

# Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.-8. Jahrhundert)

Paganen, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten

Vlastimil Drbal



WissenschaftsCampus Mainz  
Byzanz zwischen  
Orient und Okzident





## **Byzanz zwischen Orient und Okzident | 7**

Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz



Der Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz ist eine Forschungs Kooperation des  
Römisch-Germanischen Zentralmuseums und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

# **Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4. - 8. Jahrhundert)**

Paganes, christliches, jüdisches und  
islamisches Pilgerwesen. Fragen der  
Kontinuitäten

Vlastimil Drbal

Redaktion: Stefan Albrecht, Claudia Nickel (RGZM)  
Satz: Dieter Imhäuser, Hofheim a. T.  
Umschlaggestaltung: Claudia Nickel (RGZM)

**Bibliografische Information  
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**ISBN 978-3-88467-295-2**

© 2018 Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funk- und Fernsehsendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem (Fotokopie, Mikrokopie) oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, Ton- und Bildträgern bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG. werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Druck: Memminger MedienCentrum Druckerei und Verlags-AG  
Printed in Germany.

# Inhaltsverzeichnis

7	Vorwort
9	Einleitung
11	Einführender allgemeiner Teil
11	Forschungsgeschichte und Definition des Pilgerwesens
12	Chronologischer Rahmen: Spätantike (3./4. -8. Jahrhundert)
13	Geographischer Rahmen: Naher Osten und Ägypten
13	Terminologie des Pilgerwesens
16	Einführung zum religionsübergreifenden Pilgerwesen
17	Reisen
18	Heilige Orte: Zentralität oder exzentrische Lage?
19	Archäologie der Pilgerfahrt
20	Pilgerwesen als Bestandteil der Umwälzungen in der Spätantike (3./4. -8. Jahrhundert)
21	Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike
28	Religiöser Konflikt in der Spätantike?
29	Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten
30	Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Das Beispiel Palästina
33	Paganes Pilgerwesen
33	Pilgerwesen im Alten Orient: Mari und Phönizien
34	Antikes paganes Pilgerwesen
41	Pagane und christliche Styliten
42	Antikes paganes Pilgerwesen im Nahen Osten: Petra und die Nabatäer
43	Mögliche Kontinuität zwischen dem paganen und christlichen Pilgerwesen im Nahen Osten
48	Ägypten
73	Jüdische Pilgerfahrt
73	Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.)
80	Archäologie der Pilgerfahrt nach Jerusalem: Die Periode des Zweiten Tempels
83	Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem
84	Wasserversorgung
86	Umbau des Tempelberges unter Herodes
	Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem. Wirkungs- und Einzugs-
88	gebiet des Jerusalemer Tempels (1. Jahrhundert v. Chr. bis 70 n. Chr.)
91	Jüdische Pilgerfahrt in der Diaspora
93	Jüdische Pilgerfahrt zu den Gräbern der Propheten
93	Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem nach 70 n. Chr.
103	Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit (5.-7. Jahrhundert)
105	Archäologische Belege jüdischer Pilgerfahrt zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert
107	Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft (637-750)
108	Pilgerfahrten zu Rabbinern
109	Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt
114	Was haben die frühen christlichen Pilger nicht gesehen
118	Sinai
122	Das irdische und das himmlische Jerusalem
127	Christliche Pilgerfahrt
127	Die Pilgerfahrt aus der Sicht der Kirchenväter

130	Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum
132	Bedeutung der christlichen Pilgerfahrt für die wirtschaftliche Entwicklung Palästinas
132	Beginn der christlichen Pilgerfahrt
134	Die Reise der hl. Helena nach Palästina und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln
139	Islamische Pilgerfahrt
139	Kontinuität zwischen der vorislamischen und islamischen Pilgerfahrt
146	Pilgerfahrten auf der Arabischen Halbinsel
149	Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden (661-750)
161	Multireligiöse Pilgerorte im Nahen Osten
161	Mamre (Mambre)
173	Hebron
174	Gilgal
175	Das Grab des Königs David auf dem Berg Zion
182	Das Grab der drei Heiligen auf dem Ölberg
185	Die Kathisma-Kirche
190	Multireligiöse(?) Pilgerflaschen
191	Petrus der Iberer
193	Pilgerfahrten zu Heilkulten zwischen Heidentum und Christentum
193	Palästina
195	Ägypten
199	Zusammenfassung
203	Bibliographie
203	Bibelübersetzungen
203	Quellen
208	Literatur
247	Verwendete Siglen

# Vorwort

Die vorliegende Monographie entstand im Rahmen eines dreijährigen Projektes des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz unter dem Titel »Für Seelenheil und Lebensglück: Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln« (2013-2016). Dessen Forschungsergebnisse wurden im Dezember 2015 auf einer in Mainz von Despoina Ariantzi veranstalteten Abschlusskonferenz vorgelegt und in einem umfangreichen gleichnamigen Sammelwerk im Frühjahr 2018 als Band 10 in dieser Reihe publiziert.

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen Mitarbeitern ganz herzlich für die dreijährige Zusammenarbeit bedanken. Mein besonderer Dank gilt dabei meinem langjährigen Freund und Kollegen Stefan Albrecht, der mich auf das Projekt aufmerksam machte und das Manuskript vor dem Erscheinen sorgfältig betreute, Ina Eichner, die in den ersten zwei Jahren das Projekt mit einer selten vorkommenden Noblesse leitete und wesentlich zur freundschaftlichen Atmosphäre zwischen den einzelnen Mitarbeitern beitrug, und dem damaligen Generaldirektor des RGZM Falko Daim, der die von mir vorgeschlagene Teilstudie über die Wurzeln der christlichen Pilgerfahrt in das Projekt einbezog. Einzelne Aspekte der Problematik besprach ich insbesondere mit den Kollegen Christoph Samitz, Christian-Jürgen Gruber und Fadia Abou Sekeh, bei denen ich mich ebenfalls bedanken möchte.

Während der drei langen Jahre traf ich mehrere Wissenschaftler, die mir bei meinen Nachforschungen behilflich waren. Genannt sei hier zunächst Troels Myrup Kristensen, der mich zu einer im Mai 2014 in Aarhus (Dänemark) veranstalteten Konferenz einlud, die Bestandteil des von ihm und Wiebke Friese geleiteten Projektes »The Emergence of Sacred Travel. Experience, Economy, and Connectivity in Ancient Me-

diterranean Pilgrimage« war. Die schriftliche Version meines Beitrages wurde von Achim Lichtenberger (Bochum) kritisch durchgesehen, wofür ich ihm sehr verbunden bin. Die Problematik über die multireligiöse Pilgerfahrt in Mamre führte mich ins Dormitio-Kloster auf dem Berg Zion in Jerusalem. Das Kloster bot mir nicht nur dreimal (März 2014, November 2015, April 2016) seine Gastfreundschaft an. Es war auch (und ist heute wieder) der Sitz der Görres-Gesellschaft in Jerusalem, dessen Direktor Andreas Evaristus Mader Haram Ramet el-Chalil in den Jahren 1926-1928 archäologisch untersucht hatte. Der heutige Direktor, P. Nikodemus Schnabel OSB, war an den Forschungen seines Vorgängers sehr interessiert; er begleitete mich nach Hebron und lud mich ein, im November 2015 eine Görres-Lecture über Mamre zu halten. Die in Bethlehem lebende französische Archäologin Sandrine Bert Geith ermöglichte es mir, an den im April 2016 stattfindenden Grabungen in Haram Ramet el-Chalil teilzunehmen, die von Vincent Michel (Poitiers) geleitet wurden. Bei den Grabungen war auch Bertrand Riba zugegen, ein junger Archäologe, der sich mit dem frühchristlichen Pilgerwesen beschäftigt. Mit Riba, der seit Mai 2016 im Pilgerort Ain al-Mamoudieh (am südwestlichen Rande Hebrons) Grabungen durchführt, führte ich mehrere Gespräche, die nicht nur Mamre, sondern auch andere Pilgerstätten betrafen und mein Verständnis der Pilgerfahrt erweiterten. Mit der hebräischen Terminologie half mir mein Prager Kollege Pavel Čech. Was die islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem betrifft, waren mir Robert Schick und Daniel Boušek behilflich. Und endlich bin ich Prof. Peter Schreiner und Prof. Andreas Külzer sehr dankbar für viele größere und kleinere Kommentare, Korrekturen und jede andere Form der Hilfe.



# Einleitung

Ziel der vorliegenden Monographie ist es, das spätantike Pilgerwesen im Nahen Osten und in Ägypten religionsübergreifend zu betrachten. Es soll insbesondere auf die vielen Gemeinsamkeiten des paganen, jüdischen, christlichen und islamischen Pilgerwesens aufmerksam gemacht werden, ohne natürlich die teilweise deutlichen Unterschiede außer Acht zu lassen. Diesbezüglich wendet sich diese Monographie gegen solche Standpunkte, die vor allem das christliche und islamische Pilgerwesen als geschlossene Phänomene betrachten und die Vorstufen und Gemeinsamkeiten mit dem Pilgerwesen anderer Religionen entweder gar nicht oder nur ungenügend in Betracht ziehen. Eine recht große Anzahl von Publikationen beschäftigt sich mit der frühchristlichen Pilgerfahrt, ohne nur ein einziges Wort über Zusammenhänge mit Pilgerfahrten in anderen Religionen zu erwähnen. In manchen dieser Publikationen über das christliche Pilgerwesen werden die Zusammenhänge zum Pilgerwesen in anderen Kulturen einfach mit Schweigen übergangen<sup>1</sup>, in anderen wird es ausdrücklich als ein rein christliches Phänomen betrachtet, ein Phänomen, das *ex novo* mit dem Aufbruch der neuen christlichen Religion aufgetaucht sei<sup>2</sup>.

Bei anderen Autoren werden Bezugspunkte und Gemeinsamkeiten der Pilgerfahrten der im Nahen Osten entstandenen Religionen (also des Judentums, des Christentums und des Islam) zwar akzeptiert. Ob es jedoch ein antik-paganens Pilgerwesen gab und, falls ja, in welchem Verhältnis es zum jüdischen und christlichen Pilgerwesen stand, stellt ein kompliziertes Forschungsproblem dar. Viele Forscher (insbesondere diejenigen, die sich mit der griechisch-römischen und mit der ägyptischen Religion befassen) weigern sich, den Begriff Pilgerwesen im Rahmen ihrer Kulturen zu benutzen. Für die griechische Religion wird dabei als Hauptargument angeführt, dass hier das Heilige und Profane nicht klar unterschieden werden könne, was eine Beschreibung dieser Praktiken als Pilgerfahrten unmöglich mache<sup>3</sup>.

Trotz bedeutender Unterschiede ist der Autor dieses Textes von der Existenz der paganen Pilgerfahrt überzeugt, die

in vielen formellen und sozialen Aspekten der historische Vorfahre der späteren Pilgerreisen war. Auch in der paganen Antike begegnen wir ritualisierten Reisen zu heiligen Zentren, die oft weit vom Wohnort des Pilgers liegen. Eine besondere Rolle spielten schon in der paganen Welt Heilorte, von deren Besuch sich die Pilger Genesung erhofften; besucht wurden häufig Orte, wo nach der Überzeugung vieler Menschen Wunder stattfanden und wo sie glaubten, in Kontakt mit göttlichen Kräften kommen zu können. Wie man im Judentum Jerusalem und im Islam Mekka für den Nabel der Welt hielt, so nahm Delphi in der griechischen Welt diese Rolle ein.

Einer der bedeutendsten Einwände gegen die Existenz einer paganen Pilgerfahrt bei den Forschern, die ganz vom Verständnis des christlichen Pilgerwesens abhängig sind, ist, eine Pilgerfahrt sei *nur* mit dem Glauben in Verbindung zu bringen, den ein Pilger schon *vor* dem Antreten der Reise hatte<sup>4</sup>, eine von einem frommen Pilger unternommene Reise solle in erster Linie religiöse Ziele gehabt haben. Wie jedoch J. Elsner und I. Rutherford zu Recht einwenden, würden solche Eingrenzungen nicht nur die pagane Antike vom Bezug mit dem Pilgerwesen ausschließen, sondern auch die meisten nichtchristlichen und nichtislamischen Pilger<sup>5</sup>.

Der schwierigste Punkt ist – wollen wir das Pilgerwesen in den genannten Religionen vergleichen – die Terminologie der Pilgerfahrt, die im einführenden Kapitel behandelt wird. An dieser Stelle ist festzustellen, dass die Bezeichnungen in den (spät)antiken religiösen Kulturen, die wir in Beziehung mit dem Pilgerwesen stellen, semantisch oft viel weiter gefasst sind. Es ist im Einzelfall zu entscheiden, ob das betreffende Phänomen mit dem heutigen Verständnis der Pilgerfahrt in Einklang gebracht werden kann. In der modernen Forschung (I. Rutherford, J. Elsner) ist dann die Tendenz festzustellen, die Pilgerfahrt offener zu verstehen und in diese neue Phänomene einzuschließen<sup>6</sup>. Diese Tendenz ermöglicht auf der einen Seite überhaupt das Verfassen der vorliegenden Monographie, auf der anderen Seite ist es wohl angebracht, ihr bestimmte Grenzen zu ziehen.

1 Heyer, Kirchengeschichte 36-42. – Wilken, Land. – Walker, Holy City. – Peña, Lieux de pèlerinage. Im Bereich der Kunstgeschichte: Vikan, Pilgrimage Art.

2 Campbell, Travel Writing 7. 18. 20. Vgl. Elsner/Rutherford, Introduction 3.

3 Auch der Beitrag von S. Scullion im von J. Elsner und I. Rutherford herausgegebenen Band über die Pilgerfahrt in der griechisch-römischen Welt stellt sich hierzu kritisch. Vgl. Scullion, Pilgrimage 111. – Elsner/Rutherford, Introduction 2. – Die bedeutenden Unterschiede, die bei der paganen Religion nicht außer Acht gelassen werden dürfen, hängen mit der Heterogenität zusammen, die eigentlich nicht zulässt, von *einer* Religion zu sprechen, sondern von *mehreren* religiösen Bräuchen, Anschauungen, Ritualen und abergläubischen Vorstellungen besteht. Sie hat im Unterschied mit den »Buchreligionen« keine gemeinsame Theologie

und nur wenige geschriebene Regeln und Lehren. Vgl. Coleman/Elsner, Pilgrimage 29.

4 Swain, Hellenism 342 Anm. 50. Sie hängt natürlich mit der in Anm. 3 erwähnten Verständnis der griechischen Religion zusammen.

5 Elsner/Rutherford, Introduction 4. Aber auch eine nicht unbedeutende Anzahl der christlichen Pilger. So müsste man u. a. alle vorkonstantinischen Pilger ausschließen. Auch die Pilgerfahrt der Kaisermutter Helena, die in dieser Arbeit einen nicht unwesentlichen Aspekt darstellt (vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena nach Palästina und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«), weist klare profane Weisenszüge auf und würde somit nicht in diese Definition passen.

6 Elsner/Rutherford, Introduction. – Morinis, Sacred Journeys.



# Einführender allgemeiner Teil

## Forschungsgeschichte und Definition des Pilgerwesens

Die wichtigste methodologische Frage, die die Basis der vorliegenden Monographie darstellt, ist die nach einer Definition der Pilgerfahrt. Diese Frage ist in unserem Kontext umso zentraler, als wir uns mit religiösen Phänomenen in *verschiedenen* Kulturen beschäftigen werden. Wie wir weiter unten noch erwähnen wollen, stammt der Begriff »Pilgerfahrt« aus dem christlichen Umfeld<sup>7</sup>. Sollen wir es also nur im christlichen (bzw. ggf. jüdischen und islamischen) Kontext benutzen? Lässt sich von einer Pilgerfahrt auch in der paganen Antike reden?

Jahrzehntelang war für die Bezüge des christlichen Pilgerwesens mit der paganen und jüdischen Pilgerfahrt die umfangreiche Monographie »Peregrinatio religiosa« (1950) von Bernhard Kötting einschlägig. Das eigentliche Thema des katholischen Kirchenhistorikers war die frühchristliche Pilgerfahrt, dabei widmete er jedoch ganze 67 Seiten den außerchristlichen Pilgerfahrten im Altertum<sup>8</sup>. Doch auch wenn B. Kötting diese Pilgerfahrten in einen Zusammenhang mit dem christlichen Pilgerwesen brachte, kann nicht übersehen werden, dass er sie nur als eine Vorstufe betrachtete und ihnen nur untergeordnete Bedeutung beimaß.

Einen weiteren Schritt, das Pilgerwesen in verschiedenen Kulturen vergleichend darzustellen, bildete der von der französischen Indologin Anne-Marie Esnoul 1960 herausgegebene Band »Les pèlerinages«. Von renommierten Forschern wurde das Phänomen des Pilgerwesens in der jeweiligen Kultur beschrieben, ohne jedoch Bezüge zu anderen Kulturen herzustellen<sup>9</sup>. Der französische Religionswissenschaftler Marcel Simon organisierte 1971/72 an der Universität von Straßburg ein pluridisziplinäres Seminar zum Pilgerwesen, das hier als historisches Phänomen betrachtet wurde, zu dem auch Theologen, Linguisten und Soziologen eingeladen waren. Die Ergebnisse wurden im von ihm herausgegebenen Band präsentiert, in dem sich die Autoren mit der Pilgerfahrt in

verschiedenen Kulturen beschäftigten: u. a. im antiken Griechenland, mit der jüdischen Pilgerfahrt, mit der islamischen Pilgerfahrt nach Mekka, mit dem christlichen Pilgerwesen, aber auch mit dem Phänomen in vielen anderen Kulturen<sup>10</sup>. Die einzelnen Kapitel sind wie im Falle der genannten Publikation von Anne-Marie Esnoul geschlossene Texte, die sich nicht um Berührungspunkte mit dem Phänomen in anderen Kulturen bemühen.

