

Zusammenfassung

Der Nahe Osten ist eine Region, in der die Veränderungs- und Kontinuitätsprozesse der Spätantike sehr gut beobachtet werden können. Im 6. und am Anfang des 7. Jahrhunderts kam es zwar zu wiederholten Zerstörungen durch die Perser, und kurze Zeit später wurde die Region durch die muslimischen Araber erobert, trotzdem lassen sich hier viele der in der Spätantikeforschung behandelten Phänomene sehr gut beobachten. Dies betrifft insbesondere die Transformation der spätantiken Städte im Rahmen der Christianisierung des (Ost-)Römischen Reiches. Eine besondere Bedeutung spielt in diesem Kontext die Frage nach der Beziehung der paganen Tempel und der christlichen Kirchen innerhalb der Städte, also ob die neuen christlichen Bauten am Rande der Städte oder im Zentrum an der Stelle eines früheren Tempels entstanden und ob man dabei seine Baustruktur verwendete.

Diese Thematik hängt indirekt mit dem Thema der Pilgerfahrt zusammen, das in der vorliegenden Monographie behandelt wurde und einen, wenn auch nur kleinen Beitrag zur Spätantikeforschung darstellen möchte. Der Nahe Osten wird insbesondere mit der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem und Palästina in Verbindung gebracht. Die vorliegende Monographie setzte sich nicht zum Ziel, diese Ansicht zu widerlegen, die somit nicht zum Ausgangspunkt der Arbeit wurde. Es ging mir nicht um ein einfaches Suchen nach Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt, sondern um ein breit gefasstes Bild der Pilgertraditionen der Region in der Spätantike und ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Dabei war es nötig, in einigen Fällen den zeitlichen und räumlichen Rahmen zu dehnen (dies betrifft insbesondere die jüdische Pilgerfahrt zum Zweiten Tempel und die pagane und christliche Pilgertradition auf der Arabischen Halbinsel), um auf die lange Tradition des Pilgerphänomens hinzuweisen. Das christliche (byzantinische) Pilgerwesen stand dabei nicht im Mittelpunkt der Betrachtungen, sondern wurde gleichwertig mit der paganen, jüdischen und islamischen Pilgerfahrt behandelt.

Somit entwickelt sich vor uns ein Bild des spätantiken Nahen Ostens als einer Region mit vielen unterschiedlichen Pilgertraditionen, wobei eine Unterscheidung nur nach Religionen natürlich nicht genügt und man die verschiedenen Arten der Pilgerfahrt verfolgen muss, die innerhalb einer religiösen Gemeinschaft zu beobachten und in manchen Fällen auch bei Pilgerfahrten von anderen Religionen anzutreffen sind. Als Beispiel können Pilgerfahrten zu Heilkulten angeführt werden, bei denen verständlicherweise die Kontinuität am besten sichtbar zu machen ist, oder zu den Gräbern der

Propheten und der Märtyrer des Alten Testaments, die ein Verbindungsglied zwischen dem jüdischen, christlichen und muslimischen Pilgerwesen darstellen.

Das jüdische Pilgerwesen nach Jerusalem kann auf eine lange Tradition im Altertum zurückblicken und hängt mit der zentralisierenden Funktion des Jerusalemer Tempels eng zusammen. Es lassen sich in der Tat etliche archäologische und literarische Belege für die jüdische Pilgerfahrt finden, doch ist es fraglich, inwieweit die letztgenannten biblischen nicht eher allegorisch verstanden wurden und auf ein transzendentes Ziel hinwiesen. Die Ansicht einiger moderner Forscher jüdischer Abstammung, die im Vergleich mit anderen Kulturen des Nahen Ostens auf eine Sonderrolle des jüdischen Pilgerwesens seit ältester Zeit hinweisen, ist als ganz unkorrekt zu verwerfen, oder man muss doch feststellen, dass sie die Bedeutung der jüdischen Pilgerfahrt um die Zeitenwende auf ältere Zeiten zurückprojiziert.

