

Pilgerfahrten zu Heilkulten zwischen Heidentum und Christentum

Die Hoffnung, an einem heiligen Ort geheilt zu werden oder die Heilung einer nahestehenden Person herbeiführen zu können, verbindet Menschen, die in verschiedenen Kulturen und in unterschiedlicher Zeit leben. Wird die Existenz der paganen Pilgerfahrt von einigen Forschern in Frage gestellt (und damit ein Vergleich mit der christlichen oder jüdischen Pilgerfahrt für unpassend betrachtet), so wurde der Zusammenhang zwischen der Pilgerfahrt mit den paganen und christlichen Heilkulten bzw. die Transformation eines paganen Heilkultes in einen christlichen ausführlich behandelt¹⁷⁸⁰. Das bekannteste Heiligtum, zu dem Kranke aus allen Teilen der griechischen Welt kamen, befand sich in Epidauros, wo sie auf eine Heilung mithilfe des Gottes Asklepios hofften, mit dem sie in persönlichen Kontakt durch Inkubation (Heilschlaf) kamen. Im Heiligtum wurden Inschriftentafeln mit den erfolgreichen Heilungen (griech. ἰαματα) aufgestellt, auf denen die Kranken ihre Genesung beschrieben¹⁷⁸¹. Wichtig war auch das Heiligtum in Lebena auf Kreta, später erlangten Pergamon und Aigai in Kilikien an Bedeutung¹⁷⁸². Wir widmen uns im Folgenden einigen ausgewählten Orten im Nahen Osten und in Ägypten¹⁷⁸³.

Palästina

Ein Tzur

Die Quelle von Ein Tzur befindet sich etwa 10 km nordöstlich von Caesarea Maritima (**Abb. 53**)¹⁷⁸⁴. Der schon häufiger erwähnte Pilger von Bordeaux beschrieb Pilgerort und Quelle folgendermaßen:

»Von dort [Caesarea] ist beim dritten Meilenstein der Berg Syna, wo sich eine Quelle befindet, durch die Frauen schwanger werden, wenn sie sich [darin] waschen¹⁷⁸⁵«.

Die Quelle wurde also von Frauen mit unerfülltem Kinderwunsch aufgesucht. Aus der Beschreibung geht jedoch nicht hervor, ob diese Tradition einen heidnischen oder christlichen Hintergrund hat oder ob sie gar in Verbindung mit den in der Region lebenden Juden und Samaritanern gebracht werden sollte¹⁷⁸⁶.

Der Ort wurde in den letzten Jahren archäologisch untersucht. Dabei wurde eine große Anzahl von Münzen gefunden, die als Votivgaben dieser Frauen zu deuten sind. Wie die Münzfunde belegen, erreichte der kleine Pilgerort von Ein Tzur seinen Höhepunkt im 6. Jahrhundert¹⁷⁸⁷. Die Münzen können leider den multireligiösen Charakter dieses Pilgerheiligtums nicht klären.

Hammat Gader

Die warmen Quellen von Gadara (heute Hammat Gader)¹⁷⁸⁸, das sich im Jarmuk-Tal im Nordosten Israels befindet, sind seit der Antike bekannt. Zunächst galten jedoch die heißen Quellen als schädlich, besonders für Tiere¹⁷⁸⁹. Vermutlich erst im 2. Jahrhunderts n. Chr. wurde die heilsame Wirkung des Wassers gegen vielfältige Hautleiden erkannt. Es entwickelte sich bald ein aktives Badeleben, das in den rabbinischen Quellen erstmals in der Mitte des 2. Jahrhunderts Erwähnung findet; Origenes spricht in der Mitte des 3. Jahrhunderts von Badeanlagen, deren Entstehung somit in den Beginn des 3. Jahrhunderts oder sogar noch ins 2. Jahrhundert zu datieren wäre¹⁷⁹⁰. Im 4. Jahrhundert n. Chr. wurde der Badekomplex nach einem Erdbeben prächtig wiederaufgebaut. So verglich der pagane Philosoph Eunapios Gadara mit Baiae, dem damals schönsten Badeort der antiken Welt¹⁷⁹¹.

1780 Drbal, Spätantike Heilkulte (mit Verweisen auf weitere Literatur).

1781 Collar/Friese/Kristensen, Pilgerreisen 15. – A. Krug beschreibt den Weg, den der Pilger durch das Heiligtum unternahm. Vgl. Krug, Heilkunst und Heilkult 130-134. – Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 74-80. – Zu anderen Asklepios-Heiligtümern vgl. Krug, Heilkunst und Heilkult 135-187.

1782 Griechenland: Gregory, Survival. – Markchies, Schlaf 208-216. – Karivieri, Athenian Asklepieion. – Drbal, Spätantike Heilkulte 233-235.