Das Kongressthema des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, der im September 1991 stattgefunden hatte, lautete »Peregrinatio. Pilgerreise und Pilgerziel«. Die große Mehrheit der Beiträge befasste sich natürlich mit dem christlichen Pilgerwesen, doch einige Texte, deren Ziel die nichtchristliche Pilgerfahrt oder die Bezüge zwischen der nichtchristlichen und christlichen Pilgerfahrt waren<sup>11</sup>, verweisen auf das religionsübergreifende Verständnis des Phänomens. Es ist dann insbesondere auf den von J. Elsner und I. Rutherford herausgegebenen Band über die antike und spätantike Pilgerfahrt<sup>12</sup> und auf den enger auf Ägypten gezielten, von D. Frankfurter herausgegebenen Band<sup>13</sup> hinzuweisen, die sich (im ersten Fall) auf die nichtchristliche Pilgerfahrt konzentrieren bzw. im zweiten Fall bewusst auch die Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten einbeziehen. Für die Bezüge zwischen der jüdischen und frühchristlichen Pilgerfahrt in Palästina sind die Beiträge von J. Wilkinson über die Besuche der Prophetengräber von großer Bedeutung<sup>14</sup>. Die vorliegende Monographie will nun, als erste ihrer Art, sich in dieser Breite mit der religionsübergreifenden Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten beschäftigen. Denn die 2005 erschienene Monographie von Maribel Dietz über die religiös motivierten Reisen im Mittelmeerraum betrachtete zwar etwa dieselbe Zeitspanne (300-800), befasste sich jedoch nahezu ausschließlich mit der christlichen Pilgerfahrt<sup>15</sup>.

Bei der Definition des Pilgerwesens gehe ich in der vorliegenden Monographie von den Überlegungen von Henry Branthomme aus, der dabei die nichtchristlichen Pilgerfahrten

7 Vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

8 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 12-79 (erster Abschnitt: Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum). Im Bereich der griechisch-römischen Antike beschränkte sich B. Kötting nur auf die Stätten Epidauros und Ephesus, um dann auf die jüdische und vorislamische arabische Pilgerfahrt einzugehen.

9 Wichtig war die Publikation insbesondere darin, das Phänomen des Pilgerwesens auch in Kulturen zu behandeln, wo dies bis dahin nicht der Fall war. In diesem Sinne ist insbesondere auf den Beitrag von J. Yoyotte über die altägyptische Pilgerfahrt hinzuweisen. Vgl. Anm. 408.

10 Simon, *Pèlerinages*.

11 Halfmann, *Reisen*. – Shahid, *Islamic Pilgrimage*. – Tsafir, *Jewish Pilgrimage*. Wilkinson, *Visits*. – Diebner, *Wallfahrtstraditionen*.

12 Elsner/Rutherford, *Pilgrimage*.

13 Frankfurter, *Late Antique Egypt*.

14 Wilkinson, *Jewish Holy Places*. – Wilkinson, *Visits*.

15 Dietz, *Wandering Monks*.

im Fokus hatte. Darin nennt er drei Voraussetzungen für eine Pilgerfahrt:

1. Die Existenz eines heiligen Ortes bzw. eines Ortes, der als heilig betrachtet wird.
2. Zu diesem heiligen Ort wird ein Weg zurückgelegt, was eine Entfernung voraussetzt.
3. Sowohl vor und während der Reise, nach der Ankunft am heiligen Ort als auch während der Rückreise werden (individuelle oder kollektive) religiöse Akte, also Lieder, Gebete usw. vollbracht<sup>16</sup>.

Ein ganz wichtiger Aspekt einer Pilgerfahrt ist dabei die Phase der Liminalität, wie sie von Victor Turner geprägt wurde. Sie beschreibt den Schwellenzustand, in dem sich (in unserem Kontext) ein Pilger befindet, nachdem er sich rituell von der herrschenden Sozialordnung gelöst hat<sup>17</sup>. Daran knüpft René Gothóni an, der vom Aspekt der Transformation spricht: eine Pilgerfahrt ist für ihn eine »transformation journey«. Der Pilger erlebt bei einer Pilgerfahrt eine spirituelle Transformation, d. h. einen Wandel vom Weltlichen zum Spirituellen<sup>18</sup>.

Die vorliegende Monographie betrachtet das Pilgerwesen vor allem als religiöses Phänomen, beschränkt sich jedoch nicht ausschließlich auf diese von der christlichen Kultur beeinflusste Deutung<sup>19</sup>. So wird in der Literaturwissenschaft auf den Aspekt der Neugierde bei Pilgerfahrten verwiesen. Insbesondere im Mittelalter und in der Renaissance wurde dabei die *curiositas* negativ, als moralisch gefährliche Ablenkung für die christlichen Pilger betrachtet<sup>20</sup>.

## Chronologischer Rahmen: Spätantike (3./4. - 8. Jahrhundert)

Der zeitliche Rahmen der Monographie ist die Spätantike<sup>21</sup>. Die Spätantike datieren wir im Ostmittelmeerraum in die Zeit zwischen dem 3./4. und 8. Jahrhundert. Den Beginn dieser Kulturepoche sehen wir in Anlehnung an Alexander Demandt in der Herrschaft Diokletians (283-305 n. Chr.)<sup>22</sup>. Die großen Umwandlungen des 4. Jahrhunderts in der antiken Kulturlandschaft, die auch (vereinfacht gesagt) das Ende der paganen und den Beginn der christlichen Pilgerfahrt bedeuteten, werden somit eingeschlossen. Insbesondere bei der paganen und jüdischen Pilgerfahrt war es jedoch notwendig, auch die vorhergehende Entwicklung einzubeziehen, ohne die die behandelte Problematik nicht verständlich dargelegt werden könnte. Das Ende der Spätantike wird in der Forschung unterschiedlich angesetzt: von Alexander Demandt<sup>23</sup> und Peter Schreiner<sup>24</sup> schon in der Regierungszeit Justinians, in der Zeit um 600 (also unmittelbar vor die dramatischen Ereignisse der Kriege mit Persien)<sup>25</sup> oder meistens in der Herrschaft des Kaisers Herakleios (610-641), wobei es mit dem Verlust der byzantinischen Provinzen im Nahen Osten und mit der Entstehung des »mittelalterlichen« Byzanz in Verbindung gebracht wird<sup>26</sup>.

Gemeinsam ist diesen Ansichten, dass in ihrem Fokus Byzanz und dessen politischer Untergang im 7. Jahrhundert steht. Denn wenn man die Spätantike als eine Epoche versteht, die nicht nur an einen Staat (Byzanz) gebunden ist und mehr die kulturellen Faktoren hervorhebt, wird es deutlich, dass im Nahen Osten – der Region, die den geographischen Rahmen dieses Buches bildet – die Spätantike mindestens bis

16 Branthomme, Introduction 21.

17 V. Turner knüpfte dabei an die Arbeit des französischen Ethnologen Arnold van Gennep an, der ein Modell von drei Übergangsriten (franz. rites de passages) definierte: 1. Trennungsriten; 2. Übergangs- und Schwellenriten; 3. den rituellen Zyklus abschließende Angliederungsriten. Vgl. van Gennep, Übergangsriten. – Schomburg-Scherff, Arnold van Gennep. Die Liminalität befindet sich dabei in der zweiten Phase, dem Schwellenzustand. Turner, Liminalität und Communitas.

18 Gothóni, Pilgrimage 108. 113. – Vgl. auch Osterrieth, Medieval Pilgrimage 154. – Diesbezügliche Aspekte entwickelte in letzter Zeit René Gothóni. Vgl. Gothóni, Dialogue. – Gothóni, Theoretical Interpretations.

19 Zu dieser vgl. Krüger, Wallfahrt 409-410.

20 Zacher, Curiosity 21. – Das Wort »Pilgerfahrt« erhielt in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher auch eine nichtreligiöse, rein profane Bedeutung. Als Beispiel können die Pilgerfahrten junger Israelis genannt werden, die die polnischen Konzentrations- und Vernichtungslager aufsuchen, um sich mit der traurigen Vergangenheit ihrer Vorfahren bekannt zu machen. Vgl. Noy/Cohen, Introduction 29-31. – Auron, Pain of Knowledge 65-71. Darunter ist insbesondere auf den Gedenkmarsch hinzuweisen, dessen Bezeichnung »Marsch der Lebenden« sich auf die Todesmärsche von KZ-Häftlingen bezieht und der unmittelbar nach dem Pessachfest stattfindet.

21 Was die Forschungsgeschichte des Begriffs »Spätantike« betrifft, ist insbesondere auf Ernst Kornemann und Peter Brown hinzuweisen, die ihn als eine eigenständige Periode der Weltgeschichte etablierten. Vgl. Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes 274-518. – P. Brown, Late Antiquity. Zusammenfassend zur Forschungsgeschichte: Drbal, Avarské obléhání.

22 Demandt, Geschichte der Spätantike. Für A. Demandt stehen im Vordergrund für seine Auffassung, Diokletians Herrschaft als Beginn zu betrachten, die Veränderungen in der Staatsordnung (Vollendung des kaiserlichen Absolutismus) und die sozialen Wandlungen. Die religiösen Veränderungen spielen dabei eine untergeordnete Rolle, doch schon Diokletian (ähnlich wie folgende christliche Kaiser) begriff sich als Mittler zwischen Göttern und Menschen (Demandt, Geschichte der Spätantike 8-9). Der Aufbruch des Christentums unter Konstantin

wird somit in einem breiteren Rahmen der religiösen Veränderungen in der Spätantike verstanden. Die Spätantike wird also – ähnlich wie in der vorliegenden Monographie – nicht auf das christliche Element begrenzt, sondern es wird auf das Nebeneinander des Paganen und Christlichen hingewiesen.

23 Demandt, Geschichte der Spätantike 175-177.

24 Schreiner, Byzanz (2011) 3-4. Die Problematik ist für den Autor insofern relevant, als er damit die Anfänge des byzantinischen Staates festlegen möchte. Diesbezüglich kann darauf hingewiesen werden, dass sich Schreiners Auffassungen in den verschiedenen Auflagen des Buches veränderten. In der ersten Auflage hatte er in Übereinstimmung mit vielen anderen Forschern in der Grundsteinlegung Konstantinopels 324 durch Konstantin oder in der Einweihung der Stadt 330 den Anfang des byzantinischen Staates gesehen (Schreiner, Byzanz [1986] 3. 115). Die Existenz der neuen Reichshauptstadt und die Christianisierung waren die entscheidenden Faktoren für eine solche Periodisierung. Diese wurde zwar auch in der zweiten Auflage teilweise beibehalten, an einer anderen Stelle aber in Frage gestellt, denn – so Schreiners neue, unter dem Aspekt von »Kontinuität und »Diskontinuität« behandelte Prämisse – »die Gründung einer zweiten Hauptstadt rechtfertigt es noch nicht, eine Epoche beginnen zu lassen [...]«. Schreiner, Byzanz (1994) 120. In der 3. und 4. Auflage schreibt er zwar der Grundsteinlegung Konstantinopels weiterhin eine große Bedeutung bei der Formierung eines eigenständigen Staates zu, was die Periodisierung der byzantinischen Geschichte betrifft, setzt er den Beginn von Byzanz erst nach 565: »Der byzantinische Staat baute auf dem römischen Staat der Spätantike (284-565) auf und setzte ihn in unterschiedlicher Weise fort. Es ist jedoch verfehlt, wie bisher vielfach geschehen, diese Periode als voll integrierten Bestandteil eines byzantinischen Staates zu betrachten, da nur wenige Erscheinungsformen dieses Zeitraumes das 6. oder die erste Hälfte des 7. Jhs. (4. Aufl.: das 6. und 7. Jh.) überdauerten. Man könnte im Hinblick auf die spätere Entwicklung von einer praebyzantinischen Periode sprechen oder besser von der oströmischen Spätantike«. Schreiner, Byzanz (2008 u. 2011) 3-4; vgl. auch 148-149.

25 Cameron/Ward-Perkins/Whitby, Late Antiquity xviii-xix.

26 Brandes, Herakleios. – Drbal, Avarské obléhání.

in die Mitte des 8. Jahrhunderts andauerte<sup>27</sup> und die Umayyadenzeit mit einschloss<sup>28</sup>.

Die religionsübergreifende Betrachtung des spätantiken Pilgerwesens konnte in vielen Fällen Argumente für diese chronologische Eingrenzung bringen. So kam es, sollten wir Eusebios Glauben schenken dürfen, schon während der Regierungszeit Diokletians dazu, dass nicht mehr nur noch einzelne christliche Pilger ins Heilige Land zogen. Unter Kalif Sulaimān ibn ‘Abd al-Malik (715-717) endete die prominente Rolle Jerusalems als bedeutender Pilgerort, die die Stadt in der frühen Phase des Islam gespielt hatte. Die in Resafa unter dem Umayyaden-Kalifen Hischām ibn ‘Abd al-Malik (724-743) errichtete Große Moschee entstand in unmittelbarer Nähe zur Basilika A, in der sich die Reliquien des hl. Sergios befanden; im davor liegendem Peristylhof versammelten sich vermutlich sowohl christliche als auch islamische Pilger. Das sich auf der Terrasse des altägyptischen Hatschepsut-Tempels von Deir el-Bahari befindliche Kloster, das eine bedeutende Rolle beim Heilkult und der damit verbundenen Pilgerfahrt spielte, bestand noch bis ans Ende des 8. Jahrhunderts. Ich hoffe, dem Leser hierfür im Text weitere bedeutende Argumente anbieten zu können und ihm somit den dargestellten Rahmen als ein chronologisch sinnvolles Ganzes darzustellen. Die Hauptidee, die wir dabei nicht aus den Augen verlieren dürfen, ist die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Pilgerfahrtstraditionen – die Tatsache, dass z. B. die christliche Pilgerfahrt ins Heilige Land nach dem 8. Jahrhundert natürlich weiterbestand, interessiert uns an dieser Stelle nicht.

In unseren chronologischen Rahmen deutlich schwerer einzuordnen ist die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem. Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass die wichtigste Periode der jüdischen Pilgerfahrt *außerhalb* der von uns beschriebenen Zeit liegt, nämlich zunächst im ersten vor- bzw.

nachchristlichen Jahrhundert (d. i. das Ende der Periode des Zweiten Tempels); größere Mengen jüdischer Pilger kamen erst wieder nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber nach Jerusalem, der erste jüdische Jerusalem-Führer entstand vor 950. Trotzdem musste die jüdische Pilgerfahrt behandelt werden, da sie (bzw. schon die Problematik, ob sie in der genannten Periode überhaupt stattgefunden hat), in den christlichen Quellen, auf die wir uns stützen müssen, den Gegenpol zur christlichen Pilgerfahrt darstellt.

## Geographischer Rahmen: Naher Osten und Ägypten

Geographisch befassen wir uns mit dem Nahen Osten und mit Ägypten. Dies ermöglicht eine ideale Anschauung, die es zulässt, die Anfänge sowohl des christlichen als auch des islamischen Pilgerwesens zu verfolgen und die Bezüge insbesondere mit der jüdischen Pilgerfahrt zu betrachten. Nur in wenigen Fällen wird dieser geographische Rahmen erweitert, wie es uns bei der vorislamischen Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel notwendig erscheint.

## Terminologie des Pilgerwesens

Eines der Hauptprobleme der behandelten Thematik stellt die Tatsache dar, dass es keine einheitliche Terminologie für den Pilger bzw. das Pilgerwesen sowohl in der Antike als auch teilweise in der modernen Zeit gibt. Die bedeutendste Frage, die in unserem religionsübergreifendem Kontext gestellt werden muss, ist, ob die deutschen Wörter »Pilger – Pilgerfahrt«<sup>29</sup> (bzw. deren Äquivalente »pilgrim – pilgrimage« und »pèle-

27 Schreiner, Byzanz (2008) 13-15.

28 Buschhausen, Frage der Kontinuität. – Foss, Syria in Transition. – Farioli Campanati, Siria. – Canivet/Rey-Coquais, Syrie de Byzance à l’Islam. – Die nahöstlichen Regionen, die innerhalb des Byzantinischen (Oströmischen) Reiches kulturell und wirtschaftlich hoch entwickelt waren, setzten ihr antikes Erbe (z. B. in der Stadturnbanistik) also auch nach der Besetzung durch die Araber fort. Setzt man auf die politisch-militärische Geschichte des Byzantinischen Reiches mehr Gewicht, bin ich mit vielen anderen Autoren der Ansicht, das Ende der Spätantike während der Herrschaft des Kaisers Herakleios (610-641) zu suchen. Vgl. Drbal, Avarské obléhání 24 (mit Verweisen auf weitere Literatur).