In den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. – insbesondere unter Herodes – erreichte das jüdische Pilgerwesen nach Jerusalem seinen Höhepunkt. Wenn beim Vergleich mit der seit der Kaisermutter Helena mehr als 250 Jahre später einsetzenden christlichen Pilgerfahrt immer wieder betont wird, dass der Besuch Jerusalems und seines Tempels während des Pessach-, Wochen- und Laubhüttenfestes für die männlichen jüdischen Pilger eine Pflicht darstellte, dann sollten mehrere Aspekte in Betracht gezogen werden. Die jüdischen Pilger kamen aus nicht weit entfernten Dörfern und Städten. Auch wenn sie angesichts des damaligen Straßennetzes für ihre Reise einige Tage brauchten, ist die Reisedauer mit derjenigen der aus Europa gekommenen christlichen Pilger, die oft Wochen oder gar Monate auf dem Weg waren, nicht zu vergleichen. Der Jerusalemer Tempel stellte für die Juden in religiöser und nationaler Hinsicht einen sehr wichtigen Zentralpunkt ihrer Selbstidentifizierung dar. Die Rolle der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem war demgegenüber unter den christlichen Gelehrten umstritten. Und auch wenn Jerusalem ein ganz besonders wichtiges Ziel christlicher Pilger war, musste es seine Stellung etwa mit Rom und vielen nationalen und regionalen Pilgerorten teilen. Die spätere christliche Pilgerfahrt scheint auf den ersten Blick mit der jüdischen Pilgerfahrt aus der Diaspora insbesondere unter Herodes zusammenzuhängen, sollen doch die jüdischen Pilger aus weit entfernten Regionen des Römischen Reiches (Italien, Griechenland u. a.) gekommen sein.

Herodes bemühte sich in der Tat, die in der Diaspora lebenden Juden an Jerusalem zu binden, was seine politische Bedeutung als Klientelkönig gegenüber dem Römischen Reich erhöhen sollte. Ohne die Bindung der Diaspora-Juden an den Jerusalemer Tempel in Frage zu stellen, haben – so die Ergebnisse neuerer Forschung – diese eher selten tatsächlich eine Pilgerfahrt nach Jerusalem unternommen. Somit scheint mir ein Zusammenhang mit dem christlichen Pilgerwesen unwahrscheinlich bzw. zu weit hergeholt zu sein.

Zusammenhänge zwischen der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt lassen sich in zwei Punkten beobachten. Erstens im Falle von Jerusalem, und zwar in rein theologischer Sicht, aber auch als Ziel realer Pilgerfahrten. Wenn nämlich die christlichen Pilger seit konstantinischer Zeit nach Jerusalem strömten, trafen sie hier auch jüdische Pilger. Die Anzahl dieser Pilger war eher gering, sie kamen in die Stadt, um über die Zerstörung des jüdischen Tempels zu trauern; ihre Pilgerfahrt hatte somit einen ganz anderen Charakter als vor 70 n. Chr. Wir sollten jedoch bei Betrachtung und Beurteilung dieser Pilgerfahrt sehr vorsichtig sein, denn nahezu alle betreffenden Quellen sind von Christen geschrieben und stehen deutlich in einem christlichen Kontext, der Jerusalem als eine rein christliche Stadt darstellen sollte. Seit Anfang des 7. Jahrhunderts lässt sich im Kontext der persischen und arabischen Eroberung eine größere Anzahl jüdischer Pilger in Jerusalem annehmen, wie wohl auch die beschriebenen Pilgerflaschen belegen. Insgesamt sollte das verbreitete Bild des spätantiken Jerusalem als einer ausschließlich christlichen Stadt aufgegeben werden, denn dieses Bild entspricht nur der Perspektive der christlichen Quellen und zieht die jüdische Sichtweise sowie die archäologischen Funde nicht in Betracht.

Zweitens soll darauf hingewiesen werden, dass die christliche Pilgerfahrt darin an die jüdische Pilgerfahrt anknüpfte, dass die frühen christlichen Pilger auch viele Orte des Alten Testaments besuchten, da die Pilgerlandschaft zu Orten des Neuen Testaments erst im Entstehen begriffen war. In Jerusalem selbst ist der Pilger von Bordeaux ein gutes Beispiel für die junge christliche Pilgerfahrt. Besser noch lässt sich diese Tendenz an anderen Orten in Palästina beobachten, wo insbesondere die christlichen Pilger des 4. Jahrhunderts die Gräber der jüdischen Propheten und Märtyrer besuchten.