1783 Es ließen sich natürlich weitere Beispiele anführen. Sehr gut aufgearbeitet wurde diese Kontinuität anhand archäologischer Forschungen durch C. Dauphin: Dauphin, Dor.

1784 Heute ist sie Bestandteil des berühmten Rothschild-Gartens Ramat Hanadiv, in dem im Jahre 1954 Baron Edmond de Rothschild mit seiner Frau bestattet wurden.

1785 Itin. burd. 13. – Bor, Continuity and Change 277-278. Zu Bedenken hinsichtlich der Lokalisierung: Donner, Pilgerfahrt 51 Anm. 64a.

1786 Bor, Change and Continuity 278. Meiner Meinung nach ist ein nichtchristlicher Kontext wahrscheinlicher.

1787 Barkey, Coins. Drbal, Spätantike Heilkulte 237. – Drbal, Pilgrimage 255. – Hirschfeld, Ramat Hanadiv 417.

1788 Hirschfeld, Roman Baths.

1789 Strab. geogr. 16,2,45. Vgl. Dvorjetski, Spa Culture 143-144.

1790 Zum Besuch von Rabbi Mair und weiteren Besuchen vgl. Dvorjetski, Spa Culture 144-145. – Orig. comm. in Joh 6,41,14. – Zur Datierung der Badeanlagen vgl. Dvorjetski, Spa Culture 145.

1791 Eun. vit. 459. Vgl. Dvorjetski, Spa Culture 146.



Abb. 53 Die Quelle von Ein Tzur. – (Foto V. Drbal).

Von den christlichen Autoren hört man eher kritische Stimmen über Hammat Gader. So fand es Epiphanius von Salamis unangebracht, dass Männer und Frauen hier anlässlich eines jährlich stattfindenden Marktes gemeinschaftlich badeten¹⁷⁹². Als Beispiel für die hier herrschende (Un-)Moral erzählt Epiphanius, dass sich der Sohn des Patriarchen mit weiteren jungen Männern über einige Zeit in den Bädern aufgehalten haben soll. Begleitet worden sei er dabei von Josephus von Tiberias¹⁷⁹³, von dem Epiphanius diese Episode gehört haben will. Dieser Patriarchensohn jedenfalls habe versucht, eine außergewöhnlich schöne junge Frau, die sich ebenfalls in den Bädern aufhielt, in einem Nebenraum zu verführen, was sie mit Verweis auf ihren christlichen Glauben zurückgewiesen habe¹⁷⁹⁴.

Um 570 besuchte der Pilger von Piacenza Gadara, der das Heilverfahren folgendermaßen beschrieb:

»Auf jener Seite [des Jordans], drei Meilen von der Stadt [Gadara] entfernt, gibt es warme Quellen, die Elia-Thermen heißen; dort werden Aussätzige gereinigt, die von einem Hospiz aus öffentlichen Mitteln ein gutes Leben haben. Zur Abendstunde strömen die Thermen. Vor dem Quellort (lat. *clibanus*¹⁷⁹⁵) des Wassers ist ein großes Becken; wenn es voll ist, werden alle Vordertüren geschlossen und sie mit Lampen und Weihrauch durch die Hintertür eingelassen. Dann sitzen sie die ganze Nacht im Bassin, und sobald sie schläfrig geworden sind, sieht der, der geheilt werden soll, eine Vision. Wenn er sie mitgeteilt hat, werden die Thermen sieben Tage lang zurückgehalten, und während der sieben Tage wird er rein¹⁷⁹⁶«.

Stand in dieser Zeit das Heilverfahren schon lange unter christlichen Vorzeichen, so ist hier auf den breiteren religiösen Kontext hinzuweisen. Die Tradition, die Aussätzigen zu heilen, ist

1792 Epiph. pan. 30,7.

1793 Josephus von Tiberias wurde Epiphanius zufolge während der Regierungszeit Konstantins des Großen geboren, an dessen Hof er eine hohe Stellung erlangte. Der Kaiser soll ihn beauftragt haben, die Kirchen von Tiberias, Di-

okaisareia, Caparneum und auch solche in anderen Städten zu errichten. Epiph. pan. 30,4,1.

1794 Epiph. pan. 30,7.

1795 Hierzu vgl. Green/Tsafir, Greek Inscriptions 84-85.

1796 Anton. Itin. 7.

anscheinend mit dem Namen des Badekomplexes »Elia-Thermen« (lat. *Thermae Heliae*) verbunden. Der Name verweist vermutlich auf die biblische Geschichte über Naaman, dessen Leben vom Aussatz bedroht war und der auf Anweisung des Propheten Elisa, des Schülers von Elia, durch die Wasser des Jordan geheilt wurde¹⁷⁹⁷. Das Heilverfahren, das in der Nacht stattfand, erinnert stark an diejenigen der paganen Inkubationsriten, die in den Kulte des Asklepios und anderer Heilgötter der griechisch-römischen Welt benutzt wurden¹⁷⁹⁸.