29 Im deutschen Sprachraum werden für das hier besprochene Phänomen zwei unterschiedliche Ausdrücke benutzt: Pilgerfahrt bzw. Wallfahrt. Die Bezeichnungen »Pilger« bzw. »Pilgerfahrt« haben im lateinischen *peregrinus* »der Fremde« die Wurzel und Äquivalente in anderen europäischen Sprachen. In der deutschen Sprache werden auch Begriffe »Wallfahrt« und damit verbundene Verben (»wallen«, »wallfahrten« und »wallfahren«) verwendet. Das Substantiv »Wallfahrt« ist seit 1300 geläufig und wurde oft als Synonym für »Pilgerfahrt« verwendet. Die erwähnten Verben sind erst seit dem 16. Jh. etabliert. Demgegenüber ist das Wort »Wallfahrer« nur selten belegt und wird auch heute nur ausnahmsweise benutzt. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 186-187. Die »Wallfahrt« wird aus dem mittelhochdeutschen »wallen«, dem althochdeutschen »wallon«, dem mittelniederdeutschen »wallen« und dem altenglischen »weallian« abgeleitet, wo es »wandern«, »umherschweifen« und »reisen« bedeutet. Vgl. Kluge, Etymologisches Wörterbuch 775. – Mackensen, Ursprung der Wörter 420. Das Substantiv »Pilger« ist aus dem mittelhochdeutschen »bilgerim«, »pilgerin« abgeleitet, dieses wiederum aus dem althochdeutschen »pilgrim«. Diese Formen entstammen dem mittellateinischen *peregrinus*; so wurden die nach Rom pilgernden Ausländer bezeichnet (vgl. *peregrinus* – der Fremde). Herbers, Pilgerfahrten 23. Das Verbum »pilgern« existierte lange Zeit nicht, seine Entstehung am Ende des 18. Jhs. ist mit dem deutschen Sprachwis-

senschaftler Joachim Heinrich Campe verbunden. Kluge, Etymologisches Wörterbuch 546. – Mackensen, Ursprung der Wörter 292. Werden im Deutschen die Ausdrücke »Pilger« und »Wallfahrer« bzw. »Pilgerfahrt« und »Wallfahrt« meist bzw. häufig synonym gebraucht, so lassen sich doch einige Unterschiede feststellen, die mehrere Aspekte umfassen und von Forschern unterschiedlich behandelt werden. So wurde der Ausdruck »Pilger« im hohem Mittelalter (in der mittelhochdeutschen Form »bilgerim«) insbesondere in den Texten verwendet, die für den Adel und die höfische Gesellschaft bestimmt waren. Gegenüber der höfischen »Pilgerfahrt« stand somit die »Wallfahrt« als volkstümliche Bezeichnung. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 187. Damit ist auch der zeitliche und distanzielle Aspekt verbunden: als »Wallfahrten« werden meistens kurze Reisen regionalen Charakters genannt, die innerhalb eines Tages ohne Übernachtung durchgeführt werden können. Die »Pilgerfahrten« führen dagegen oft in weit entfernte große religiöse Zentren (z. B. Jerusalem, Rom, Mekka) und haben somit einen überregionalen Einzugsbereich. Aufgrund der beschwerlichen Reisemöglichkeiten dauerten sie früher mehrere Monate oder Jahre. Vgl. Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen 187. – Die Wallfahrt zu einer heiligen Stätte wird mit der Absicht unternommen, zurückzukehren. Demgegenüber eine Pilgerfahrt schließt eine Rückkehr nicht notwendig ein, bzw. kann sogar aus asketischen Gründen darauf ausdrücklich verzichten. Vgl. Liwak, Wallfahrtstraditionen 235. – Kötting, Peregrinatio religiosa 11. Die Pilgerfahrt betont stärker das Unterwegssein, die Wallfahrt ist mit einem Ziel verbunden. Ein Wallfahrtsort bzw. -zentrum ist das Ziel von Wallfahrten; ein Pilgerzentrum bezeichnet die Verpflegungsstätte in einem Wallfahrtszentrum einschließlich der Unterkunft. Vgl. Dyma, Wallfahrt 9. Pilgern ist der übergeordnete Begriff für das fromme Reisen, eine Wallfahrt hat eine engere, auf die Gemeinschaft abzielende Bedeutung. Die Pilgerfahrten beziehen sich somit auf das Individuum, die Wallfahrten auf die Gemeinschaft. Vgl. Dünninger, Wallfahrt und Bilderkult 13-14. 272-281. – Plötz, Wallfahrten 31-32. – Dyma, Wallfahrt 9.

rin – pèlerinage« im Englischen bzw. Französischen), die aus dem christlichen Umfeld stammen (und deren Benutzung im jüdischen und islamischen Kontext nicht in Frage gestellt wird), auch für das pagane Pilgerphänomen benutzt werden kann<sup>30</sup>. Wir beantworten diese Frage mit einem Ja, denn ohne eine solche Bezeichnung könnten wir das antike Pilgerphänomen nicht einbeziehen. Auf die Problematik wird noch im Kontext des paganen Pilgerwesens näher einzugehen sein<sup>31</sup>. Die englischsprachige Literatur benutzt, um den zu sehr christlich geprägten Terminus »Pilgerfahrt« zu vermeiden, auch die Bezeichnungen »sacred movement« bzw. »sacred travel«<sup>32</sup>.

Die pagane Antike hatte keine spezifische Bezeichnung für die Phänomene des »Pilgerwesens« und des »Pilgers«<sup>33</sup>. Die mit einem Pilger am häufigsten in Verbindung gebrachte Bezeichnung *θεωρός* hatte im Griechischen verschiedene Bedeutungen, unter anderem die eines offiziellen Repräsentanten bzw. Botschafters einer Stadt auf einem Fest oder an einem heiligen Ort<sup>34</sup>.

Die Worte *θεωρία* und *θεωρεῖν* bezeichneten im Griechischen eine Schau bzw. das Schauen. Bei Platon und Aristoteles erhielten sie ihre spezifisch philosophische Bedeutung<sup>35</sup>. Der Gebrauch im Sinne von Schau bzw. Schauen setzte bei Herodot an, und zwar im Kontext der Reise des Athener Politikers Solon nach Ägypten und Lydien. Verwendet werden sie hier bei der Schilderung der Begegnung Solons mit dem legendären König Kroisos an dessen Hof in Sardes:

»So kam Solon aus Athen, der den Athenern auf ihren Wunsch Gesetze gegeben hatte und nun auf zehn Jahre außer Landes ging. Um die Welt zu sehen, reiste er (*κατὰ θεωρίας πρόφασιν ἐκπλώσας*), und damit man ihn nicht zwingen könne, die Gesetze abzuändern«<sup>36</sup>.

»Aus diesem Grunde also und auch, um die Welt zu sehen (*τῆς θεωρίας ἐκδημήσας*), war Solon in der Fremde und reiste nach Ägypten zu Amasis und auch nach Sardes zu Kroisos«<sup>37</sup>.

»Kroisos spricht Solon an, um zu erfahren, wer der glücklichste Mensch auf Erden ist: »Fremdling aus Athen, der Ruf deiner Weisheit ist auch zu uns gedrungen, und man hat uns von dir erzählt, dass du als ein Freund der Weisheit und um

die Welt kennenzulernen viele Länder der Erde besucht hast« (griech. *θεωρίας εἵνεκεν ἐπελήλυθας*)«<sup>38</sup>.

Der Begriff der *Theoria* wird im ersten Zitat ausdrücklich mit dem Reisemotiv verbunden (wobei das Reisen Sehen und Lernen beinhaltet), obwohl als anderes Motiv auch die Verunmöglichung von Gesetzesänderungen erwähnt wird. Beim zweiten Zitat ist bedeutend, dass Ägypten, das ja als das Land der Weisheit galt, erwähnt wird. Im dritten Zitat wird ausdrücklich gesagt, Solon unternehme seine Reisen, um fremde Länder zu betrachten. Kroisos' Rede bringt hier den Reisenden Solon mit der Philosophie in Verbindung, die *θεωρία* wird hier philosophisch definiert<sup>39</sup>. In diesem Punkt verbindet Herodot Solons Reisen mit der eigenen Erkundung (griech. *ἱστορία*), die auch mit vielen Reisen verbunden war<sup>40</sup>.

In Verbindung mit einer Pilgerfahrt werden auch die insbesondere im ptolemäisch-römischen Ägypten gefundenen sog. Proskynema-Inschriften gebracht – Besucherinschriften häufig in Gebetsform, die die Verehrung einer Gottheit belegen<sup>41</sup>. Im Griechischen wurden für die Pilgerfahrt ebenfalls die Verben *ἀποδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* als Termini verwendet<sup>42</sup>. B. Kötting verweist auf den Begriff *ξένος* (als Parallele zum weiter unten behandelten lateinischen *peregrinus*), der den Gastfreund, Fremden, aber auch den Feind bezeichnen kann, und der bei Aelian (nach Hippys von Rhegion) einmal die Bedeutung »Pilger(in)« bekam<sup>43</sup>.

Das Hauptproblem, mit dem wir uns in der vorliegenden Monographie öfters beschäftigen werden (und das sich in Einzelfällen nicht immer eindeutig entscheiden lässt), ist, dass diese Bezeichnungen in der Tat auch Wesenszüge benennen, die mit dem Pilgerwesen in Zusammenhang gebracht werden können<sup>44</sup>, dass ihre Bedeutung jedoch breiter ist. So bedeuten die Verben *ἀποδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* »das Verlassen der Heimat, seiner Gemeinde, seines Volkes, des Gebietes, in dem das Volk, dem er angehört, wohnt« und haben keine rein religiöse Qualität<sup>45</sup>. In konkreten Fällen muss dann aus dem Kontext entschieden werden, ob – falls die betreffende Inschrift diese Informationen bietet – es sich um eine Pil-

30 Elsner/Rutherford, Introduction 1-32. – Kristensen, Material Culture 68. – Graf, Rezension Dillon 195-196.

31 Vgl. insb. Anm. 243.

32 Blid, Sacred Movement. – Friese/Kristensen, Excavating Pilgrimage.

33 Die Weiterentwicklung dieser Tatsache im Bezug auf das ideologische Bewusstsein der antiken Menschen vgl. Horden/Purcell, Sea 446.

34 Koller, Theoros und Theoria 273. – Dillon, Pilgrims and Pilgrimage 22-24. – Rutherford, Theoria.

35 Volpi, Theoria.

36 Hdt. 1,29.

37 Hdt. 1,30,1.

38 Hdt. 1,30,2.

39 Meyer, Theorie und Praxis 27-28. – Vgl. auch die Deutung der betreffenden Stellen von J. Ker (Ker, Solon's *Theōria* 311-312). – Ausführlicher zur Theoria vgl. Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

40 Zum Herodots Begriff *ἱστορία* im Kontext der Pilgerfahrten vgl. ebenso Kap. »Antikes paganes Pilgerwesen«.

41 Kurze Definition: Bonnet, Reallexikon 609-610. Im engeren Sinne versteht das Wort *προσκύνημα* Klaffenbach, Griechische Epigraphik 61-62. – Vgl. auch Helck, Proskynema. – G. Geraci (Geraci, Proskynema 16-26) war der Ansicht, das Proskynema sei mit dem Graffito selbst identisch gewesen. Dessen eigentlicher Gegenstand habe in der Verewigung des Namens im Angesicht der Gottheit bestanden. Durch das Anbringen der Inschrift sollte also eine dauerhafte personale Beziehung begründet werden. Vgl. dazu Diefenbach, Erinnerungsräume 524 Anm. 58. – Tzifopoulos, Eleuthernaean Pilgrims.

42 Kötting, Peregrinatio religiosa 7.

43 Kötting, Peregrinatio religiosa 8-9.

44 An dieser Stelle soll die Problematik, ob man in der paganen Antike gar von Pilgerfahrten sprechen kann, außer Acht gelassen werden. Hierzu vgl. insb. Anm. 247.

45 Kötting, Peregrinatio religiosa 7.

gerfahrt (bzw. um das, was wir heute darunter verstehen) handelt<sup>46</sup>.

Im Hebräischen gab es keine ausgeprägte Terminologie für die jüdische Pilgerfahrt, die entsprechenden Termini wurden im Zusammenhang mit den Pilgerfesten verwendet. Erst in Texten aus der Spätphase der Periode des Zweiten Tempels ist eine terminologische Verfestigung auszumachen<sup>47</sup>. Der Begriff חג (hāg) ist Bezeichnung des Festes selbst, insbesondere eines Pilgerfestes. Er wird im Alten Testament an 62 Stellen verwendet<sup>48</sup>. Das Verb עלה ('ālāh) wird häufig als *terminus technicus* für die Teilnahme an Pilgerfahrten verwendet, was jedoch eher falsch ist. Seine Grundbedeutung ist: »zu einem höheren Ziel bewegen«, also auch zu einem (Höhen-)Heiligtum. Diesbezüglich ist auch darauf hinzuweisen, dass im Alten Testament das Verb häufiger für andere Orte als für Jerusalem verwendet wird<sup>49</sup>. Ähnlich wie beim antik-paganen Pilgerwesen begegnen wir auch hier der Problematik, dass die genannten Bezeichnungen zwar in Beziehung mit der Pilgerfahrt stehen, ihre Semantik jedoch breiter ist. Es ist jedoch bezeichnend, dass die Frage, ob das beschriebene Phänomen als (jüdische) Pilgerfahrt zu bezeichnen ist, nur selten gestellt wird. Dies hängt mit dem umfangreichen Schrifttum, aus dem wir schöpfen können, und insbesondere mit der Bedeutung der Pilgerfahrt für die jüdische Identität zusammen.

In der griechischen Antike wurden die Verben ἀποδημεῖν und ἐκδημεῖν für das Verlassen der Heimat, seiner Gemeinde, seines Volkes verwendet; sie haben – so wie das lateinische Wort *peregrinari* – keine religiöse Bedeutung. Es bezeichnet die Reise eines Kaufmannes oder einen Besuch bei Freunden oder Verwandten. Bei den kirchlichen Autoren wurden zu diesen Termini Worte hinzugefügt, die dann auf den Pilgercharakter der Reise hinweisen: z. B. ἀποδημεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα bei Gregor von Nyssa<sup>50</sup>. Der Begriff ξένος entwickelte sich ähnlich, wie für die lateinische Bezeichnung *hostis* im folgenden Paragraph angeführt wird. Die moderne Pilgerforschung wies auf die Aspekte der Pilgerfahrt bei der *Theoria* und bei dem *Proskynema* hin<sup>51</sup>.

Die lateinische Bezeichnung für den christlichen Pilger ist *peregrinus*, eine Pilgerfahrt wird *peregrinatio* bezeichnet. Der Terminus *peregrinus* war in der paganen Antike kein religiöser, sondern vornehmlich ein juristischer Terminus und bezeichnete zunächst nur jemanden, der fern von seiner Heimat war. In der römischen Frühzeit war er fast mit *hostis*

gleichbedeutend: Der Begriff bezeichnete den Bürger eines souveränen, mit Rom befreundeten oder verbündeten Staates. Hat das Wort *hostis* allmählich die Bedeutung »Feind« angenommen, hat *peregrinus* seinen ursprünglichen Sinn »Gastfreund« behalten. In der römischen Kaiserzeit bezeichnete der Terminus die Untertanen in den römischen Provinzen, die nicht das Bürgerrecht hatten<sup>52</sup>. Es ist bezeichnend, dass die spätantiken christlichen Pilger ins Heilige Land die Worte in dieser Bedeutung nicht benutzten. Egeria verwendete das Wort *peregrinus* zweimal, nicht jedoch in der Bedeutung »Pilger«, sondern im Sinne von »Fremder«<sup>53</sup>. Der Pilger von Piacenza benutzte das Verb *peregrinari* nur einmal, am Anfang seines Berichtes<sup>54</sup>. Augustinus verwendete das Wort *peregrinatio* nur für allegorische religiöse Fahrten<sup>55</sup>. Die eindeutige Bedeutung »Pilger« bzw. »Pilgerfahrt« erhielten die Termini erst im 7. Jahrhundert<sup>56</sup>. In der Spätantike wurden sie weiterhin im juristischen Sinne verwendet, unter Justinian I. für einige Grenzbewohner mit Hauptwohnsitz außerhalb des Reiches, die sich aber meistens innerhalb der Reichsgrenzen aufhielten<sup>57</sup>.

Der Begriff *peregrinus* in der Bedeutung »Passant« steht einem anderen Termin, nämlich *homo viator*, nahe. Dieser bezeichnet einen Gläubigen, der immer auf dem Weg, auf der Suche (nach Gott) ist<sup>58</sup>. In den frühchristlichen Schriften lassen sich nämlich zwei Bedeutungen des Fremden finden. Die eine, im Sinne der Entfremdung, des Versagens, Gott zu lieben, der Unmöglichkeit, der gegebenen Ordnung anzugehören<sup>59</sup>. Die andere, positive Bedeutung basiert auf der augustinischen Idee der *Civitas Dei peregrinans* mit der Metapher eines Reisenden (*viator*), der zeitweise Unterkunft in einem Gasthaus auf dem Weg findet<sup>60</sup>. Diese Metapher wurde 200 Jahre später von Gregor dem Großen übernommen. In seinen *Moralia in Iob* beschreibt er die Reisen eines Gerechten durch das Leben, der sogar Unannehmlichkeiten sucht und Erfreulichkeiten ablehnt. Das während der Reise gefundene Vergnügen hält ihn jedoch nicht davon ab, in sein Vaterland zurückzukehren. Der Reisende begnügt sich nicht mit dieser Welt, in der er nur Pilger und Gast ist, auch wenn sie sehr angenehm sein mag; trotzdem bleibt sie für ihn nur ein fremdes Land. Sein Ziel ist es, die *patria* im Himmel zu erreichen<sup>61</sup>.

Der Ḥaǧǧ [herumgehen] bezeichnet im Islam lediglich die Pilgerfahrt nach Mekka. Die eigentlichen Riten des Ḥaǧǧ dauern nur drei Tage im Monat Dū'l-Ḥiǧǧa des islamischen

46 So will ich nicht ausschließen, dass die von Y. Z. Tzifopoulos behandelte Inschrift, die in der Melidoni-Höhle auf Kreta gefunden wurde, auf eine Pilgerfahrt hinweist. Als falsch betrachte ich jedoch die allgemeine Schlussfolgerung des Autors, das *Proskynema* unkritisch, nur auf der Basis dieser Inschrift, mit der Pilgerfahrt gleichzusetzen. Tzifopoulos, *Eleuthernaean Pilgrims* 83-84. Ich möchte mich beim Kollegen Martin Grünewald für den Verweis auf diesen kontroversen Aufsatz und bei ihm und Ina Eichner für die nachfolgende Diskussion zu diesem neuen Befund ganz herzlich bedanken.

47 Dyma, *Wallfahrt* 300.

48 Dyma, *Wallfahrt* 300-304.

49 Dyma, *Wallfahrt* 304-319. – Wehmeier, עלה 'Ih hinaufgehen 272-277.

50 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 9-10. Ähnlich »visitare loca sancta« bei den lateinisch schreibenden Autoren.

51 Hierzu vgl. Kap. »Antikes paganen Pilgerwesen«. Zum Begriff der *Xeniteia* s. Kap. »Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum«.

52 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 7-8.

53 Eg. itin. 8,4.

54 Itin. Burd. 1: *Praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a civitate Piacentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus [id est ad sancta loca.]*

55 Aug. civ., Praefacio: *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens [...]*.

56 Dietz, *Wandering Monks* 28.

57 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 8.

58 Ladner, *Homo Viator*. – Limor, *Holy Journey* 327.

59 Greg. M. past. 2,12 (36).

60 Aug. serm. 14,4,6; 70,7. Vgl. Limor, *Holy Journey* 327. – Jeffrey, *Exile and Pilgrimage* 255.

61 Greg. M. mor. Iob 8,54,92. – Ladner, *Homo Viator* 234-238. Zu den *Moralia*: Greschat, *Moralia*.

Mondkalenders an, bereits zehn Wochen davor beginnt jedoch die Phase der Reise und der rituellen Vorbereitung. Die kleine Pilgerfahrt 'Umra schließt außerhalb des Dū'l-Ḥiġġa nur die Pilgerfahrt zur Kaaba ein. Alle anderen Pilgerfahrten, die zum Grab der Propheten in Medina, zur al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem, zu Moscheen in Kairo, Damaskus und zu zahlreichen Nekropolen der islamischen Heiligen führen, werden als Ziyāra (= Besuch heiliger Stätten) bezeichnet<sup>62</sup>.

