup>. Seine Jugendjahre verbrachte Petrus, der Thronfolger des Königreichs von Iberien, damals noch unter dem Namen Murvanos als Geisel am byzantinischen Hofe Theodosios' II. in Konstantinopel. Im Jahre 437/438 unternahm Petrus eine Pilgerreise ins Heilige Land, bei der er u. a. den Berg Nebo besuchte und dort das angebliche Grab Moses' entdeckte<sup>1777</sup>.

Wenn Johannes Rufus Petrus (sogar zweimal) als »zweiten Moses«<sup>1778</sup> bezeichnet, ist darauf hinzuweisen, dass dies in den spätantiken Pilgerberichten ein Ausnahmefall ist. Biblischer Typus für einen Mönch, der sein Land verlässt, um im Heiligen Land das Ideal der Xeniteia zu erreichen, war Abraham. B. Bitton-Ashkelony erklärt die Wahl der Typologie zwischen Moses und Petrus dem Iberer durch den Wunsch des Johannes Rufus, die antichalkedonische Position seines Helden zu betonen<sup>1779</sup>.

1770 Elad, *Medieval Jerusalem* 51.

1771 Raby, *In Vitro Veritas* 170-183.

1772 Raby, *In Vitro Veritas* 144. – D. Barag (*Barag, Pilgrim Vessels I* 62) ist in dieser Deutung zurückhaltend: »their exact significance is difficult to ascertain«.

1773 Raby, *In Vitro Veritas* 145 (mit Verweisen auf weitere Literatur).

1774 Barag, *Pilgrim Vessels I* 40-45, 54-63.

1775 Joh. Ruf. 138.

1776 Joh. Ruf. 70-71: »[...] Petrus, jener Diener Gottes und Eiferer gleich dem großen Moses [...]«.

1777 Joh. Ruf. 87-89. Der Bericht über die Entdeckung des Moses-Grabes befindet sich in der Vita vor der Beschreibung seiner Pilgerfahrt. Vgl. Bitton-Ashkelony, *Imitatio Mosis* 118-125. – Hunt, *Holy Land* 226-228.

1778 Joh. Ruf. 90, 127.

1779 Bitton-Ashkelony, *Imitatio Mosis* 114.