Auf der anderen Seite blendeten die spätantiken christlichen Pilger die jüdische Bevölkerung in ihren für ein christliches Publikum geschriebenen Berichten aus, obwohl in dieser Zeit Juden weiterhin einen Teil der Bevölkerung Palästinas stellten.

Die Kontinuität zwischen der paganen und christlichen Pilgerfahrt ist insbesondere bei Heilkulten gut zu beobachten (Menouthis, Deir el-Bahari, Dor etc.). Um eine mögliche Kontinuität zu belegen, haben wir in der vorliegenden Monographie die Landschaft um Antiochia mit den heiligen Bergen und das syrische Kalksteinmassiv gewählt. In einigen Fällen (Berg Kasios, Sheikh Barakat) sollte man eine solche Kontinuität für sehr wahrscheinlich halten. Dies stellt meines Erachtens eine ganz wichtige Aufgabe für die Archäologie

dar, denn nur diese kann – da sich die schriftlichen Quellen ihrem Wesen nach hierzu nicht äußern – weitere Informationen liefern. Beispielhaft sei hier auf die Erforschung der syrischen Eremitagen der Spätantike hingewiesen, wie sie von Fadia Abu Sekeh unternommen wurde.

Die Bedeutung der Pilgerfahrt für das spätantike Ägypten lässt sich in mehreren Bereichen zeigen. Zum einen galt Ägypten in der Antike als Land der Weisheit, es wurde deshalb zum Ziel der sog. intellektuellen Pilgerfahrt. Griechen und Römer reisten dorthin, um ausgewählte altägyptische Denkmäler zu besuchen, die sie entsprechend ihrer eigenen Vorstellungswelt deuteten. Da diese intellektuelle Pilgerfahrt kompatibel mit der fortschreitenden Christianisierung war, lässt sie sich an einigen Orten (wie im Tal der Könige) durch die ganze Spätantike belegen. Eine besondere Aufmerksamkeit wurde der Nikagoras-Inschrift im Grab Ramses' VI., das in der Antike als Grab des antiken Heroen Memnon gedeutet wurde, gewidmet, denn diese zeigt, dass in einer Zeit, die fast ausschließlich mit dem Beginn der christlichen Pilgerfahrt (Kaisermutter Helena) in Zusammenhang gebracht wird, die pagane Pilgerfahrt nach Ägypten nach wie vor bedeutend war. Auf Philae, im Süden des Landes, lässt sich die lange Fortsetzung der Pilgerfahrt der Blemmyer und anderer südlich des ersten Kataraktes lebender Völker nach Philae, wo von ihnen die Göttin Isis verehrt wurde, mit der politisch-militärischen Situation in der Grenzregion erklären, denn eine friedliche Beziehung zu den unmittelbar hinter der Grenze lebenden Völkern hatte für die (ost-)römische Regierung höchste Priorität.

In der Forschung findet man das spätantike Mamre als einen ganz besonderen Pilgerort genannt, der sowohl von paganen als auch von jüdischen und christlichen Pilgern aufgesucht wurde. Doch muss man sich fragen, inwieweit diese Einschätzung von der guten schriftlichen Überlieferung abhängt, besitzen wir davon doch ausführliche Beschreibungen von Eusebios und Sozomenos. Dies wiederum hängt möglicherweise damit zusammen, dass der Ort mit seiner Abraham-Tradition (wobei das Mamre Abrahams sehr wahrscheinlich mit einer anderen Lokalität als Ḥaram Ramet el-Chalil zu verbinden ist) angeblich im Fokus der konstantinischen Familie war: Konstantin soll laut Eusebios nach dem Besuch seiner Schwiegermutter Eutropia die Abschaffung der paganen Idole befohlen haben. Wenn wir in Ḥaram Ramet el-Chalil anhand der archäologischen Funde die Kontinuität der paganen Pilgerfahrt ins 5. Jahrhundert und der jüdischen Pilgerfahrt ins 6. Jahrhundert annehmen, so entspricht dies dem Bild an anderen Pilgerorten in Palästina, die in den letzten Jahrzehnten ausgegraben wurden.