## Einführung zum religiös übergreifenden Pilgerwesen

Das Pilgerwesen hat den Ursprung in der Idee, dass Akte der Verehrung (und die damit erhaltene Erlösung) an Orten stattfinden, die besser hierfür geeignet sind als andere Orte<sup>63</sup>. Diese Stätten, die sich relativ nahe des Heimatortes, aber auch weit entfernt befinden können, soll man deshalb aufsuchen.

Es soll nicht bestritten werden, dass die Pilgerorte in den meisten Fällen fest mit dem religiösen System der jeweiligen Gemeinschaft verbunden sind. Nur relativ selten besuch(t)en Pilger heilige Orte anderer religiöser Gemeinschaften. Ein Pilgerort als sozusagen der Kern des religiösen Systems verstärkt die Bindung des Pilgers an seine Religion, oft in fanatischer Opposition zu anderen Religionen<sup>64</sup>. Trotzdem gibt es Fälle, wo Orte von Pilgern verschiedener Religionen besucht werden<sup>65</sup>.

Es ist deshalb interessant zu untersuchen, wie einige heilige Orte von Vertretern mehrerer Glaubensgemeinschaften, die zu ihnen pilgern, besucht werden. Daneben wird in der vorliegenden Monographie ein weiteres Phänomen beleuchtet: Ein heiliger Ort kann seine Heiligkeit auch dann behalten, wenn er von einer anderen religiösen Gemeinschaft übernommen wird. Wurde ein Ort einmal als heilig anerkannt, bleibt die Heiligkeit – trotz der politischen und religiösen Wechselfälle – fest mit ihm verbunden<sup>66</sup>.

Die Untersuchung der dazugehörigen Fragen gehört zum breiten und in den letzten Jahrzehnten recht ausführlich behandelten Thema der Umwandlungsprozesse in der Spätantike. Einerseits hängt es mit dem »Absterben« der alten paganen Kultur und der Durchsetzung des neuen christlichen Glaubens zusammen. Die heidnischen heiligen Orte, die in

der klassischen Antike Ziel der Pilger waren, werden verlassen oder durch die Christen übernommen. Eine besondere Problematik stellt diesbezüglich das Verhältnis der jüdischen (und paganen) Pilgerfahrt und des frühen christlichen Pilgerwesens nach Palästina dar. In dieser Hinsicht knüpfen unsere Nachforschungen an die neueren Ergebnisse über das spätantike Palästina an, die mehr als deutlich zeigen, dass das Bild des christlichen Heiligen Landes die komplizierte politische und religiöse Situation der Region sehr einseitig beschreibt. Die islamische Pilgerfahrt wurde bis jetzt meistens nur von Islamforschern behandelt; ähnlich wie beim christlichen Pilgerwesen wurde nur selten auf ihre vorislamischen Wurzeln hingewiesen. In unserem nahöstlichen Kontext (Jerusalem, Resafa) soll auf das Einbeziehen der Problematik in die Spätantikeforschung Wert gelegt werden.

Betrachtet man die Problematik der religiös übergreifenden Pilgerfahrt aus dem Blickwinkel der Religionswissenschaft, lassen sich die meisten Gemeinsamkeiten zwischen den Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam finden, die das Alte Testament als gemeinsame Basis haben<sup>67</sup>. Aufgrund der gemeinsamen Basis haben diese Religionen gemeinsame »Leute des Buchs«, u. a. Abraham, Moses, Maria, und die alttestamentlichen Propheten, obwohl ihre Rollen und Deutungen sich in den jeweiligen Religionen verständlicherweise (auch deutlich) unterscheiden.

Unter den Pilgerorten, an denen es zum Kontakt der jeweiligen Religionen kam, hat natürlich Jerusalem eine prominente Stellung, was auch der Grund dafür ist, warum ihm in der vorliegenden Monographie so viel Platz gewidmet wird. Das Zentrum der jüdischen Pilgerfahrt in der Antike, seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. der bedeutendste Pilgerort der Christen, insbesondere unter den Umayyaden ein nicht unbedeutender Pilgerort der Muslime: Jerusalem war die Pilgerstadt par excellence<sup>68</sup>. Doch mehr noch: Außer dem irdischen Jerusalem entstand sowohl bei Juden (Ezechiel) und Christen (Offenbarung) die Idee eines himmlischen Jerusalems<sup>69</sup>.

Benjamin Z. Kedar schlug folgende Typologie für die heiligen Orte vor, die von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften besucht werden oder zu denen diese pilgern<sup>70</sup>:

a) Heiliger Ort mit Raumkonvergenz. Mitglieder verschiedener Religionsgruppen versammeln sich an einem heiligen Ort, der für alle heilig ist. Sie teilen jedoch nicht den Kult, jede Gruppe verehrt für sich selbst.

62 O. Krüger, Wallfahrt 412-413.

63 MacCormack, *Loca Sancta* 21.

64 Turner/Turner, *Image* 9.

65 Dieses Phänomen beschränkt sich natürlich nicht nur auf den Nahen Osten und auf die Spätantike. Vgl. u. a. Ben-Ami, *Culte des saints*. 2016/2017 fand im Musée Bardo (Tunis) die Ausstellung »Lieux saints partagés« statt: [www.inp.rnrt.tn/Events/dos\\_press\\_lieux\\_s\\_bardo.pdf](http://www.inp.rnrt.tn/Events/dos_press_lieux_s_bardo.pdf) (5.10.2017). In den letzten Jahren werden die Beziehungen zwischen den Pilgerfahrten in den jeweiligen Religionen als ein Phänomen des zwischenreligiösen Dialogs untersucht. Vgl. R. M. Taylor, *Holy Movement*. Pazos, *Pilgrims and Pilgrimages*.

66 Limor, *Holy Places* 219 (mit Verweisen auf weitere Forschungsliteratur). Es gibt aber natürlich auch Fälle (z. B. Abu Mina), wo ein Pilgerort verlassen wird; an seiner Stelle kann eine profane Siedlung entstehen, die an die Heiligkeit des früheren Pilgerortes nicht anschließt. Zu Abu Mina vgl. Engemann, *Ende der Wallfahrten*.

67 Als Buchreligionen werden insbesondere das Judentum, das Christentum und der Islam verstanden, im breiteren Sinne alle Religionen, die eine heilige Schrift haben und sich stark an Texten orientieren. Das heilige Buch spielt in diesen Religionen eine zentrale Rolle. Im strengsten Sinne ist der Islam eine Buchreligion, nicht das Christentum, denn neben der Schrift spielt hier die Dogmenbildung durch Tradition und Lehramt eine herausragende Rolle. Vgl. Mensching, *Religion* 97-108. Deshalb schlägt U. Dehn vor, Judentum, Christentum und Islam als »abrahamische Religionen« zu bezeichnen. Vgl. Dehn, *Buchreligionen*.

68 Diese zentrale Stellung Jerusalems als heilige Stadt und Ziel für die jüdischen, christlichen und muslimischen Pilger bis in die Gegenwart versuchte F. E. Peters zusammenzufassen und zu charakterisieren. Peters, *Pilgrimage to Jerusalem*. – Peters, *Jerusalem and Mecca*.

69 Vgl. hierzu Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«.

70 Diese Typologie wurde für den Nahen Osten in der Kreuzfahrerzeit entworfen, lässt sich jedoch auch für die Spätantike verwenden.

b) Heiliger Ort mit einer nichtegalitären Konvergenz. Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft führen die religiösen Praktiken durch, die anderen sind nur passive Teilnehmer.

c) Heiliger Ort mit egalitärer Konvergenz. An der religiösen Zeremonie nehmen gleichwertig Menschen verschiedenen Glaubens teil. Solche gemeinsamen Gebete waren selten und nur an einem neutralen Territorium, am besten unter freiem Himmel, nicht in einem Raum, der einer der Religionen heilig war, möglich<sup>71</sup>.

## Reisen

Beim Versuch, die charakteristischen Züge der Pilgerfahrt zu verstehen, kommt man am allgemeineren Phänomen des Tourismus als einer säkularen Reise nicht vorbei. Eine »touristische« Reise von einer Pilgerreise zu unterscheiden, ist in vielen Fällen schwierig, insbesondere deshalb, weil eine Reise (im weiteren Sinne des Wortes) oft mehrere Aspekte aufweist<sup>72</sup>. Inwieweit lässt sich ein einfacher touristischer Besuch eines Heiligtums von demjenigen unterscheiden, bei dem persönliche Frömmigkeit und Zelebrieren eines Festes im Vordergrund standen? Waren die alten Griechen fähig und gewillt, diesen Unterschied zu sehen?<sup>73</sup> So kann es nicht überraschen, dass bei vielen Forschern der Unterschied zwischen diesen beiden Phänomenen nur unscharf ist<sup>74</sup>. Die Erforschung der Pilgerfahrt und des Reisephänomens hat darüber hinaus einige gemeinsame Punkte praktischer Art, wie z. B. die Reisewege, Unterkunftsmöglichkeiten für Pilger bzw. Reisende, wirtschaftliche Bedeutung des Pilgerwesens bzw. Reisens usw.

Auch die »touristischen« Reisen waren nämlich oft mit dem Sakralen verknüpft. In Kleinasien gehörte zu den Reisezielen Hierapolis, wo in der Antike einer der bekanntesten Unterwelteingänge lag, wofür die berühmten Thermalquellen von Pamukkale verantwortlich waren<sup>75</sup>. Ilion/Troia wurde nicht wegen der materiellen Überreste, sondern verständlicherweise als ein Schauplatz der Ilias besichtigt<sup>76</sup>.

Das Phänomen des antiken Tourismus verbreitete sich insbesondere in der römischen Kaiserzeit. Es braucht nicht

betont zu werden, dass es mit dem heutigen Massentourismus nicht zu vergleichen ist. Der riesige Raum mit einer einheitlichen Währung, einem großen Ausmaß an Rechtsicherheit, die gute Qualität des Straßennetzes und einfache Sprachverständigung schufen jedoch für den Tourismus im Römischen Reich gute Voraussetzungen<sup>77</sup>. Als »Goldene Zeit« des Reisens kann das Antoninische Zeitalter bezeichnet werden. Der Rhetor Aelius Aristides rühmt die Freiheit des Reisens folgendermaßen:

»Jetzt ist es möglich für den Griechen und Barbaren, mit seinen Habseligkeiten oder ohne sie leichthin zu reisen, wohin er will, ganz als ginge er von einem seiner Länder zum anderen. Und er ängstigt sich weder vor den Kilikischen Pforten, noch vor der sandigen engen Passage durch Arabia und Ägypten, noch vor unpassierbaren Bergen, noch vor ungezähmten, großen Flüssen, noch vor ungastlichen barbarischen Völkern. Es bedeutet sicherlich genug, ein Römer zu sein, oder vielmehr einer von denen, die unter eurer Herrschaft leben<sup>78</sup>«.

Im Kontext unserer Frage nach einer möglichen Kontinuität zwischen der paganen und der christlichen Pilgerfahrt ist es wichtig, wie sich der antike Tourismus seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. entwickelte, als sich das Christentum mehr und mehr durchsetzte. Es kam diesbezüglich zu einem grundlegenden Wandel: Antike Formen des Reisens (im Sinne des Besichtigens von Sehenswürdigkeiten) innerhalb des Römischen Imperiums blieben nur in einigen wenigen Fällen auch in christlicher Zeit erhalten. Eine prominente Stellung unter den vorchristlichen Erinnerungsstätten nahm auch jetzt Troia ein<sup>79</sup>. Andere Stätten wurden nun vor dem Hintergrund des Alten Testaments umgedeutet und so der christlichen Kultur einverleibt (die Pyramide des Mykerinos in Giza als einer der Kornspeicher des Joseph). Einige pagane Orte wurden auch von christlichen Pilgern besucht. Es handelte sich hierbei meistens um Gräber von bedeutenden Persönlichkeiten der paganen Antike. Der Pilger von Bordeaux besichtigte auf seiner Reise ins Heilige Land (333 n. Chr.) die Gräber des Euripides in Amphipolis (heute Emboli) unweit der Mündung des Strymon<sup>80</sup> und des karthaginischen Heerführers Hannibal im bithynischen Libyssa<sup>81</sup>, er besuchte auch Tyana, den

71 Kedar, *Convergences* 59-61.

72 Die Problematik, das Phänomen des Pilgerns von einer Reise zu unterscheiden, ist insbesondere bei der paganen Pilgerfahrt in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches sichtbar. Die betreffenden Inschriften, die diesbezüglich die Hauptquelle darstellen, verweisen auf viele Fälle, wo rituelle Praktiken, die auf eine Pilgerfahrt hindeuten, Bestandteil einer Geschäftsreise o. ä. waren. Mit dieser Problematik beschäftigten sich im Rahmen des RGZM-Pilgerprojektes die Kollegen Martin Grünewald und Jakob Hanke. Vgl. Hanke, *Vorchristliches Pilgerwesen* 26-27. – In unserem nahöstlichen Kontext vgl. u. a. die Reise der Kaisermutter Helena in die östlichen Provinzen des Reiches, die auf der einen Seite in der Tradition der imperialen Reisen der römischen Kaiser stand, andererseits mit Recht als erste christliche Pilgerreise betrachtet wird. – Vgl. Kap. »Die Reise der hl. Helena und ihre möglichen vorchristlichen Wurzeln«. – Ausführlich zu den Gemeinsamkeiten der Pilgerfahrt und des Tourismus vgl. E. Cohen, *Pilgrimage and Tourism*.

73 Rutherford, *Pausanias* 41.

74 Vgl. Foertmeyer, *Tourism*. – Zwingmann, *Antiker Tourismus* (im Kapitel IV. wird der Besuch der Heiligtümer von Ephesos, Kos und Knidos behandelt, 157-234). – Oft wird in den Übersichtspublikationen zu antiken Reisen an deren Ende ein Kapitel zur Pilgerfahrt ins Heilige Land angeschlossen (u. a. Casson, *Reisen* 361-

395), die somit sozusagen als eine Fortsetzung der profanen antiken Reisen betrachtet wird.

75 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 314-342. – Zwingmann, *Heroengräber* 26.

76 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 29-106. – Zwingmann, *Heroengräber* 26-27.

77 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 11-28. – Zwingmann, *Heroengräber* 25. – Laurence, *Travel and Empire*. – Casson, *Reisen* 188-351.

78 Ael. Arist. or. 26, 100. – Vgl. Scheer, *Pilger* 35.

79 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 393-394. Dies lässt sich durch die fortbestehende Rolle des troianischen Mythos' in der christlichen Spätantike erklären. Auch dürfte die eindeutige Lokalisierung des Troianischen Krieges eine Rolle gespielt haben (die Lokalisierung der paganen Mythen war oft hypothetisch mit mehreren Orten verbunden), was eine Gemeinsamkeit zwischen Troia und den biblischen Erinnerungsorten schuf.

80 It. Burd. 22.

81 It. Burd. 8: »Dort ist König Annibalianus begraben, der ein Afrikaner war«. Durch die Hinzufügung des afrikanischen Ursprungs ist es eindeutig, dass der Pilger den karthaginischen Heerführer meinte, ihm jedoch den Namen des Annibalianus, eines Neffen des Kaisers Konstantin, gab. Vgl. Donner, *Pilgerfahrt* 47 Anm. 35.

Herkunftsort des Apollonios<sup>82</sup>. Die heilige Paula besuchte in Joppe in Palästina (heute Jaffa in Israel) den Felsen, an dem Andromeda einem Meeresungeheuer ausgeliefert war und von Perseus gerettet wurde<sup>83</sup>. Dies ist der einzige Fall, wo der Schauplatz eines paganen Mythos von einem christlichen Pilger besichtigt wurde<sup>84</sup>.

Es soll nur kurz auf die bekannte Tatsache hingewiesen werde, die das Verständnis der antiken Reisen von dem der modernen grundsätzlich unterscheidet: Reisen, sei es zu Lande oder zur See, hielt man – zu Recht – für gefährlich. Auf den Straßen musste man mit Straßenräubern rechnen, auf dem Meer gehörten neben Seeräubern die Stürme zu den großen Gefahren<sup>85</sup>. Sicherheit vor Räubern war eine wichtige Bedingung für den Aufschwung des Reisens in der römischen Kaiserzeit.

## Heilige Orte: Zentralität oder exzentrische Lage?

Die Pilger wanderten zu einem Ort, der von ihnen aus bestimmten Gründen als heilig empfunden wurde. In diesem Kontext stellten sich die Religionswissenschaftler und Historiker die Frage nach der Lage solcher heiligen Orte. Unter den Religionswissenschaftlern des 20. Jahrhunderts nimmt diesbezüglich Mircea Eliade (1907-1986) eine Sonderstellung ein<sup>86</sup>. Ein heiliger Raum – sei es ein ganzes Land (Palästina), eine Stadt (Jerusalem) oder ein Heiligtum (der Tempel von Jerusalem) – stellt nach M. Eliade das Zentrum der Welt (lat. *axis mundi*) dar. Der Mensch, ein *homo religiosus*, hatte immer das Bedürfnis, in diesem Zentrum zu leben<sup>87</sup>. Dieses Zentrum kann entfernt liegen, aber nur in der Hinsicht, dass der Pilger weit entfernt vom ihm wohnt: Er, der Pilger, wohnt an der Peripherie – das Heiligtum, zu dem er pilgert, liegt im Zentrum. Mit jedem heiligen Ort ist nach M. Eliade eine Hierophanie verknüpft; der Stätte des Geschehens wird eine höhere Qualität gegenüber ihrer profanen Umgebung zugemessen. Durch die Manifestation des Heiligen entsteht ein »Fenster zum Kosmos«, das der religiöse Mensch gerne

aufsucht, um hier zu verweilen und dem Göttlichen nahe zu sein – in der Überzeugung, dass hier seine individuellen Bitten Erfüllung finden werden<sup>88</sup>.

Als Gegensatz dazu kann man die These von Victor Turner<sup>89</sup> verstehen, wonach sich Pilgerorte »out there«, d. h. exzentrisch gegenüber den bevölkerten Regionen, zu den weltlichen soziopolitischen Zentren der Gesellschaft befinden. Die periphere Lage der heiligen Orte gegenüber den soziopolitischen Zentren sollte die Distanzierung von dieser profanen Welt symbolisieren und die spirituellen Werte betonen. Die spirituelle Transformation des Pilgers kommt so zustande, dass er sozusagen von der profanen Sphäre des alltäglichen Lebens in die entfernte sakrale Welt hinaufsteigt. Auf solche Weise wurden die heiligen Orte außerhalb vom Einfluss einer dominierenden Gesellschaftsgruppe gebaut<sup>90</sup>. Als Beispiel nannte Turner die Gründung von Jerusalem, das König David zur Hauptstadt der Nord- und Südstämmen machte.