Die Heilung der Aussätzigen im Thermalwasser von Hammat Gader lässt sich mit dem freigelegten Becken (Area B) in Zusammenhang bringen, das sich zwischen dem ovalen Becken (Area A) und dem von Pilastern umgebenen Becken (Area C) befand und eine eigenständige architektonische Einheit darstellte¹⁷⁹⁹. In diesem separaten Teil der Thermen wurde eine größere Anzahl von Lampen gefunden, die ins 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. zu datieren sind¹⁸⁰⁰. Der Bäderkomplex von Hammat Gader wurde am Ende der byzantinischen Periode im Nahen Osten zerstört. Eine auf den 5. Dezember 662 datierte Inschrift bezieht sich auf die Wiedereröffnung der Bäder unter Kalif Mu'awiya¹⁸⁰¹. Eine griechisch geschriebene Inschrift, die die byzantinische Datierung und ein Kreuz enthält, ist einer der vielen Belege für die Kontinuität des Lebens der Städte im Nahen Osten in der frühen Umayyadenzeit¹⁸⁰². Die Thermen wurden im 8. oder 9. Jahrhundert zerstört, wobei eine Zerstörung erst im 9. Jahrhundert wahrscheinlicher ist, da wir aus dem 8. Jahrhundert die Nachricht des byzantinischen Chronisten Georgios Synkellos besitzen, in der in der Liste der Eroberungen des Königs Alexander Jannäus auch die auf dem Territorium der Stadt Gadara liegenden Quellen genannt werden¹⁸⁰³.

Die Thermen von Hammat Gader wurden archäologisch durch Y. Hirschfeld untersucht und in einer Grabungspublikation vorgelegt¹⁸⁰⁴. Eine besondere Quelle sind hierbei die aus der Zeit zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert stammenden Dedikationsinschriften. So enthält die früheste, unter Kaiserin Eudokia entstandene Inschrift unter der Form eines Gedichts eine Liste von Personalnamen, paganen und christlichen Titeln und mythologischen Figuren. Unter den letztgenannten sind auch Hygieia und Galatea, die Patronin der therapeutischen Quellen bzw. die mit der Quelle verbun-

dene Nymphe. Insgesamt enthält das zu Ehren der Thermen geschriebene Gedicht mehrere Verweise auf die Ilias und insbesondere auf die Odyssee¹⁸⁰⁵.

Viele der Dedikationsinschriften beginnen mit der Formel: »an diesem heiligen Ort soll gedacht werden« (griech. ἐν τῷ ἁγίῳ [oder ἱερῷ] τόπῳ μνησθῆναι)¹⁸⁰⁶. Die Formula μνησθῆναι δὲ εἶναι findet man im spät-römischen und byzantinischen Nahen Osten häufig, und zwar sowohl im paganen und jüdischen als auch im christlichen Milieu. Sie erscheint im Zusammenhang mit Tempeln, Synagogen und Kirchen, mit Pilgerorten und -routen. Diese Formel und insbesondere die Worte ἅγιος τόπος weisen darauf hin, dass die Bäder nicht etwa nur als Vergnügungsort, sondern auch als Ort der Heilung und des Heils wahrgenommen wurden¹⁸⁰⁷.

Ägypten

Die Pilgerfahrten zu Heilkulte, denen wir auch in anderen Gebieten der antiken Welt begegnen, waren sowohl im pharaonischen als auch im ptolemäisch-römischen Ägypten besonders beliebt¹⁸⁰⁸. Zu den bedeutendsten Heilkulte der ptolemäisch-römischen Zeit gehörte der Tempel von Kom Ombo (griech. Ὀμβος, bzw. Ὀμβοί), in dem der Krokodilgott Sobek verehrt wurde. Zahlreiche griechische und auch einige demotische Graffiti, die an den Tempelwänden gefunden wurden, belegen, dass der Ort in dieser Zeit ein beliebtes Pilgerzentrum war¹⁸⁰⁹. An solche Traditionen knüpften auch die im Folgenden erwähnten christlichen Pilgerfahrten an.

Das Heiligtum von Menouthis

Das Heiligtum von Menouthis (das heutige Abukir), östlich von Alexandria gelegen, war in römischer Zeit ein bedeutendes Zentrum der Isis-Verehrung, in byzantinischer Zeit wurden hier die Märtyrer Kyros und Johannes verehrt. In beiden Epochen kamen große Mengen von Pilgern nach Menouthis. Bei unseren Nachforschungen zu Menouthis können wir uns größtenteils nur auf schriftliche Quellen stützen, da der Ort selbst bislang nur unzureichend archäologisch erforscht wurde¹⁸¹⁰.