Bei der Beschreibung der möglichen Kontinuität bei der islamischen Pilgerfahrt wurde der geographische Rahmen unserer Monographie auf die Arabische Halbinsel ausgedehnt, um zu zeigen, dass das islamische Pilgerwesen nach Mekka an eine lange (nicht nur pagane, sondern auch christliche Pilgertradition) anknüpfte und in Auseinandersetzung zur bestehenden christlichen Pilgerfahrt (u. a. nach Nagrān) entstand. Was die Beziehung zwischen der christlichen und

islamischen Pilgerfahrt im Nahen Osten selbst betrifft, kann auf die Bedeutung der archäologischen Forschung der letzten Jahrzehnte hingewiesen werden, denn diese warf ein neues Bild auf zuvor kaum bekannte Zusammenhänge. Die Lage der Großen Moschee in Resafa (Sergiupolis) führte die Ausgräberin Dorothee Sack zur Annahme, dass der hl. Sergios auch von den Muslimen verehrt wurde bzw. dass auch Muslime zu ihm pilgerten – eine Hypothese, der sich auch andere Forscher anschlossen. Die israelische Archäologin Rina Avner führte die Existenz eines Mihrab in der von ihr ausgegrabenen, zwischen Jerusalem und Bethlehem gelegenen Kathisma-Kirche zur selben Schlussfolgerung: Die zunächst von den christlichen Pilgern aufgesuchte Kirche wurde nach der arabischen Eroberung auch von den Muslimen besucht; Funde weisen dabei auf eine gleichzeitige Nutzung durch die Christen hin.

Jerusalem behielt unter den Umayyaden seine Bedeutung als heilige Stadt der Juden und Christen, es wurde nun aber auch zur heiligen Stadt der Muslime. Literarisch und archäologisch lassen sich in den etwas mehr als 100 Jahren der Umayyaden-Herrschaft deutlich mehr jüdische Pilger als in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Zweiten Tempels belegen. Auf der anderen Seite kam nun auch eine nicht unbedeutende Menge muslimischer Pilger in die Stadt. Die neueste Deutung der betreffenden arabischen Quellen weist auf die Glaubwürdigkeit der Deutung hin, dass ‘Abd al-Malik den Felsendom habe errichten lassen, um ein umayyadisches Gegengewicht zur Pilgerfahrt nach Mekka zu schaffen, das

sich in den Händen seines Rivalen ‘Abdallah ibn az-Zubair befand. Auch wenn diesbezüglich das letzte Wort noch nicht gesprochen ist: Fest steht, dass Jerusalem ein sehr bedeutendes und häufig aufgesuchtes Ziel der muslimischen Pilger war. Auch wenn nur wenige archäologische Funde, die im Bereich der unmittelbar südlich und südwestlich des Tempelberges/Haram gefunden wurden, auf einen Zusammenhang mit der Pilgerfahrt hinweisen, halte ich eine solche Beziehung schon aufgrund der baugeschichtlichen Anbindung an das Plateau, wo sich nun die al-Aqṣā-Moschee und der Felsendom befanden, für sehr wahrscheinlich. Obwohl zwischen der Zerstörung des Zweiten Tempels und der Errichtung der letztgenannten muslimischen Bauten mehr als sechs Jahrhunderte liegen und man dazwischen keine direkte Beziehung herstellen kann, ist dies ein gutes Beispiel für die mit der Pilgerfahrt zusammenhängende Heiligkeit eines Kultortes bzw. seiner unmittelbaren Umgebung.

Wie dieses Buch gezeigt hat, kann die Bedeutung der Archäologie für die Erforschung der Pilgerfahrt kaum überschätzt werden. Sie ermöglicht es, einen neuen Blick auf die Geschichte der Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten zu werfen, die so oft nach schriftlichen Zeugnissen erzählt wird, welche wiederum im Kontext ihrer jeweiligen Religion verhaftet sind und eine bestimmte Tendenz verfolgen. Aufgabe der Archäologie kann es daher auch sein, verstärkt die gemeinsamen Aspekte rituellen Handelns von Angehörigen verschiedener Kulturen und Religionen zu erforschen.