Wie lassen sich die auf den ersten Blick absolut gegensätzlichen Ansichten bezüglich der Lage von heiligen Orten erklären? M. Eliade verstand die Pilgerfahrt zu den heiligen Orten als ein rein religiöses Phänomen. Die anderen Aspekte des Pilgerwesens – z. B. die politischen und ökonomischen – ließ er gänzlich beiseite, da die historischen Komponenten in seiner übergreifenden Religionsforschung keine Rolle spielen. V. Turner ging wiederum bei seinen Überlegungen von den soziopolitischen Zentren aus, die für ihn das Zentrum der Welt darstellen.

Wenn wir versuchen, das Bild der heiligen Orte von Eliade und Turner auf den Nahen Osten und konkret auf Jerusalem zu beziehen, dann kommen wir zum Schluss, dass die Stadt in der Tat auf der einen Seite im Zentrum der Welt lag – aber meistens nur in der rein religiösen Komponente. Werden die anderen (politischen, ökonomischen, militärischen) Komponenten miteinbezogen, dann zeigt sich das Bild deutlich differenzierter. Bei der jüdischen Pilgerfahrt zum Zweiten Tempel, die sich in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt entwickelte und unter Herodes kulminierte, waren alle erwähnten Komponenten des Pilgerwesens stark präsent; unter Herodes, also im 1. Jahrhundert v. Chr., erreichte

82 It. Burd. 10.

83 Hier. ep. 8: »Auch in der Hafenstadt Joppe verweilte sie, von der aus Jonas seine Flucht unternommen hatte, der gegenüber Andromeda an den Felsen gefesselt war, um denn zur Abwechslung etwas aus den Sagen der Dichter zu erwähnen«.

84 Vgl. Zwingmann, Antiker Tourismus 394 Anm. 175.

85 Casson, Reisen 173-174.

86 Mit einem Hinweis auf seine Werke beginnen die meisten Aufsätze von Forschern, die sich mit dem Sakralen in verschiedenen Kulturen der Welt beschäftigen (darunter für mich überraschenderweise auch M. M. Janif im Artikel über die nabatäische Pilgerfahrt: Janif, Sacred Time). Denn Eliades Werk über das Heilige und Profane ist so allgemein konzipiert (natürlich mit vielen Beispielen), dass es eine allgemeingültige Antwort auf die unzähligen unterschiedlichen Auffassungen des Religiösen in der Welt bietet. Dieser Versuch einer Verallgemeinerung kann gemeinsam mit der persönlichen Distanz gegenüber der realen Welt (und den Gefahren, die diese Welt hervorbringen kann) mit den Umständen verglichen werden, unter denen die Werke des rumänischen Religionswissenschaftlers entstanden sind und die zu seiner politischen Tätigkeit bzw. seinen Ansichten politischer Art führten. Eliade war in den 1930er Jahren der Hauptideologe der faschistischen und antisemitischen Eisernen Garde. Die Bücher »Das Heilige und das Profane« und »Kosmos und Geschichte. Der

Mythos der ewigen Wiederkehr« (publiziert 1949) schrieb er im Jahre 1944 in Lissabon, wo er an der rumänischen Botschaft beschäftigt war. Die zeitlichen Umstände der Entstehung sind also der Zweite Weltkrieg bzw. seine Endphase. Die Antwort muss meiner Ansicht darin gesucht werden, wie Eliade das Reale ausblendete, also seine Suche nach dem Idealen und Sakralen, denn diese sakrale Welt ermöglicht es ihm, die abscheulichen Taten der realen Welt, für die er selbst stark verantwortlich war, zu übersehen. Ein ausführlicher Lebenslauf Eliades findet sich in: Turcanu, Eliade.

87 Eliade, Heilige und Profane 36-44. – Eliade, Kosmos 16.

88 Eliade, Heilige und Profane 14. 27-29. Zur Struktur und Morphologie des Sakralen: Eliade, Religionen 21-61.

89 Victor Turner (1920-1983) war ein britischer Ethnologe und Anthropologe, Angehöriger der Manchester School of Anthropology, deren Hauptziel es war, auf überregionale, globale Zusammenhänge aufmerksam zu machen. Turner untersuchte Spannungs- und Veränderungsprozesse im religiösen Bereich; sein Hauptaugenmerk lag in der Betrachtung der Veränderung und des Wandels der Symbole und Rituale. Obwohl seine Theorien allgemein gültig sein sollten, gingen seine Studien von Forschungen in Südafrika aus (vor allem in Sambia). Vgl. Bräunlein, Turner.

90 Turner, Pilgrim's Goal 211-214. – Iidinopoulos, Sacred Space.

jedoch der wirtschaftliche und machtpolitische Aspekt seinen Höhepunkt. Demgegenüber überwogen bei der jüdischen Pilgerfahrt nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. bis ins 20. Jahrhundert die religiösen Aspekte, d. h. die Frömmigkeit der einzelnen Pilger.

Überwiegend religiöse Aspekte lassen sich auch bei den christlichen Pilgern beobachten, die nach Jerusalem und Palästina auf den Spuren der Kaiserin Helena kamen, d. h. auch für sie war Jerusalem das Zentrum der Welt vor allem aus religiöser Sicht. In diesem Zusammenhang verweisen die Forscher oft auf die politische und ökonomische Bedeutungslosigkeit Jerusalems in der Spätantike. Diese Ansicht ist jedoch meiner Meinung nach nicht ganz richtig, da sich die Beobachtungen dabei nur auf Jerusalem beziehen – eine Stadt, die in der Tat nicht zu den größten und reichsten Gemeinden des Oströmischen Reiches gehörte. Meiner Ansicht nach muss man jedoch die Lage Jerusalems und des »Heiligen Landes« aus der breiteren Perspektive der Pilger sehen, die oft aus entfernten, wirtschaftlich und kulturell weniger entwickelten Teilen des Römischen Reiches kamen, bzw. aus Regionen, die auf den Trümmern des Weströmischen Reiches entstanden sind. Der spätantike Nahe Osten war zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert die fortschrittlichste Region nicht nur des Mittelmeerraumes, sondern auch des Oströmischen Reiches. Dies bezieht sich nicht nur auf den Reichtum dieser Region, sondern auch auf den Fortschritt auf künstlerischem und architektonischem Gebiet. Feindliche Einfälle (etwa der Perser) stellten in der insgesamt friedlichen Zeit eher eine Ausnahme dar. Viele der christlichen Pilger kamen in der Spätantike aus westlichen Regionen, die schon von Umwälzungen der Völkerwanderungszeit erschüttert worden waren. Diese Pilger kamen auf dem Weg nach Jerusalem in eine ökonomisch und sozial blühende Gegend, die sie aus ihrer Heimat kaum kannten. In dieser Hinsicht kamen die Pilger wenn nicht politisch, so zumindest in kultureller Hinsicht ins Zentrum der Welt – einer Welt, die in vielen ehemaligen Teilen der römischen Welt ihrem Ende entgegenzugehen schien.

Die heiligen Orte seien V. Turner zufolge außerhalb des Einflusses einer dominierenden Gesellschaftsgruppe angelegt worden, wofür er als Beispiel Jerusalem nannte, das durch König David an der Grenze zwischen den Nord- und Südstämmen gebaut wurde. Diese Beobachtung ist in der Tat sehr scharfsinnig und erklärt gewissermaßen die Anfänge Jerusalems, bezüglich der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ist sie jedoch eher falsch: Denn die lässt sich zur Zeit des Ersten Tempels (bis 587 v. Chr.) kaum nachweisen. Viele israelischen Stämme weigerten sich, die Zentralität Jerusalems und des Tempels anzuerkennen, und pilgerten zu anderen biblisch bekannten Heiligtümern: Silo, Dan und Bethel<sup>91</sup>. Insgesamt nimmt V. Turner die weitere Entwicklung eines Pilgerortes

nicht in Betracht, im Falle von Jerusalem die Tatsache, dass es seit dem 4. Jahrhundert auch ein christlicher und seit dem 7. Jahrhundert auch ein bedeutender muslimischer Pilgerort war. Eingeschränkt richtig erweist sich Turners Theorie auch im Falle von Mamre (arab. Haram Ramet el-Chalil), da der Ort zwar nicht an der Grenze lag, allerdings gewissermaßen eine Grenzfunktion hatte<sup>92</sup>.

So mag Turners Theorie eines exzentrisch gelegenen Pilgerortes in vielen Fällen richtig sein, in anderen Fällen trifft sie jedoch nicht zu. E. Cohen behauptet, V. Turner habe, obwohl er sich meistens mit außereuropäischen Kulturen beschäftigte, die christliche (v. a. die katholische) Pilgerfahrt vor Augen; diese bilde jedoch für eine Generalisierung keinen guten Ausgangspunkt. Dass sich die führenden Pilgerzentren an der Peripherie befanden, lasse sich dadurch erklären, dass im westlichen Christentum die religiöse Autorität beim Papst und die profane beim Kaiser gelegen habe, wodurch die politischen Zentren ausgeschlossen gewesen seien, auch zu religiösen Zentren zu werden<sup>93</sup>.

All diese Theorien verstehen in ihrer allgemeinen Deutung die Pilgerfahrten *nur* als Bestandteil des jeweiligen religiösen Systems. Doch damit macht man es sich zu einfach und übersieht, dass es manchmal zu Überschneidungen kommt. Diese können sowohl beim zeitlichen Wandel eines sozio religiösen Systems in ein anderes entstehen, wie es in der Spätantike mit dem (langsamen) Ende der paganen Gesellschaft und der Durchsetzung des Christentums der Fall war, als auch in einer Region auftreten, in der lange Zeit nebeneinander Mitglieder von unterschiedlichen sozio religiösen Systemen leben. Es lassen sich in Palästina und Syrien mehrere Beispiele synkretistischer Pilgerorte nennen, die von Juden und Christen oder von Muslimen und Christen besucht wurden oder werden.

## Archäologie der Pilgerfahrt

Die Pilgerfahrt wurde in der Forschung bis vor kurzer Zeit fast nur aus schriftlichen Quellen (Pilgerberichten, Viten der Heiligen oder Mönchen) untersucht. Sie enthalten ohne Zweifel wichtige Informationen zum Pilgerwesen und zu den konkreten Pilgerheiligtümern. In der letzten Zeit wird jedoch deutlich, dass auch die Archäologie zur Erforschung der christlichen Pilgerorte beitragen kann<sup>94</sup>. Denn es ist notwendig, einige wichtige Fragen zu stellen:

- Was charakterisiert einen Bau oder einen Ort als Ziel einer Pilgerfahrt?
- Gibt es für ein Monument oder einen Ort, abgesehen von literarischen Quellen und Inschriften, klare Hinweise, die sie als einen Pilgerort definieren würden?

91 Ausführlich zu den Anfängen der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.)«.

92 Ausführlich zu Mamre vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

93 E. Cohen, *Pilgrimage Centers* 35-37.

94 Als Beispiel kann das vor Kurzem entdeckte und ausgegrabene Pilgerheiligtum mit dem Grab des Apostels Philippus in Hierapolis genannt werden: D'Andrea, *Apostolo Filippo*.

- Ist es möglich, zwischen Pilgerorten und anderen Zentren zu unterscheiden, die primär eine andere Funktion haben, aber auch von Pilgern besucht werden?
- Können Kirchen *per se* als christliche Pilgerstätten angesehen werden, obwohl die betreffenden literarischen Quellen dazu nicht zur Verfügung stehen?<sup>95</sup>

Das Baukonzept einer Pilgeranlage (und damit auch ihre Größe) konnte recht unterschiedlich sein und war abhängig von der Anzahl der Pilger, der topographischen Situation, den finanziellen Möglichkeiten usw. Ein größerer Pilgerort beinhaltete oft ein Kloster, eine Anlage mit einem Taufbecken und einen monumentalen Eingang (z. B. ein großes Treppenhaus und/oder ein Tor). Die Kirche, in der Objekte der Verehrung gezeigt wurden, konnte eine beachtenswerte Größe erreichen<sup>96</sup>. Es gab logistische Einrichtungen wie Zisternen, Xenodochia und Ställe. Dies alles sind zwar für ein Pilgerzentrum wichtige Indikatoren, einige (manchmal sogar die meisten) von ihnen können jedoch fehlen. Es gibt deshalb oft klare Hinweise, dass es sich um einen Pilgerort handelt, in vielen Fällen sind diese jedoch ungenügend, und eine Bestimmung als Pilgerort ist somit unsicher. Man kann nur vermuten, dass dies der Fall bei Orten ist, die zwar auch von Pilgern besucht wurden, primär jedoch eine andere Funktion hatten. Neben schriftlichen Quellen und epigraphischen Funden sind es insbesondere Pilgerflaschen und Andenkengegenstände, die einen Pilgerort für uns sichtbar machen<sup>97</sup>.

Devotionalien, Votive und Pilgerandenken<sup>98</sup> lassen sich als Belege sowohl der antik-paganen, jüdischen, christlichen als auch der islamischen Pilgerfahrt anführen. Ihre Existenz in der griechisch-römischen Welt ist meiner Ansicht nach ein weiteres Argument für das Phänomen des Pilgerwesens in der antiken Kultur. Als ein bekanntes Beispiel der antiken Devotionalien lassen sich die kleinen Figuren der Göttin Artemis in Ephesos anführen, Nachahmungen des berühmten Kultbildes der Artemis. Christliche Pilgerampullen, in denen das Wunderwasser aus einer Quelle mitgenommen wurde, haben zum Teil pagane, zum Teil jüdische Vorläufer. Das Weihwasser spielte im Isis-Kult eine Rolle, der Wassereimer (*situla*) gehörte zu den Kultgefäßen im Isistempel<sup>99</sup>. Lampen und Glasgefäßen begegnet man auch als jüdische Votive, unter den Symbolen ist hierbei insbesondere auf den siebenarmigen Leuchter (die Menora) hinzuweisen. Auch jüdische Pilger (wie später die Christen) hatten somit den Brauch, Öl aus Lampen mitzunehmen, die an ihren heiligen Stätten brannten<sup>100</sup>. Eine Sonderstellung haben die in Jerusalem gefundenen Pilger-

flaschen, die vermutlich sowohl von jüdischen als auch von christlichen und möglicherweise auch muslimischen Pilgern benutzt wurden und mit denen wir uns später ausführlich beschäftigen<sup>101</sup>.

An mehreren Stellen der vorliegenden Monographie wird man zeigen können, dass die Archäologie wesentlich zur religionsübergreifenden Pilgerfahrt beiträgt, denn nur durch eine archäologische Deutung werden u. a. in Resafa oder in der Kathisma-Kirche sowohl christliche als auch muslimische Pilger vermutet. Schriftliche Quellen spielen in den genannten Fällen nur eine sekundäre Rolle. Die Bedeutung der Archäologie ist in unserem Thema umso größer, als die schriftlichen, aus einer religiösen Gemeinschaft stammenden Quellen partiell sind und wir annehmen können, dass sie die Lage nicht objektiv beschrieben oder sie ggf. nicht ganz verstanden haben. Dies ist insbesondere der Fall bei frühchristlichen Autoren wie Eusebios, wenn sie sich auf antik-pagane Sitten beziehen.

### Pilgerwesen als Bestandteil der Umwälzungen in der Spätantike (3./4. - 8. Jahrhundert)

Die vorliegende Monographie setzt sich zum Ziel, mit ihren Ergebnissen zur Spätantikeforschung beizutragen. Diese beschäftigt sich mit den Umwälzungen der antiken Welt: Dabei betrachten die Forscher u. a. die Transformation der Städte<sup>102</sup>, die Beziehung des paganen Tempels und der christlichen Kirche<sup>103</sup>, die Ikonographie der spätantiken Mosaiken<sup>104</sup>, ausgewählte Themen in der Literatur (z. B. in der ekphrastischen Schule von Gaza oder bei Nonnos von Panopolis), die antike Motive in veränderter Form aufgreifen<sup>105</sup>, usw.

Unter Spätantike verstehen wir eine selbstständige, kreative Epoche<sup>106</sup>, die in sich Elemente verband, die die frühere, durch die christlichen Quellen zu sehr beeinflusste Forschung für unvereinbar hielt. Etwas zugespitzt lässt sich sagen, dass die Spätantikeforschung nicht so sehr den Konflikt zwischen dem Heidentum und Christentum hervorhebt, sondern den Dialog betont. Es ist das Ziel dieses Buches, diesen Dialog auch in der Pilgerforschung zu zeigen. Schon einführend haben wir gezeigt, dass die Pilgerfahrt im Nahen Osten in der betrachteten Epoche sehr lange meistens nur unter christlichem Gesichtspunkt untersucht wurde.

Das Pilgerwesen der diversen religiösen Gruppen ist natürlich Bestandteil der verschiedenen Phänomene der Umbruchzeit der Spätantike, vor allem was die religiöse Problematik

95 Pülz, *Archaeological Evidence* 228.

96 Christens, *Tebessa* 283.

97 Pülz, *Archaeological Evidence* 230.

98 Zur Definition der drei Begriffe vgl. Künzl/Koepfel, *Souvenirs* 68.

99 Zu Juvenals Satire, wonach die Frauen Roms bis an das Ende der Welt zu einem Isis-Heiligtum pilgern würden, vgl. Kap. »Ägypten als Ziel intellektueller Pilgerfahrten« (S. 52-54).

100 Künzl/Koepfel, *Souvenirs* 68-77.

101 Vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.

102 Rich, *City – Christie, Towns in Transition*. – Krause/Witschel, *Stadt in der Spätantike*.

103 Vgl. Kap. »Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike«.

104 Muth, *Kultur*. – Raeck, *Modernisierte Mythen*. – Drbal, *Sókratés*.

105 Die ekphrastische Schule von Gaza: Lauritzen, *Exegi monumentum*. – Drbal, *Ekphrasis Eikonos*. – Nonnos von Panopolis: Lauritzen, *Ekphrasis*. – Drbal, *Béroé et Amymoné*.