1797 2Kön 5.

1798 Dvorjetski, *Spa Culture* 149. 156.

1799 Hirschfeld, *Architectural Remains* 79-83.

1800 Hirschfeld/Solar, *Excavations* 209-211. – Dvorjetski, *Spa Culture* 156.

1801 Hasson, *Inscription*. – Di Segni, *Hammat Gader* 237-240 (Nr. 54 fig. 50). – Hirschfeld/Solar, *Roman Thermae* 203-204.

1802 Dvorjetski, *Spa Culture* 157.

1803 Synk. 559, 1-2. Vgl. G. Fowden/E. K. Fowden, *Studies* 25-26.

1804 Hirschfeld, *Architectural Remains*.

1805 Green/Tsafir, *Greek Inscriptions* 77-91. – Dvorjetski, *Spa Culture* 154.

1806 Di Segni, *Hammat Gader* 185-186.

1807 Di Segni, *Hammat Gader* 185-186.

1808 F. Dunand, *Guérison*. Der Autor beschäftigt sich darin hauptsächlich mit der Spät- und Ptolemäerzeit, verweist aber auch kurz auf die Tradition, die seit dem Alten Reich gelegt ist.

1809 Tricoche, *Pèlerinage*. – Gutbub, *Kom Ombo* 94-98. Zum Heilkult im Tempel von Dendera: Daumas, *Sanatorium*.

1810 Die älteren archäologischen Untersuchungen resümiert Montserrat, *Menouthis* 257-258 Anm. 1. – Unsere Kenntnis der byzantinischen Pilgerstätte (im 7. Jh.) stützt sich nahezu ausnahmslos auf Informationen, die sich in verschiedenen Werken des Jerusalemer Patriarchen Sophronius (560-638) befinden. Es handelt sich um das Enkomion auf die hl. Cyrus und Johannes (PG 87,3: 3379-3422), um einen Bericht von mehr als 70 Wundern der beiden Heiligen in Menouthis (PG 87,3: 3423-3675) und um eine kurze Vita der Heiligen (PG 87,3: 3677-3696). Ähnlich wie zum paganen Isis-Heiligtum kamen auch zum christlichen Heiligtum Pilger nicht nur aus Ägypten, sondern aus entfernteren Regionen, was in Ägypten bezüglich eines Märtyrerkultes gemeinsam mit Abu Mina eine Ausnahme darstellte (die Ziele der ausländischen Pilger in Ägypten waren sonst die Asketen in der Thebais und im Wadi Natrun oder nun biblisch interpretierte Bauten der altägyptischen Kultur wie die Pyramiden von Giza). Aus Sophronius' Schriften geht hervor, dass der Besuch von Menouthis für die verzweifelten Pilger oft die letzte Chance war, geheilt zu werden. Umso mehr ist es zu bedauern, dass wir diese Nachrichten nicht mit den Besuchergraffiti vergleichen können. Vgl. Montserrat, *Menouthis* 266-267.

Erst durch die neuesten Untersuchungen des Unterwasserarchäologen F. Goddio konnte im Jahre 1999 der berühmte Isis-Tempel gefunden werden¹⁸¹¹.

Nach der epigraphischen Evidenz war Menouthis in der römischen Zeit ein Isis-Heiligtum mit einer Orakelfunktion und einem Heilkult, zu dem Pilger nicht nur aus Ägypten, sondern auch aus weit entfernten Ländern kamen¹⁸¹². Im Unterschied zu den Sarapis-Heiligtümern in Alexandria und Kanopus ist das Heiligtum der Isis in Menouthis am Ende des 4. Jahrhunderts nicht zerstört worden¹⁸¹³. Im 5. Jahrhundert kam es dann zur Transformation des paganen Pilgerzentrums in ein christliches, das den Märtyrern Kyros und Johannes geweiht wurde und seine Hochzeit im 6. und 7. Jahrhundert erlebte. Die schriftlichen Quellen erlauben jedoch verschiedene Deutungen dieses Wandels¹⁸¹⁴.

Die ältere Forschung ging davon aus, dass der Beginn des christlichen Heiligtums von Menouthis an den Anfang des 5. Jahrhunderts zu datieren sei, wobei dies auch das Ende der paganen Verehrung bedeutete¹⁸¹⁵. Diese Ansicht stützt sich auf die Nachricht, dass der Patriarch Kyrill von Alexandria vor 429 die Gebeine der hll. Kyros und Johannes von Alexandria nach Menouthis überführte. Auf der anderen Seite steht jedoch die Nachricht der (in der syrischen Version erhaltenen) Vita des hl. Severus aus der Feder des Bischofs und Kirchenhistorikers Zacharias von Mytilene, die das Ende der Isis-Verehrung in Menouthis in die letzten Jahre des Patriarchats des Petros II. Mongus (477, 482-488) ansetzt¹⁸¹⁶. Der neueren Forschung zufolge ist es deshalb wahrscheinlicher, dass in der von diesen Quellen umrahmten Periode der pagane Isis-Kult und der christliche Kult der hll. Kyros und Johannes koexistierten¹⁸¹⁷.