106 P. Brown, *Late Antiquity*. – Marrou, *Décadence*. – Brenk, *Innovation*.

betrifft<sup>107</sup>. In diesem Zusammenhang geht es um die Frage nach den Kontakten zwischen den religiösen Gruppen. Heiden, Juden und Christen hatten in der Spätantike – trotz der vielen Unterschiede, die in der gegenseitigen Polemik hervorgehoben werden – ähnliche Muster des religiösen Verhaltens, d. h. der religiösen Gewohnheiten und des Glaubens<sup>108</sup>.

## Tempelzerstörungen. Einstellung der Christen zu den paganen Bauten in der Spätantike

Mit der Frage nach der Kontinuität zwischen dem antik-paganen und christlichen Pilgerwesen ist auch die Problematik der paganen Tempel in der Spätantike verknüpft, die mehrere Fragestellungen beinhaltet. Welche Einstellung hatten seit Anfang des 4. Jahrhunderts die Christen zu den paganen Tempelbauten? In welchem Maße verwendeten die frühen Kirchen Baustrukturen der paganen Tempel, und kann man diesbezüglich von einer Kontinuität sprechen? Falls die bestehenden Baustrukturen verwendet wurden, war eine friedliche Nachnutzung eines offen gelassenen Tempels häufiger, oder wurde ein noch bestehender antiker Tempel gewaltsam in eine Kirche umgewandelt?

Gewaltakte gegen heidnische Kultstätten waren den Christen der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte fremd<sup>109</sup>. Die frühesten Indizien für christliche Übergriffe auf heidnische Götterbilder oder die Störung von paganen Kulthandlungen finden während der Christenverfolgungen der Tetrarchenzeit statt. Die ersten Fälle von Tempelzerstörungen datieren in den christlichen schriftlichen Quellen erst in die Zeit Konstantins des Großen und sind unmittelbar mit seiner Person und seinen religionspolitischen Maßnahmen verbunden. Wie die archäologische Forschung nachweisen konnte, sind jedoch diese christlichen Quellen diesbezüglich recht unglaubwürdig<sup>110</sup>.

Das Thema der Tempelzerstörungen ist mit der Gattung der Kirchengeschichte<sup>111</sup> eng verknüpft, die die wichtigste Quelle für die Konflikte zwischen den Christen und Heiden in den Metropolen des Ostens (Serapeion von Alexandria, Apollonheiligtum in Daphne) ist. Die Tempelzerstörungen sind auf den ersten Blick ein selbstverständlicher Bestandteil

der Kirchengeschichten, um die *ecclesia triumphans* darzustellen. Deshalb mag es überraschend erscheinen, dass der gewaltsame Umgang mit Heiden und ihren Kultstätten in diesen Werken eigentlich marginal war<sup>112</sup>. Von den 75 Kultzerstörungen werden 48 explizit auf den Kaiser als Akteur bezogen, wobei der Schwerpunkt in der Regierungszeit Konstantins des Großen liegt; die Hauptquelle ist dabei Eusebios' *Vita Constantini*.

Eusebios bemühte sich in der *Vita Constantini*, den Kaiser den Zeitgenossen und der Nachwelt als Verfechter einer aggressiven antiheidnischen Politik vorzustellen und ihn vor allem als einen systematischen Zerstörer heidnischer Kultstätten zu präsentieren:

»Während [Konstantin] seinen Erlöser, Gott, fortwährend etwa so ehrte, widerlegte er den die Dämonen verehrenden Wahn der Heiden auf mannigfaltige Art. Deshalb wurden mit Recht die Türen in den Eingangshallen ihrer Tempel in den jeweiligen Städten auf Befehl des Kaisers entfernt, so dass sie offen zugänglich waren. Von anderen wurde das Dach auf der Decke zerstört, indem die Dachziegel abgenommen wurden. Von wieder anderen wurden die ehrwürdigen Bronzefiguren, derer sich die Alten in langen Zeiten trügerisch gebrüstet hatten, vor allen offen auf allen Marktplätzen der Kaiserstadt ausgestellt, damit sie zum schändlichen Anblick den Zuschauern bereitstünden [...]»<sup>113</sup>.

»Auch in anderen Eparchien kamen die Menschen scharenweise von selbst und schlossen sich dem Wissen über den Erlöser auf dem Land und in den Städten an. Die zuvor von ihnen als heilig verehrten Gegenstände, die aus dem Material zahlreicher hölzerner Götterbilder bestanden, liebten sie verschwinden, als ob sie nichts gewesen wären, ihre hochgebauten Tempel mit den zugehörigen Sakralbezirken zerstörten sie, ohne dass man es ihnen befohlen hätte, auf den Grundfesten errichteten sie Kirchen und legten den früheren Irrglauben ab»<sup>114</sup>.

Das von Eusebios beschriebene Vorgehen gegen die heidnischen Tempel fand in Wahrheit nicht unter Konstantin, sondern – wie im Folgenden ausführlicher beschrieben wird – erst viel später statt. Die *Vita Constantini* von Eusebios, dies

107 Vgl. P. Brown, *Christianization*.

108 Stroumsa, *Religious Contacts* 21.

109 Thornton, *Destruction* 123. – Pagoulatos, *Destruction* 152.

110 Hahn, *Tempelzerstörung* 270. – Metzler, *Enteignung* 28-32.

111 Wir begrenzen uns hier (U. Gotter folgend) auf die Kirchenhistoriker des 4. und der ersten Hälfte des 5. Jhs. (Eusebios, Rufinus, Sokrates Scholastikos, Sozomenos, Theodoretos), also auf die Zeit, als der Kampf gegen das Heidentum gerade anfang (Eusebios) bzw. noch nicht entschieden war. Gotter, *Tempelzerstörungen* 44-45. – Trombley, *Hellenic Religion II* 380-386.

112 Einschließlich der kaiserlichen Gesetzgebung gibt es in allen Kirchengeschichten nur 75 solche Fälle, dazu weitere 12 in Eusebios' *Vita Constantini*. Wenn man nur Fälle konkreter Störung individueller und namentlich aufgeführter Kulte berücksichtigt, sind es nur 45 Erzählungen für alle fünf Autoren. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass viele Zerstörungen mehrfach erwähnt wurden (lediglich drei Fälle sind nur in einem Text belegt, alle übrigen werden mindestens zweimal erwähnt, der überwiegende Teil drei-, vier- oder fünfmal) – insgesamt erfahren wir nur von 17 verschiedenen Fällen von christ-

lichen Angriffen auf pagane Kulte. Die Tempelzerstörungen bilden somit in den Kirchengeschichten einen nur »schmalen, sozusagen kanonisierten Vorrat, der im Laufe der Entwicklung nicht wesentlich erweitert wurde«. Verglichen mit den innerchristlichen Konflikten stellen die Konflikte zwischen den Heiden und Christen einen unbedeutenden Bestandteil dieser Werke dar. Die Einstellung der Herrscher zu paganen Kultstätten ist nämlich eher nur als Hintergrund für die Beurteilung der Rechtgläubigkeit des jeweiligen Kaisers zu betrachten; mit der Bezeichnung »heidnisch« wurde ein häretischer Kaiser denunziert. Gotter, *Tempelzerstörungen* 45-46 (mit Verweisen auf konkrete Stellen). 50-57. Zur Statistik vgl. das von J. Hahn 2004-2005 geleitete DFG-Projekt »Kampf um Kultstätten. Sakraler Ort und religiöser Konflikt in der Spätantike« (<http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/5420281/ergebnisse> [6.10.2017]).

113 Eus. VC 3,54,1 (Übersetzung mit freundlichen Änderungen von Prof. P. Schreiner). Der Text schließt unmittelbar an die Abschaffung der paganen Verehrung von Mamre an.

114 Eus. VC 4,39,2.

sollte bei der Beurteilung des Textes beachtet werden, ist eine Schrift enkomiastischer Gattung, die nicht nach nüchterner Objektivität strebt<sup>115</sup>.

Nach Eusebios erließ Konstantin sogar ein Verbot der Durchführung jeglicher Opfer und befahl, alle heidnischen Tempel zu schließen<sup>116</sup> – eine Haltung, die aufgrund anderer literarischer Quellen und der archäologischen Forschung durchaus nicht haltbar ist<sup>117</sup>. Konstantins Religionspolitik ist ein sehr breites und in der Forschung unterschiedlich gewertetes Thema, das hier nicht ausführlicher betrachtet werden kann, doch meine ich, dass es (gegenüber den paganen Kulturen) eine Politik religiöser Toleranz war<sup>118</sup>.

Zu den wenigen auch archäologisch belegten Fällen der Umwandlung eines Tempels in eine Kirche schon in der Zeit des Eusebios gehört der Bau der Grabeskirche in Jerusalem an der Stelle eines Aphrodite-Tempels. Dies hängt jedoch mit der besonderen Bedeutung dieser Kirche für das Christentum zusammen und kann nicht als ein Regelfall betrachtet werden. Der Christianisierungsprozess in Jerusalem fand schon im 4. Jahrhundert statt, wobei es sich innerhalb Palästinas um eine Ausnahmesituation handelte<sup>119</sup>. Doch auch hier konnte die Archäologie den Bericht des Eusebios revidieren. Ihm zufolge sollte nämlich die Stelle der künftigen Grabeskirche gründlichst gereinigt werden, damit von dem paganen Tempel nichts übrig bleibt. Kaiser Konstantin habe angeblich den Befehl dazu gegeben,

»das Material der zerstörten Bauten, das aus Steinen und Hölzern bestand, fortzuschaffen und weit weg von diesem Ort zu bringen. [...] Doch reichte es auch nicht, nur bis zu diesem Punkt vorzugehen, sondern er [Konstantin] ließ selbst den Erdboden, nachdem er eine große Tiefe hatte ausheben lassen, mitsamt dem Schutt irgendwo weit außerhalb fortbringen, weil er durch das Blut der Dämonenopfer verschmutzt war<sup>120</sup>«.

Bei den Grabungen unterhalb der Grabeskirche wurden jedoch Fundamente des zerstörten Aphrodite-Tempels nachgewiesen, die nicht bis auf die Grundmauern abgetragen worden waren<sup>121</sup>.

Die Zerstörung der Tempel durch Konstantin sind in das Buch der Vita Constantini eingebunden, in dem Eusebios ausführlich die kirchenpolitischen Maßnahmen und religiösen Akte des Kaisers schildert und dadurch seine eindeutige und vorbildliche Hinwendung zum Christentum zum Ausdruck bringen will. Den Rahmen für die Schilderung der Errichtung der Grabeskirche bildet die Haltung des Kaisers beim Konzil von Nikaia; sie geht dann zum reichsweiten Vorgehen Konstantins gegen die Götzenverehrung über (Zerstörung der Idole von Mamre, des Aphrodite-Tempels in Aphaka, des Asklepios-Heiligtums in Aigai, des Aphrodite-Kultes in Heliopolis). Das Zerstören von Tempeln im Auftrag des Kaisers soll hier als Zeugnis der Bekehrung des Kaisers und seines rechtgläubigen religiösen Engagements verstanden werden<sup>122</sup>.

Eusebios' Vita Constantini wurde zu einer wesentlichen Quelle für die Schilderung der von Konstantin angeordneten Tempelzerstörungen bei Sokrates Scholastikos und Sozomenos: Auch hier findet man die »klassischen« Tempelzerstörungen von Aphaka, Aigai, Heliopolis, Jerusalem und Mamre. Sie gruppieren sie jedoch im Unterschied zu Eusebios anders, und zwar verbinden sie diese Fälle mit dem Verbot der Gladiatorenspiele, der Tempelprostitution, der paganen Feste und insbesondere mit dem konstantinischen Kirchenbauprogramm als markantestem Zeichen der kaiserlichen Frömmigkeit, die seinen politischen Erfolg garantiert<sup>123</sup>.

Was sagen Quellen über die Zerstörungen paganer Tempel im 4. Jahrhundert? Konstantin ließ angeblich die heidnischen Tempel zur Geldbeschaffung systematisch plündern, ihrer Weihegeschenke berauben und Kultstatuen einschmelzen. Dem Codex Theodosianus zufolge nahm Constantius II. die Tempel im Jahre 346 n. Chr. sogar vor christlichen Übergriffen in Schutz, verfügte aber später (356) ihre Schließung<sup>124</sup>. Während der Regierungszeit von Julian Apostata (361-363) kam es im Rahmen seiner antichristlichen Politik zu einer kurzen Gegenreaktion: Paganen Tempel werden nicht mehr zerstört, einige werden vielmehr wieder aufgebaut und die Tempelzerstörer hart bestraft; der Kaiser befahl sogar, christliche Kirchen zu zerstören<sup>125</sup>. Bis zum Ende des 4. Jahrhunderts

115 Wallraff, Maßnahmen Konstantins 7-8.

116 Eus. VC 2,45,1; 4,23.

117 Hahn, Tempelzerstörung 272-273. Kritisch zu den bei Eusebios erwähnten Tempelzerstörungen vgl. der Kommentar zur Übersetzung der Vita Constantini bei Cameron/Hall 301-305.

118 Barnes, Constantine 211. Ausführlicher: Barnes, Religious Policies. Wienand, Religiöse Toleranz 90-92.

119 Vgl. hierzu ausführlicher Kap. »Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Beispiel Palästina«.

120 Eus. VC 3,26(6)-27. Dieser detaillierten Schilderung der Zerstörung des Aphrodite-Tempels folgt bei Eusebios die unerwartete Entdeckung der Grabeshöhle Christi (3,28), was einigermaßen Eusebios' Intentionen erklärt. Vgl. Rosen, Konstantin 335. Vergleich mit Mamre: Wallraff, Maßnahmen Konstantins 13.

121 Corbo, Santo Sepolcro 34-37. – Hahn, Tempelzerstörung 270-271. Als glaubwürdig betrachten Eusebios' Aussage u. a.: Pagoulatos, Destruction 153 und Hanson, Transformation 258. Anschließend erwähnt R. P. C. Hanson die Zerstörung paganer Tempel an zwei weiteren Orten: Mamre und Aphaka, wobei an erstgenannter Stelle dann eine Kirche errichtet wurde. Vgl. Hanson, Transformation 258. Diesen Orten, mit besonderem Augenmerk auf die Glaubwürdigkeit der ebenfalls von Eusebios stammenden Informationen, widmen wir uns im Kap. »Multireligiöse Pilgerorte im Nahen Osten« (insb. Mamre).

122 Gotter, Tempelzerstörungen 48.

123 Gotter, Tempelzerstörungen 49. – Konstantin als die Schlüsselfigur des antipaganen Kampfes fand aus der Perspektive des 5. Jhs. einen natürlichen Gegenpol im Zerrbild Julians: Der erste christliche Kaiser und der Apostata wurden typologisch gegenübergestellt. Dabei war das Motiv der Tempelzerstörungen zentral, denn Julian habe die Tempel wieder eröffnet, die verbotenen Opferhandlungen erlaubt, ein verstummtes heidnisches Orakel wieder belebt und sogar den Plan gehabt, den jüdischen Tempel von Jerusalem neu zu errichten. Dabei seien die früheren Tempelzerstörer zur Rechenschaft gezogen worden und hätten das Martyrium erlitten. Die Antinomie von Konstantin und Julian bildet deshalb beim Motiv der Tempelzerstörungen eine ganz besondere Rolle. Vgl. Gotter, Tempelzerstörungen 49-50.

124 Cod. Theod. 16,10,3 (Schutzbestimmung); 16,10,4 (Tempelschließung). Vgl. Deichmann, Frühchristliche Kirchen 105. – Hahn, Tempelzerstörung 273. – Caillet, Transformation 194. – Meier, Alte Tempel 366-368.

125 Deichmann, Frühchristliche Kirchen 106. – Als Beispiel für die Wiedererrichtung eines paganen Tempels kann das syrische Dorf 'Anz, knapp 35 km von Bosra entfernt, genannt werden. Seine Bewohner verkündeten stolz, den Tempel am 20. Februar 362 wieder aufgebaut zu haben, womit sie Julians Gesetz über die Wiedererrichtung der Tempel befolgten. Vgl. Rosen, Julian 308.

wurden, vor allem im Westen, Gesetze zum Schutz der Tempel als historischer Monumente erlassen<sup>126</sup>. Für das Jahr 435 wird im Codex Theodosianus die Zerstörung der Tempel durch die Magistrate gefordert<sup>127</sup>.

Entstanden die christlichen Kirchen an Stelle der paganen Tempel, wobei sie ihre Baustruktur (zumindest teilweise) nutzten, oder eher an einer »neuen« Stelle? Als erster befasste sich Friedrich Wilhelm Deichmann umfassend mit der Umwandlung der paganen Tempel in christliche Kirchen. In seinem 1939 publizierten Aufsatz »Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern« kam er zu folgenden Schlussfolgerungen:

»Die Wandlung des antiken Heiligtums ist das Symbol der *ecclesia triumphans*. Gestalt, Sinn und Wesen wurden bewusst zerstört. Denn der Tempel konnte nicht Vorläufer der Kirche sein, sondern nur als Spolie verwendet werden: ohne das Kultbild wird dessen Gehäuse, die Cella, der Kern des Tempels, sinnlos. Die Kirche tritt in ihrem Sinn nicht an die Stelle des Tempels, sondern an Stelle des gesamten Temenos [...]»<sup>128</sup>.

F. W. Deichmann präsentierte im zweiten Teil seines Artikels eine Liste von zu seiner Zeit (1939) bekannten paganen Heiligtümern, die im östlichen Mittelmeerraum<sup>129</sup> in eine Kirche umgewandelt worden waren. In dieser Liste konnte er nur 77 solcher Fälle anführen; die archäologische Erforschung der spätantiken Kunstdenkmäler im Osten des Römischen Reiches stand ja in dieser Zeit erst in Anfängen<sup>130</sup>.

Stellen wir uns die für die Kontinuität in der Spätantike wichtige Frage, wie viele Kirchen prozentual wieder benutzte pagane Tempel waren. Das angeführte Zitat aus dem Artikel von F. W. Deichmann zeigt klar, dass dieser Forscher eine solche Transformation als eher selten betrachtete<sup>131</sup>. Jan Vaes war der Ansicht, dass 30-50 % der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchen wieder verwendete pagane Tempel oder profane Bauten gewesen seien. In der ersten

Phase, insbesondere im 4. Jahrhundert, seien profane Bauten in Kirchen umgewandelt worden, in der zweiten Phase dann offizielle Gebäude; erst in der dritten Phase (im 5. und 6. Jahrhundert) seien auch pagane Tempel in Kirchen transformiert worden<sup>132</sup>.

In den vielen Jahrzehnten nach der Veröffentlichung von Deichmanns Artikel konnte die Archäologie nicht nur unzählige weitere Beispiele von Transformationen paganer Tempel in christliche Kirchen liefern, sondern auch in den schon bekannten Fällen neues Licht auf die Problematik werfen<sup>133</sup>. So konnte die Forschung nun präzisere Fragen stellen: Wann fand diese Umwandlung statt? Wurden Tempel zuerst aufgegeben oder zerstört? Erfolgte ihre Umnutzung zu Kirchen unmittelbar nach der Auflassung oder Zerstörung oder erst später? Wurde der ganze Tempel oder nur Teile in eine Kirche umgewandelt? Man wurde sich dessen bewusst, dass diese Transformation in einem breiteren Rahmen der Transformation der spätantiken Stadt betrachtet werden musste<sup>134</sup>.

In einigen Fällen, die insbesondere in Syrien und Palästina häufig waren, war die Umwandlung gewaltsam: Vor dem Bau der christlichen Kirche wurde der pagane Tempel nahezu ganz zerstört. Dies war auch im Fall des Aphrodite-Tempels in Jerusalem so, an dessen Stelle die Grabeskirche errichtet wurde. Wie wir betont haben, war jedoch auch hier die Zerstörung nicht so vollständig, wie uns Eusebios glauben lässt. Die Grabeskirche muss jedoch als ein Sonderfall betrachtet werden, wollte man doch in der christlichen Tradition dort den Ort der Kreuzigung Christi: Golgotha sehen<sup>135</sup>. In Caesarea Maritima wurde an Stelle des paganen, unter Herodes errichteten Tempels eine oktagonale Kirche errichtet, die von H. G. Holum als ein Martyrium gedeutet wurde<sup>136</sup>. In anderen Fällen wurde eine Kirche nur in Teilen des paganen Tempels errichtet. Als Beispiel lässt sich die vermutlich unter Theodosios I. im Vorhof des großen Jupiter-Tempels von Baalbek/Heliopolis erbaute Kirche anführen, durch deren Lage der Zugang zum Tempel behindert wurde; bei ihrer Errichtung

126 Cod. Theod. 6,10,15; 16,10,18.

127 Cod. Theod. 16,10,25. Die sich im Codex Theodosianus auf die Schließung und Zerstörung beziehenden Passagen sind jedoch mit Vorsicht zu beurteilen, da sie oft im Widerspruch stehen. Vor allem ist es jedoch schwierig, die Wirksamkeit solcher Gesetzgebung zu beurteilen. Vgl. Ward-Perkins, *End of the Temples* 187. – Hahn, *Gesetze*.

128 Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 114.

129 In folgenden Regionen: Syrien und Palästina (1-32), Ägypten (33-55), Kleinasien und Konstantinopel (56-72), Griechenland (73-77). Nicht betrachtet wurde somit im Osten des Reiches der restliche Balkanraum und die Kyranaika.

130 Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 115-134. Bei einigen der erwähnten Fälle schöpfte der Autor nur aus schriftlichen Quellen, doch waren mehrheitlich archäologische Forschungen seine Hauptquelle. Einige der (späten byzantinischen) schriftlichen Quellen erweisen sich jedoch als nicht glaubwürdig und sollten aus seiner Liste gestrichen werden. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 286. Allgemein zur Unglaubwürdigkeit der schriftlichen Quellen, die sich auf die Zerstörung der paganen Tempel beziehen, vgl. Ward-Perkins, *End of the Temples* 187. – F. W. Deichmann verweist in seinem Text auf die bedeutenden Unterschiede zwischen dem Ost- und Westteil des Reiches. Für das Westreich kann er nur zwölf Fälle (Nr. 78-89) aus Italien, Sizilien, Gallien und Nordafrika anführen. Vgl. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen* 134-136. Schon zu seiner Zeit konnte also die Schlussfolgerung gezogen werden, dass es im West-

mittelmeerraum nur selten zur Transformation des paganen Tempels in eine christliche Kirche kam. In den wenigen bekannten Fällen ist festzustellen, dass diese erst später stattfand, nachdem die Christen die Tempel im 4. und 5. Jh. vermieden und ihre Kirchen an anderen Stellen errichteten. Der erste Fall ist um 500 bekannt, zu den bekannten Transformationen des Concordia-Tempels von Agrigento und des Pantheons in Rom kam es erst um 600. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 286-287.

131 Vgl. Anm. 124.

132 Vaes, *Christliche Wiederverwendung* 310-313. Betrachtet wird dabei der ganze Mittelmeerraum, also sowohl Osten als auch Westen.

133 Ward-Perkins, *Sacred Space* 285. – Kilikien: Bayliss, *Cilicia*. – Syrien: Freyberger, *Nachnutzung*.

134 Wichtig ist diesbezüglich insbesondere, inwieweit die spätantike Stadt ihren klassischen Charakter mit den öffentlichen Gebäuden behielt oder umgekehrt verlor. Dies war im Westmittelmeerraum viel häufiger als im Osten, wodurch sich die in Anm. 129 erwähnten wenigen Fälle der Transformation erklären lassen. Im Westen erschufen somit die Christen in den meisten Fällen eine völlig neue sakrale und monumentale Topographie, die an die traditionelle pagane Topographie nicht anschloss. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 287.

135 Caillot, *Transformation* 196.

136 Holum, *Caesarea* 161-164. Vgl. Ward-Perkins, *Sacred Space* 287-288. – Avner, *Octagonal Church*.

wurde auch der an ihrer Stelle liegende Altar zerstört<sup>137</sup>. Diese im Westen des Reiches kaum bekannten Beispiele sind als eine bewusste Aneignung und Entweihung paganer Tempel zu deuten<sup>138</sup>.

In Palästina ist es jedoch selten, dass an die Stelle eines paganen Tempels eine christliche Kirche trat. Es gibt drei Fälle (u. a. Dora/Dor), in denen eine christliche Kirche zwar an Stelle eines Tempels errichtet wurde, es jedoch keinen unmittelbaren Bezug zwischen seiner Zerstörung und dem Bau der Kirche gibt. In acht Fällen (u. a. bei der Kathedrale von Gerasa) ist dieser Bezug nicht eindeutig. In sieben bekannten Fällen (u. a. Elusa) konnten Grabungen von frühchristlichen Kirchen die Überreste eines angenommenen Tempels bisher nicht belegen oder es konnte der Bezug der Kirche und eines nahe gelegenen Tempels festgestellt werden<sup>139</sup>.

Zur Frage der Transformation eines paganen Tempels in eine christliche Kirche konnten in letzter Zeit Grabungen in Chhim und Meriamlik bedeutend beitragen, die hier deshalb als Beispiele angeführt werden. Dank der seit 1996 bestehenden Ausgrabungen gehört das Heiligtum von Chhim zu den am besten erforschten spätantiken Anlagen im Nahen Osten<sup>140</sup>. Die erhaltenen Bauten stammen aus der Zeit zwischen dem 1. und 7. Jahrhundert<sup>141</sup>, der Ort ist somit ein gutes Beispiel für eine Transformation der paganen in christliche Bauten. Die Kultbauten befinden sich auf der ersten Terrasse: im 1. Jahrhundert bestand das Heiligtum aus einem großen un bebauten Hof; im 2. und 3. Jahrhundert wurden hier ein vermutlich dem Gott Baʿalšamem geweihter Tempel<sup>142</sup> und ein Altar errichtet. Der Tempel wurde den Autoren zufolge erst am Ende des 5. Jahrhunderts für den Kult geschlossen, die Cella wurde für landwirtschaftliche Zwecke (möglicherweise als eine Ölpresse) genutzt<sup>143</sup>. Am Ende des 5. Jahrhunderts – also in einer Zeit, als der Tempel schon geschlossen war – wurde gegenüber dem paganen Tempel eine dreischiffige Kirche mit Narthex gebaut; der frühere Altar wurde nun als Sakristei genutzt. Die Kirche entstand also nicht an der Stelle des Tempels, benutzte jedoch viele seine Bauelemente (sog. Spolien): Säulen, Kapitelle, einige Steinblöcke usw. Der Grund, warum die Christen den Tempel nicht in eine Kirche transformiert haben, mag – wie in den anderen Fällen – seine Orientierung, seine Dimensionen

und die innere Anordnung sein, die der neuen Liturgie nicht entsprachen und die umzugestalten zu aufwändig gewesen wären<sup>144</sup>.

Bei Meriamlik, 8 km südlich der Stadt Seleukia am Kalykadnos (Isaurien) gelegen, existierte in römischer Kaiserzeit ein Orakelheiligtum des Apollon Sarpedonios, das vermutlich an der Stelle des Kultortes vom lokalen Heros Sarpedon entstand. Das Orakel befand sich schriftlichen Quellen zufolge in einer Höhle, die unter dem Kloster des hl. Theodoros vermutet wird, wo der Felsen direkt bis ans Meer kommt; bisher konnte sie jedoch archäologisch nicht nachgewiesen werden. Aus mehreren Quellen geht hervor, dass die Orakelstätte eines der bedeutendsten regionalen Heiligtümer war, dessen Feier viele Pilger anzog<sup>145</sup>.

In Konkurrenz zum Orakelheiligtum des Apollon Sarpedonios entstand in frühchristlicher Zeit das Heiligtum der hl. Thekla. Über die Wende von der paganen zur christlichen Orakelstätte besitzen wir zahlreiche schriftliche Zeugnisse. Sowohl in der Thekla-Vita als auch in der Mirakelerzählung<sup>146</sup> spielt der Kampf der Heiligen gegen die alten Götter eine entscheidende Rolle. Die Bekämpfung des Kultes des Apollon Sarpedonios wird jedoch gegenüber den anderen paganen Kulturen privilegiert. Am Ende der Thekla-Akten wird Theklas Dasein als Bollwerk gegen den Orakelkult des Apollon Sarpedonios (und gegen die Stadtgöttin Athena) interpretiert<sup>147</sup>. In den Thaumata beschreiben die ersten vier Mirakel die Vertreibung der alten Götter: Apollon Sarpedonios, Athena, Aphrodite und Zeus. Nur der Sieg über Apollon Sarpedonios wird jedoch persönlich von Thekla ausgefochten; es scheint, dass er sozusagen das Begründungswunder ihrer Macht ist<sup>148</sup>.

U. Gotter erklärt diesen unterschiedlichen Zugang durch die Zugehörigkeit der jeweiligen heidnischen Gottheit entweder zur politischen oder persönlichen Religiosität. Waren die anderen Gottheiten Bestandteile der politischen Stadtkulte, die an ihr Ende gelangten, als sich – mit der Etablierung der christlichen Gemeinde – ein wesentlicher Teil der Bevölkerung den städtischen Kultfeiern entzog, war der Kult des Apollon Sarpedonios ein prominenter Heil- und Orakelkult, dessen Kern die persönliche Hinwendung war. Die persönliche Religiosität war notwendigerweise wesentlich ausdauernder<sup>149</sup>.

137 Westphalen, Basilika 70-71. Zu Eusebios: Wallraff, Maßnahmen Konstantins 13.  
138 Ward-Perkins, Sacred Space 288.

139 Vriezen, Churches 73-74. – Dor: Dauphin, Dor.

140 Eine Übersicht vgl. Gernez/Périssé-Valero, Liban 141-151. Ausführlicher: Waliszewski, Chhim-Marjiyat. Chhim befindet sich nordöstlich von Sidon auf den Ausläufern des Libanon-Gebirges, auf einer Reihe von Terrassen 550 m ü. NN. Die Ausgrabungen werden durch ein libanesisch-polnisches Team unter Leitung von Tomasz Waliszewski (Universität Warschau) durchgeführt. – Angrenzend wurde ein Dorf ausgegraben, in dem unter anderem eine Ölpresse freigelegt wurde; die Verarbeitung von Oliven gehörte zur Hauptbeschäftigung der Bewohner. Gernez/Périssé-Valero, Liban 152-154.

141 Sondagen bewiesen jedoch eine viel ältere Nutzung der Anlage seit dem 5. Jh. v. Chr. Vgl. Périssé-Valéro, Sanctuaire 70-73.

142 Zur möglichen Verehrung des Gottes Baʿalšamem in diesem Tempel vgl. Niehr, Baʿalšamem 73-75.

143 Gernez/Périssé-Valero, Liban 142-149.

144 Gernez/Périssé-Valero, Liban 150-151. Die Datierung der Kirche ermöglicht eine Mosaikeninschrift am Eingang (498 n. Chr.).

145 Der Heide Zosimos behauptet, Apollon Sarpedonios habe die Stadt Seleukia vor einer Heuschreckenplage gerettet und zwar dadurch, dass er Vögel gesandt habe, die in der Nähe des Tempels am Kap Sarpedon lebten. Auch Kaiser Aurelian soll das Orakel 270 n. Chr. befragt haben, bevor er seine Expedition gegen die Königin Zenobia unternahm (Zos. hist. 1,57,2-4). Der Christ Tertullian bezeichnet es als eines der Traumorakel in der Troas (Tert. anim. 46). Zu Tertullians Bemerkung, die Sarpedon, dessen Leiche ja nach Lykien gebracht worden war, mit der Troas verbindet vgl. Rohde, Cult of Souls 151 Anm. 99.

146 Der anonyme Autor, der sich mit der hl. Thekla beschäftigte, hat über sie zwei Werke geschrieben: eine Vita der Heiligen (*Praxeis*) und einen Bericht über ihre Wunder (*Thaumata*). Ausführlich Davies, Saint Thekla 39-47.

147 Vita Thecl. 27,53-62.

148 Gotter, Thekla gegen Apoll 193.

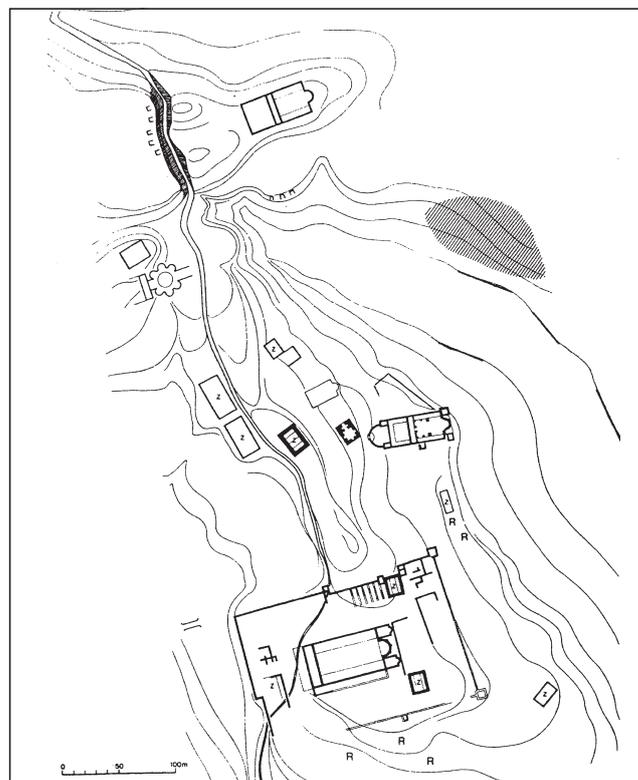
149 Gotter, Thekla gegen Apoll 194-195. Vgl. Friese, Wahn- und Wahrsagen 143-145.

Athanasios beschreibt das angebliche Ende des Kultes des Apollon Sarpedonios: Während der Kultfeier zu seinen Ehren soll sich das »ganze Land im Felsentempel des Apollon befunden haben. Die Priester gingen in den Tempel hinein, um das ungerechte Opfer zu bereiten und [...] während sie sich vor dem Bilde des Apollon niederwarfen [...], kam plötzlich der Felsen herunter und bedeckte den Tempel und alle Menschen«<sup>150</sup>.

Das Orakelheiligtum der hl. Thekla entwickelte sich seit dem 4. Jahrhundert zur überregionalen Pilgerstätte, die schon von der Pilgerin Egeria besucht wurde. Ihr Zentrum bildete eine Felshöhle, in der die Heilige gelebt haben soll. Zunächst wurde in der Höhlenanlage eine bescheidene dreischiffige Säulenbasilika eingerichtet. Da diese den Anforderungen des Pilgerbetriebs bald nicht mehr genügte, wurde im 5. Jahrhundert über der unterirdischen Kirche eine imposante dreischiffige Säulenbasilika (70 m × 36,80 m) errichtet (**Abb. 1**)<sup>151</sup>. Vom Kaiser Zenon (474-491) wurde eine nordöstlich der Thekla-Basilika gelegene Kuppelkirche gestiftet. Mit diesem innovativen Bau wollte sich Zenon, der selbst ein Isaurier war, ein politisches Denkmal setzen. Dies verweist auf die politische Bedeutung des Pilgerheiligtums von Meriamlik, eine Feststellung, die mit Sicherheit auch für zahlreiche andere Pilgerstätten zutrifft. In diese Zeit werden auch drei weitere Kirchenbauten datiert<sup>152</sup>.

Das Thekla-Heiligtum war für den Heilkult berühmt, bei dem das heilkräftige Wasser eine bedeutende Rolle spielte. Für eine effiziente Wasserversorgung wurden Zisternen gebaut, sowohl literarisch als auch archäologisch sind zudem Bäder belegt<sup>153</sup>. Durch die Ausgrabungen wurde unter den zwei Kirchen aus dem 5. Jahrhundert (der sog. Thekla-Basilika und einer kleinen Kuppelkirche) eine Basilika aus dem 4. Jahrhundert entdeckt, deren größter Teil in den Felsen gegraben wurden und eine natürliche Höhle einschloss. Zum Komplex gehörten auch eine heilige Quelle, deren Wasser zu Heilzwecken benutzt wurde, und eine ebenfalls für Therapien bestimmte Bäderanlage<sup>154</sup>.

Eine wichtige literarische Quelle für die Zerstörungen paganer Tempel im syrischen Raum ist die etwa 386 datierte Schutzrede des Libanios für die Tempel. Anlass der Rede waren die Tempelzerstörungen unter Theodosios I., die vom *praefectus praetorio Orientis* Maternus Cynegius durchgeführt wurden<sup>155</sup>. Die archäologischen Zeugnisse aus Syrien ergeben jedoch ein deutlich positiveres Bild vom Umgang der Christen mit paganen Tempelbauten. Trotz einiger Zerstörungen kann insgesamt festgestellt werden, dass die meisten Tempel erhalten blieben und zu verschiedenen Zwecken weiter genutzt wurden<sup>156</sup>.