Diesbezüglich ist auch eine Information des Patriarchen Kyrill (412-444) zur Pilgerfahrt von besonderer Bedeutung. Wie er berichtet, sei das (pagane) Heilungszentrum zu seiner Zeit in Betrieb gewesen und wurde auch von zahlreichen Christen besucht:

»Dieses Gebiet benötigt dringend Ärzte, die mit Gottes Hilfe heilen. Damit also für den Nutzen aller Orte gesorgt sei [...] – denn die Leute gingen, weil sie kein Märtyrergab hatten, an gewisse andere Plätze, und sündigten, obwohl sie Christen waren –; deshalb musste ich notgedrungen Reliquien heiliger Märtyrer suchen¹⁸¹⁸«.

Wird dies durch Sophronios, den Patriarchen von Jerusalem (560-638), bestätigt¹⁸¹⁹, finden wir in der Vita des Petrus des Iberers die Nachricht, dass noch in der Zeit des Timotheos III. Salophakiolos (460-475, 477-482) Heilungen in einem Serapeion von Alexandria durchgeführt wurden¹⁸²⁰. Nach P. Grossmann handelt es sich hierbei jedoch um das Isis-Heiligtum von Menouthis. Das christliche Heilungszentrum der Märtyrer Kyros und Johannes machte bald der heidnischen Stätte Konkurrenz und lockte sogar Heiden an, was letztendlich zum Ende des Isis-Heiligtums führte¹⁸²¹. Dies wäre ein weiterer Hinweis auf die zeitliche Koexistenz des heidnischen und christlichen Kultes und der damit verbundenen Pilgerfahrt.

Die Inschriften im Tempel des Amenhotep, Sohn des Hapu

Auf der zweiten Terrasse des Totentempels der Königin Hatschepsut (18. Dynastie), der zu den Meisterwerken der alt-ägyptischen Baukunst gehört, wurde in ptolemäischer Zeit ein Tempel gebaut, der Amenhotep und Imhotep geweiht war (Abb. 54). Er benutzte zwei bestehende Räume des Hatschepsut-Tempels, zu denen ein dritter Raum und ein Kiosk hinzugebaut wurden¹⁸²². Um 300 v. Chr. ist der Kult von Amenhotep belegt, etwa zwei Jahrhunderte später kam die Verehrung von Imhotep hinzu¹⁸²³.

Amenhotep, Sohn des Hapu, war ein Beamter Amenophis' III. und wurde bis in die römische Zeit wegen seiner Heilkunst verehrt. Amenhotep unterstützte seine eigene Verehrung schon zu seinen Lebzeiten. Ihr Zentrum war sein südlich des berühmten Memnoneions (des Tempels Amenhoteps III., von dem sich heute nur die Memnon-Kolosse erhalten haben) gelegener Totentempel¹⁸²⁴. Der Totenkult des Amenhotep blühte bis mindestens zum Ende der 21. Dynastie (10. Jahrhundert v. Chr.), in der 3. Zwischenzeit (10.-4. Jahrhundert v. Chr.) kam es zu seinem Niedergang. Am Anfang der Ptolemäerzeit (um 300 v. Chr.) wurde Amenhoteps Totentempel verlassen, etwa zur gleichen Zeit ist der Beginn seiner Verehrung auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels nachgewiesen¹⁸²⁵.

Auch die Verehrung Imhoteps, des legendären Baumeisters der Djoser-Pyramide in Sakkara (3. Dynastie), knüpfte an die des Neuen Reiches an. In der 26. Dynastie wurde

1811 Goddio, *Topography and Excavation* 27-28.

1812 Montserrat, *Menouthis* 258. – Vidman, *Sylloge* 202-203. 258 (Nr. 403. 406. 556a). Nr. 403 und 556a stammen aus Rom.

1813 Takács, *Isis Replaced* 500-502.

1814 Montserrat, *Menouthis* 257-266.

1815 Herzog, *Kampf* 121 (R. Herzog nahm hypothetisch an, dass der Isis-Kult im Geheimen noch bis zum Ende des 5. Jhs. andauerte). Die ältere Literatur ist bei S. Timm (*Christlich-koptisches Ägypten* [1] 438-446) zusammengefasst.

1816 Zach. Schol. S. 27-32 (ed. Kugener).

1817 Montserrat, *Menouthis* 261-266. – Grossmann, *Gründung des Heilungszentrums*. Dagegen jedoch: Wipszycka, *Christianisation* 138-142, die den Beginn der christlichen Pilgerfahrt erst zum Ende des 5. Jhs. ansetzt (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur: L. Duchesne, H. Delehaye).

1818 Merkelbach, *Isis Regina* 327. Vgl. Grossmann, *Gründung des Heilungstempels* 203-204.

1819 Sophr. *Laud.* 24.

1820 Joh. Ruf. 71 (ed. Raabe).

1821 Grossmann, *Gründung des Heilungstempels* 208.

1822 Laskowska-Kusztal, *Deir el-Bahari*.

1823 Zum Bestandteil des Hatschepsut-Tempels, der auf einem Felsen gebaut wurde, gehörten auch in den Felsen gehauene Kammern, von denen einige ursprünglich der Verehrung des altägyptischen Gottes Amun dienten, seit Anfang der ptolemäischen Zeit wurde aber in ihnen der offizielle Kult des Amenhotep, Sohn des Hapu, eingeführt. Ausführlich zum Beginn der Amenhotep- und Imhotep-Verehrung in Deir el-Bahari mit Verweisen auf betreffende Quellen vgl. Łajtar, *Deir el-Bahari* 22-31. – Lang, *Medicine and Society* 87.

1824 Arnold, *Tempel* 148 (Nr. 58).

1825 Łajtar, *Deir el-Bahari* 14-15.



Abb. 54 Tal der Könige, der Hatschepsut-Tempel. – (Foto M. Kabel, Wikimedia Commons CC BY SA 3.0).

Imhotep zu einem Vollgott mit einem Tempel in Memphis in der Nähe des Serapeum; er wirkte seit dieser Zeit als Helfer bei Krankheiten (u. a. Kinderlosigkeit). Zahlreiche Votivfunde aus Sakkara-Nord weisen darauf hin, dass der Tempel viele Pilger anzog¹⁸²⁶.

In der ptolemäisch-römischen Zeit wurde Imhotep mit Asklepios, dem griechischen Gott der Medizin gleichgesetzt; auf der anderen Seite behielt Imhotep auch seine altägyptischen Wesenszüge. Während der ptolemäischen Zeit verbreitete sich der Kult von Imhotep im ganzen Ägypten (in Heliopolis, Dendera, Esna, Edfu, Alexandria und Philae), er ist aber auch in Unternubien (u. a. in Kalabscha) und in Meroe belegt¹⁸²⁷.

An den Wänden des Tempels wurde eine große Menge von Besucherinschriften aus der ptolemäischen und frühen römischen Periode gefunden¹⁸²⁸. A. Łajtar unterscheidet eine frühe Phase (frühe ptolemäische Zeit bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.), in der er das absolute Fehlen von ägyptischen Namen unter den griechischen Inschriften so deutet, dass die allermeisten Besucher gebürtige Griechen waren. Die einheimischen ägyptischen Besucher hinterließen meistens demotische Inschriften. In der zweiten Phase (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr.) befinden sich auf den griechischen Inschriften griechische und ägyptische

Namen nebeneinander, wobei der Name des in der Thebais verehrten Kriegsgottes Montu oft zum Bestandteil des Namens der Besucher wurde¹⁸²⁹.

Das größte Problem bei der Auswertung der Inschriften liegt darin, dass die meisten Graffiti nur den Namen des Besuchers erwähnen, ohne jegliche weitere Information zu dessen Herkunft, zu seinem Stand oder zum Grund seines Besuchs hinzuzufügen¹⁸³⁰. Allein der Name kann im ptolemäischen Ägypten jedoch nicht als Indikator der Ethnizität dienen. Die Onomastik erlaubt es nach A. Łajtar nichtsdestoweniger, die *catchment area* der Besucher zu definieren: Es handelte sich bei diesen meistens um lokale Bewohner der Thebais. Auf dem thebanischen Westufer kamen sie aus der Region um Hermonthis im Norden und aus der Perithebas¹⁸³¹ mit dem Raum von Memnoneia im Süden; auf dem thebaischen Ostufer aus Diospolis Magna und den umliegenden Dörfern¹⁸³².

Die erhaltenen Inschriften belegen, dass der Tempel Orakelstätte war und dem Heilkult diente. Die Besucher dankten hier Amenhotep und Imhotep für die Genesung¹⁸³³. Über die Heiltechniken wissen wir sehr wenig, es kann jedoch angenommen werden, dass auch hier durch Heilschlaf geheilt wurde. Darauf deutet die Erwähnung im Polyartos-Ostrakon (26-27) hin, in dem Polyartos behauptet, dass ihm Amenhotep erschien und er daraufhin geheilt worden sei. Auch

1826 Łajtar, Deir el-Bahari 12.

1827 Łajtar, Deir el-Bahari 12-13.

1828 Etwa 310 griechische Inschriften stammen aus der ptolemäisch-römischen Zeit (und etwa 12 aus der Spätantike), dazu kommen 180 demotische Inschriften. Łajtar, Deir el-Bahari 87. Die demotischen Inschriften sollten von dem vor Kurzem verstorbenen J. K. Winnicki publiziert werden. Zu den demotischen Inschriften vgl. auch Karkowski/Winnicki, Amenhotep and Imhotep 101-102.

1829 Łajtar, Deir el-Bahari 81-82.

1830 Zu den wenigen Ausnahmen vgl. Łajtar, Deir el-Bahari 83-84; Bataille, Inscriptions grecques XVI. A. Łajtar zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Besucher aus der Mittel- und Unterschicht kamen.

1831 Zum Gau von Perithebas vgl. Huß, Verwaltung 102-103.

1832 Łajtar, Deir el-Bahari 83. – Bataille, Inscriptions grecques XVI.

1833 Laskowska-Kusztal, Deir el-Bahari 106-113. – Lang, Medicine and Society 93-95.

die Tatsache, dass einige Besucher im Tempel mehrere Tage verbrachten (d. h. hier übernachteten), könnte auf eine Inkubation hinweisen¹⁸³⁴.

Bei der Auswertung dieser Inschriften stellte sich A. Łajtar die Frage, ob diese Besucherinschriften ein Beleg für die Pilgerfahrt sein könnten. Er ist dabei einer der wenigen Forscher, die anlässlich eines konkreten Falles nach der Definition der Pilgerfahrt fragten. Łajtar entschied, sich auf die Definition von E. Wipszycka zu stützen¹⁸³⁵. Die Reisen zum Totentempel des Amenophis nach Deir el-Bahari bezeichnete er nicht als Pilgerreisen, da bei ihnen das religiöse Motiv fehle; die Besucher seien meistens nur aus der näheren Umgebung gekommen, und so handelte es sich um kurze Reisen, die an einem Tag bewerkstelligt wurden¹⁸³⁶. Als Pilgerfahrten lassen sich A. Łajtar zufolge nur zwei der auf den Graffiti erwähnten Reisen bezeichnen: die des Soldaten Athenodoros und die des Strategos Celer. Die leider nur teilweise erhaltene Inschrift des Athenodoros befindet sich im südlichen Teil des ptolemäischen Portikus. Daraus wissen wir, dass Athenodoros Tesserarius der ersten Vexillatio der in Koptos stationierten militärischen Einheit war¹⁸³⁷. Celer war in den 20er Jahren des 2. Jahrhunderts v. Chr. Strategos eines ägyptischen Nomos, wahrscheinlich Hermonthites. Im Totentempel des Amenophis hinterließ er zwei Inschriften im Inneren des südlichen Teiles des ptolemäischen Portikus. A. Łajtar vermutet, dass Celer ein Grieche war, obwohl er den ägyptischen Ursprung nicht ganz ausschließt¹⁸³⁸.

Als archäologischer Beleg für die Pilgerfahrt zum Tempel des Amenophis können die auf einer Platte der Nische F der Westmauer oder des oberen Hofes¹⁸³⁹ erhaltenen Fußabdrücke gewertet werden. Solche Fußabdrücke sind in Ägypten seit der Ramessidenzeit belegt, besonders häufig sind sie jedoch in der ptolemäisch-römischen Periode¹⁸⁴⁰.

Der Kult von Amenophis und Imhotep dauerte in Deir el-Bahari, wie die besprochenen Inschriften belegen, etwa 500 Jahre, nämlich vom Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis in zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Die von A. Łajtar auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels gefundenen Inschriften sind Beleg für andauernde Besuche im 4. Jahr-

hundert n. Chr. Diese sog. Proskynema-Inschriften hinterließen Handwerker aus Hermonthis, das etwa 20 km von Deir el-Bahari entfernt liegt. Welche Götter von ihnen verehrt wurden, wird in den Inschriften nicht erwähnt; es ist möglich, wie A. Łajtar vorschlägt, dass dies Amenhotep, der Sohn von Hapu, und Imhotep waren¹⁸⁴¹.

Wahrscheinlich am Ende des 6. Jahrhunderts¹⁸⁴² entstand auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels (an derselben Stelle, an der in der Antike der Tempel des Amenhotep und Imhotep stand und wo diese verehrt wurden) ein byzantinisches Kloster, das aller Wahrscheinlichkeit nach dem hl. Phoibammon geweiht wurde¹⁸⁴³. Dieses Kloster bestand bis zum Ende des 8. Jahrhunderts¹⁸⁴⁴.

Wie die unzähligen koptischen Graffiti an den Wänden des Hatschepsut-Tempels belegen, wurde das Phoibammon-Kloster von vielen christlichen Pilgern besucht. Aus den Graffiti geht hervor, dass das Ende des Klosters im späten 8. Jahrhundert nicht das Ende der Pilgerfahrt bedeutete; der Ort wurde bis ins 13. Jahrhundert hinein von Pilgern besucht. War das Ziel der paganen Pilger die Heilkunst des Amenhotep und Imhotep, war es nun die Heilkunst des hl. Phoibammon. Dies belegen große Mengen von Votivgaben, die im 8. Jahrhundert in Erfüllung der Gelübde, die während einer Krankheit gemacht wurden, gestiftet worden waren. Besonders praktiziert wurde die Inkubation: Eltern brachten ihre Kinder und legten sie vor dem Altar oder vor dem Heiligtum nieder. Einige Besucher blieben einige Zeit im Kloster: Waren es bei einigen nur wenige Tage, verbrachten dort andere eine Woche oder gar einen Monat¹⁸⁴⁵.

Der auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels belegte antike und christliche Heilkult verdeutlicht auf beispielhafte Weise die Kontinuität eines Pilgerortes zwischen Antike und byzantinischer Zeit. Die kontinuierliche Kultpraxis zeigt, dass die Menschen aus der Umgebung auch nachdem sich das Christentum durchgesetzt hatte den Ort mit Heilung verbanden. Es stellt sich jedoch, wie in anderen besprochenen Fällen, die Frage, was sich hier in den mehr als 200 Jahren zwischen dem Ende des Kultes des Amenhotep und Imhotep und den ersten Belegen des Kultes des hl. Phoibammon abspielte.

1834 Łajtar, *Cult of Amenhotep* 121. – Lang, *Medicine and Society* 88 (mit englischer Übersetzung).

1835 Wipszycka, *Pielgrzymki starożytność*. Eine Pilgerfahrt definiert er als »a trip of considerable longevity and duration to a holy place undertaken by someone for religious motives«. Łajtar, *Deir el-Bahari* 85.

1836 Łajtar, *Deir el-Bahari* 85-86.

1837 Łajtar, *Deir el-Bahari* 84.

1838 Łajtar, *Deir el-Bahari* 84. Celer kennen wir auch aus seinem auf dem Memnon-Koloss erhaltenen Gedicht, in dem er sich als θεοπόρος bezeichnet (s. o). Dies ist ein weiteres Indiz, seine Reise nach Deir el-Bahari als eine Pilgerfahrt zu werten.

1839 Ihr heutiger Standort stimmt nicht notwendigerweise mit dem ursprünglichen Aufstellungsort in der ptolemäischen und römischen Zeit überein. Vgl. Łajtar, *Deir el-Bahari* 86 Anm. 324.

1840 Yoyotte, *Pèlerinages* 59-60. Ausführlich zum Phänomen der Fußabdrücke: Dunbabin, *Footprints*.

1841 Łajtar, *Inscriptions*.

1842 A. Bataille (*Bataille*, *Inscriptions grecques XXV*) glaubte mit Hinweis auf die Inschriften Nr. 42(?), 142, 185, 187 und 188, die sich auf das Kloster beziehen, dass es schon in den Beginn des 5. Jhs. zu datieren sei.

1843 Die Identifizierung des Klosters von Deir el-Bahari als Phoibammon-Kloster schlug W. E. Crum vor (*Crum*, *Coptic Ostraca* XII). Dagegen: L. Stern, *Säule aus Philae* 56 (suchte das Phoibammon-Kloster in dem auf dem Hügel von Qurna gelegenen Deir el-Bahit). In der Region von Theben gab es somit zwei Phoibammon-Klöster: Das eine lag auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels, das andere wurde von der Société d'Archéologie Copte 1948-1949 auf dem Westufer des Nils (zwischen Armant und Medinet Habu) ausgegraben. Vgl. M. Krause, *Phoibammon-Klöster* 266. – Von den Arabern wurde es »nördliches Kloster« (Deir el-Bahari) genannt. Dieser Name wurde von den Archäologen auf die ganze archäologische Stätte übertragen.

1844 Godlewski, *Monastère* 60-78. – Łajtar, *Deir el-Bahari* 94. 103. Die Überreste des Tempels (einschließlich eines etwa 8 m hohen Turmes) wurden am Ende des 19. Jhs. durch E. Naville (*Egypt Exploration Fund*) abgetragen, ohne sie vorher zu vermessen und einen Plan der Einbauten aus der koptischen Periode anzufertigen. Vgl. M. Krause, *Phoibammon-Klöster* 264.

1845 Biedenkopf-Ziehner, *Schenkungsurkunden* 87-88. – Papaconstantinou, *Notes* 87. – Łajtar, *Deir el-Bahari* 94. 103.