**Abb. 1** Meriamlik: Lageverhältnis der unterirdischen Kirche zur Säulenbasilika. – (Nach Brands, Pilgerfahrt 23 Abb. 3).

Im Leben des hl. Porphyrios von Marcus Diaconus gibt es eine interessante Beschreibung dessen, wie die Christen die Errichtung von Kirchen in heidnischen Heiligtümern empfanden. Das Werk gibt uns wichtige Informationen über die Christianisierung von Gaza in den Jahren 395 bis 420, als Porphyrios Bischof der Stadt gewesen sein soll<sup>157</sup>. Nach der Zerstörung von Statuen und anderen heiligen Gegenständen im Tempel des Zeus Marnas in Gaza (sog. Marneion) begannen die Christen zu diskutieren, wie seine Struktur weiterverwendet werden sollte. Einige wollten sie niederreißen, andere verbrennen, weitere vertraten die Ansicht, dass sie gereinigt und durch Neubau einer Kirche geweiht werden sollte. Da sie sich nicht einigen konnten, ordnete der Bischof Gebete und Fasten an, um so einen Fingerzeig Gottes zu erhalten. Am Abend verkündete ein siebenjähriger Junge den Orakelspruch: Der Tempel solle niedergebrannt werden, weil hier viele Verbrechen, insbesondere Menschenopfer, begangen worden seien<sup>158</sup>. Porphyrios wollte jedoch an der Stelle eine Kirche erbauen. Einige Christen waren derselben Meinung, andere wollten hingegen den Ort öd lassen. Die Entscheidung

150 Zitiert nach Friese, Wahn- und Wahrsagen 143.

151 Mietke, Basilika von Meriamlik. – Davies, Saint Thecla 37-38.

152 Brands, Pilgerfahrt 21-25. – Davies, Saint Thecla 38-39.

153 Brands, Pilgerfahrt 25-26.

154 Friese, Wahn- und Wahrsagen 144-145.

155 Lib. or. 30. Vgl. Behrends, Pro Templis 95-96. – R. Klein, Tempelzerstörungen. Cynegius kann vermutlich für die Zerstörungen der Tempel von Beroa und Apameia verantwortlich gemacht werden. Vgl. Pagoulatos, Destruction 155.

156 Freyberger, Nachnutzung 201. Dabei stellt K. S. Freyberger einen bedeutenden Unterschied zwischen Nord- und Südsyrien fest. In Nordsyrien wurden für die Kirchenbauten die älteren Bausubstanzen nur als Baumaterial verwendet. Demgegenüber blieb in Südsyrien die Bausubstanz der Tempel weitgehend erhalten, die von den christlichen Kirchen benutzt wurde. Ausführlich hierzu: Watson, Temple Destruction.

157 Vgl. Hübner, Einleitung.

158 Marc. Diac. § 66.

brachte ein Brief der Kaiserin Eudokia, die eine finanzielle Unterstützung für den Bau der Kirche versprach und auch eine Skizze der Kirche schickte, die dem Tempel von Marnas ebenbürtig war<sup>159</sup>. Ein Detail ist dabei interessant: Der Heilige ordnete an, dass Marmorplatten aus dem heiligsten Teil des Tempels als Boden im Hof vor der Kirche benutzt werden sollten, damit alle auf sie treten<sup>160</sup>.

Es muss natürlich unterschieden werden, um welche literarische Quelle es sich handelt. Berichten seit Konstantin dem Großen zahlreiche Nachrichten der Kirchenhistoriker immer wieder von einem offiziellen Niederreißen der heidnischen Tempel, so handelt es sich mehr um ihre eigenen Wünsche als um eine Wirklichkeit, die so erst seit Theodosios I. Gestalt annahm. Die Einzelschließungen, zu denen es unter Konstantin z.B. in Jerusalem und Mamre kam, waren ethisch-religiöser Art<sup>161</sup>. Die kaiserliche Macht hatte an der Zerstörung der öffentlichen Denkmäler der Vergangenheit kein Interesse. Als Beispiel kann man die unter dem weströmischen Kaiser Majorian im Jahre 458 veröffentlichte Novelle nennen, mit der ihre Erhaltung (hierzu werden ausdrücklich auch die Tempel gerechnet) angestrebt wurde. Denn diese Denkmäler seien doch der ganze Schmuck des Staates, und ihr Fehlen bedeute eine Entstellung des städtischen Erscheinungsbildes<sup>162</sup>.

Aus der Praxis des Umgangs mit paganen Heiligtümern gibt für den Westen des Reiches Beda Venerabilis eine wichtige Nachricht. So soll Papst Gregor der Große in einem Brief an Abt Mellitus folgende Behandlung der paganen Tempel angeordnet haben, dass nämlich:

»[...] die Heiligtümer der Götzen bei diesem Volk keineswegs zerstört werden müssen, [...] aber die Götzenbilder, die sich darin befinden, zerstört werden sollen, [...] Wasser geweiht und in diesen Heiligtümern versprengt, [...] Altäre gebaut, Reliquien niedergelegt werden. Denn wenn diese Heiligtümer gut gebaut sind, müssen sie notwendigerweise vom Dämonenkult in die Verehrung des wahren Gottes verwandelt werden [...]»<sup>163</sup>.

Die Umwandlung des paganen Tempels in eine christliche Kirche kann anhand archäologischen Materials präziser datiert werden. Es kann festgestellt werden, dass es für das 4. Jahrhundert keine Belege für eine solche Transformation gibt; die frühesten Belege stammen aus der Mitte des 5. Jahrhunderts<sup>164</sup>. Die Haupttempel in bedeutenden Städten hatten

das 4. und frühe 5. Jahrhundert unbeschadet überstanden, bevor sie später in Kirchen umgeweiht wurden<sup>165</sup>. Entscheidender als christliche Zerstörungsakte war J. Hahn zufolge ein anderes Phänomen, nämlich die generationenlange Vernachlässigung der Heiligtümer, ihr Verfall, das Desinteresse der lokalen Eliten und die Entfremdung von Tempelgut. Der Niedergang der heidnischen Kulte vollzog sich somit still und unauffällig<sup>166</sup>.

Aus Konstantins Zeit sind insgesamt nur sechs Tempelzerstörungen belegt<sup>167</sup>. Es gibt keine Belege dafür, dass Konstantin in seiner neuen Residenzstadt Konstantinopel eine Transformation der heidnischen Tempel in christliche Kirchen unterstützt hätte<sup>168</sup>. Vielmehr wurde Konstantinopel keineswegs als eine rein christliche Stadt gegründet, sondern der Kaiser ließ hier auch neue pagane Tempel errichten<sup>169</sup>. Für Tempelzerstörungen findet man in den Dekreten des 4. Jahrhunderts nur vereinzelte Hinweise. Es lassen sich umgekehrt einige Dekrete finden, die die Tempelzerstörungen verbieten. In den Begründungen werden die Verbindung mit der öffentlichen Unterhaltung, die Bedeutung als Handelszentren und Orte für soziale Aktivitäten und politische Treffen genannt<sup>170</sup>. Die Fälle von Tempelzerstörungen mehren sich erst um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts. Die in dieser Zeit erlassenen Gesetze jedoch so zu interpretieren, dass sie Tempelzerstörungen erlaubt hätten, wäre nicht ganz korrekt. Sowohl in den Dekreten der Jahre 398 und 399<sup>171</sup> als auch in demjenigen des Jahres 407<sup>172</sup>, in dem angeordnet wurde, die paganen Idole niederzureißen, ist die Rede von ihrer Umwandlung zu öffentlichen Zwecken. Eine systematische Zerstörung der paganen Heiligtümer war nie Ziel der kaiserlichen Politik<sup>173</sup>.

Gibt es demnach genügend literarische Quellen für eine frühe Transformation der paganen Kirchen in Tempel, so wird dies durch die archäologischen Forschungen nicht bestätigt. Das hängt jedoch unter anderem mit dem schlechten Erhaltungszustand der frühchristlichen Architektur des 4. Jahrhunderts im Allgemeinen zusammen. Der archäologische Befund, wie ihn J.-M. Spieser für Griechenland herausgearbeitet hat, weist darauf hin, dass es hier keine kultische Kontinuität zwischen der paganen und christlichen Religion gab. Mit anderen Worten: Zwischen dem Verlassen der paganen Tempel und ihrer Wiederbenutzung durch die Christen lagen ein oder sogar zwei Jahrhunderte<sup>174</sup>.

Welche Rolle aber spielten exorzistische Handlungen und Reinigungsakte bei der Zerstörung der paganen Tempel

159 Marc. Diac. §75. Vgl. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 53-54.

160 Marc. Diac. §76.

161 R. Klein, *Tempelzerstörungen* 139.

162 R. Klein, *Tempelzerstörungen* 139.

163 Beda, *Hist. Gent.* 1,30.

164 Hanson, *Transformation* 257. – Ward-Perkins, *Sacred Space* 289-290 (erste Transformationen im 5. Jh.).

165 Meier, *Alte Tempel* 370.

166 Hahn, *Tempelzerstörung* 282. – Der Autor verweist auch darauf, dass der Prozess der materiellen Aneignung und der sakralen Übernahme heidnischer Heiligtümer durch die Kirche sich bei näherer Betrachtung als weitaus komplexer,

als dies die Momentaufnahmen der Berichte in der spätantiken Überlieferung nahelegen. Vgl. Hahn, *Tempelzerstörung* 280.

167 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 48-49 und Anm. 14.

168 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 53.

169 Hierzu ausführlicher vgl. Kap. »Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten«.

170 Cod. Theod. 16,10,3. – Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 48-49.

171 Cod. Theod. 15,1,36; 16,10,16.

172 Cod. Theod. 16,10,19,1-2.

173 Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 49. – Pagoulatos, *Destruction* 156. 164.

174 Spieser, *Christianisation*. – Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes* 54.

durch die Christen? Die Bekämpfung der Dämonen war ein wesentlicher Bestandteil des spätantiken Volksglaubens<sup>175</sup>. Die Viten der frühen christlichen Eremiten und Mönche (wie z. B. die Vita Antonii) enthalten bunte Beschreibungen ihrer Kämpfe gegen die Dämonen<sup>176</sup>. Die Ansicht, dass Tempel als Wohnstätten von Dämonen betrachtet wurden, lässt sich für die Anfänge des Christentums, etwa bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr., nachweisen<sup>177</sup>. Später erlangt ein etwas abweichendes Motiv, das wohl mit dem Verlassen vieler paganer Kultorte zusammenhängt, eine prominente Stellung: Asketen wählten sich aufgegebene, also inzwischen funktionslos gewordene Schreine als Domizil. Hier kämpften sie gegen die bösen Geister, die hier weiterhin hausten, und bewährten sich so in ihrer Standhaftigkeit<sup>178</sup>.

Es gibt einen bemerkenswerten Beleg über die Bedeutung der heidnischen Monumente auch in der spätesten Phase der Spätantike: die Mosaiken in der Kirche des hl. Stephan in Um er-Rasas (etwa 30 km südlich von Madaba im heutigen Jordanien)<sup>179</sup>. Die Mosaiken der Kirche werden durch zwei Inschriften datiert, und zwar das eine im östlichen Teil des Hauptschiffes unterhalb des Presbyteriums (Bema) gelegen in das Jahr 680 (also das Jahr der Gründung der Provinz Arabia); das andere im Presbyterium in das Jahr 756. M. Piccirillo datierte das erste Mosaik zunächst in das Jahr 785, das Retuschieren von zwei (die Zahlen angehenden) Buchstaben erlaubte es jedoch später, das Jahr 612 der Provinz Arabia (Ära von Bostra) zu lesen und das Mosaik somit auf 717/718 zu datieren<sup>180</sup>. Dies war für die Ausgräber eine große Überraschung, denn die Mosaiken sind dadurch einer der spätesten Belege für byzantinische Mosaiken im Nahen Osten<sup>181</sup>. Das zentrale Mosaik des Hauptschiffes wird von zwei Rahmen umgeben: Den inneren bildet eine Nilzene, in die zehn Vignetten ägyptischer Städte (u. a. Alexandria, Kynopolis, Pelousion, Kasion) inkorporiert wurden; der äußere, der sich nur an den Längsseiten befindet, zählt 16 Vignetten von Städten in Palästina und Transjordanien (an prominenten Stellen links oben  $\text{HAPIA } \Pi\Omega\Lambda\text{IC}$  = Jerusalem und rechts oben *Kastron Mefaa*<sup>182</sup>, weiter u. a. Sebastis, Askalon, Gaza, Madaba).

Mit Ausnahme der Vignette von Neapolis wurden die Städte auf den Mosaiken in den Interkolumnien nach dem

Schema einer polygonalen Stadt mit einem Mauerring mit Toren in der Tradition der hellenistisch-römischen Kartographie dargestellt<sup>183</sup>. Von besonderem Interesse ist vor allem die Vignette von Neapolis, auf der wir die Fassade eines Tempels sehen (**Abb. 2a**). Die antike Stadt Neapolis (heute Nablus) wurde im Jahre 72 n. Chr. durch Kaiser Vespasian gegründet und wurde bald an der Stelle von Samaria das administrative Zentrum der Region<sup>184</sup>. Unter Philippus Arabs wurde die Stadt im Jahre 244 n. Chr. zur römischen Kolonie erhoben, Ammianus Marcellinus erwähnt sie im 4. Jahrhundert (neben Caesarea, Eleutheropolis, Askalon und Gaza) als eine der bedeutendsten römischen Städte in Palästina<sup>185</sup>. Der römische, dem Zeus Hypsistos geweihte Tempel auf dem Berg Gerezim war bis Anfang des 4. Jahrhunderts in Betrieb. An seiner Stelle wurde im Jahre 484 eine der Gottesmutter geweihte Kirche gebaut<sup>186</sup>. Wir stehen also vor einem interessanten Phänomen: Auf dem Mosaik von Um er-Rasas wurde nicht die – im 8. Jahrhundert seit etwa 250 Jahren bestehende – Kirche, sondern der lange nicht mehr existierende Tempel dargestellt, der wohl zu einem Wahrzeichen der Stadt geworden war und auch auf den römischen Münzen zu finden ist<sup>187</sup>. Dies führt uns zur Frage, welche Abbildung den Mosaizisten zur Vorlage diente. Wäre es möglich, dass im 8. Jahrhundert Münzen mit der Abbildung des Tempels im Umlauf waren? Einen Sonderfall stellt auch die Vignette von *Kastron Mefaa* dar (**Abb. 2b**). Wir sehen hier zwar wie bei den anderen Städten die Mauern der Stadt mit Toren, darunter jedoch auch eine Säule, die M. Piccirillo als Teil eines Vorhofes eines Heiligtums interpretiert<sup>188</sup>. Diese Deutung überzeugt aber nicht; möglicherweise wollte man dadurch einfach nur die Vignette optisch vergrößern, um dadurch die Bedeutung der Stadt hervorzuheben.

In einem anderen Fall, der archäologisch belegt ist, wurde eine christliche Kirche an Stelle einer jüdischen Synagoge errichtet. In Gerasa wurde die Synagoge zerstört, an ihrer Stelle wurde im Jahre 531, wie eine Dedikationsinschrift belegt, eine Kirche gebaut. Wir besitzen leider keine Informationen zur Zerstörung der Synagoge, man kann jedoch mit Y. Tsafir übereinstimmen, diesen Fall als eine archäologische Evidenz für die christliche Beschlagnahme eines jüdischen Kultzentums zu deuten<sup>189</sup>.

175 Trombley, *Hellenic Religion* 99-108.

176 Athan. vit. Ant. 41: »Einmal klopfte jemand in der Einsiedelei an meine Tür; ich ging hinaus und sah eine große, hohe Gestalt. Ich fragte ihn: Wer bist du? Er erwiderte: Ich bin Satan. Da sagte ich: Was bist du dann hier? Er sprach: Was tadeln mich die Mönche und alle anderen Christen ohne Grund? Warum fluchen sie auf mich zu jeder Stund? Ich antwortete: Warum belästigst du sie denn? Darauf er: Ich bin es nicht, der sie belästigt, sondern sie selbst bringen sich in Verwirrung; denn ich bin schwach. [...] Überall sind Christen, und jetzt ist auch die Wüste voll von Mönchen. Sie sollen sich selbst in Acht nehmen und mich nicht ohne Grund verwünschen. Da bemerkte ich mit Bewunderung die Gnade des Herrn und sprach zu ihm: Obwohl du stets ein Lügner bist und niemals die Wahrheit sagst, hast du damit doch jetzt, ohne es zu wollen, das Wahre getroffen: Christus hat dich nämlich durch sein Kommen machtlos gemacht, er hat dich niedergeworfen und entwaffnet. Jener hörte den Namen des Heilands, konnte seine Glut nicht ertragen und verschwand aus dem Blickfeld«. Vgl. Hahn, *Tempelzerstörung* 274.

177 Vgl. u. a. Eus. VC 3,26(1)-27.

178 Hahn, *Tempelzerstörung* 274.

179 Der Komplex, der aus mehreren Gebäuden (u. a. der Kirche besteht des hl. Stephan und derjenigen des Bischofs Sergios) besteht, wurde zwischen dem 6. und 8. Jh. ausgebaut. Vgl. Piccirillo, *Complesso*.

180 Piccirillo, *Mosaïques* 266. Diese Datierung übernahmen später als einleuchtend auch andere Forscher: vgl. Z. Friedman, *Boats* 398.

181 Piccirillo, *Madaba* 293.

182 Dies ist – neben der Dedikation im Presbyterium – ein weiterer Beleg dafür, dass Um er-Rasas mit *Kastron Mefaa* zu identifizieren ist. Vgl. Piccirillo, *Madaba* 295.

183 Duval, *Iconografia architettonica*.

184 Bagatti, *Antichi villaggi* 49.

185 Amm. 14,8,11.

186 Magen, *Neapolis*.

187 Piccirillo, *Madaba* 297.

188 Piccirillo, *Madaba* 293.

189 Tsafir, *Pagan Cult* 198-199. Zur Archäologie: Crowfoot, *Christian Churches*. – Dvorjetski, *Synagogue-Church*.



Abb. 2 Um er-Rasas: a Vignette von Neapolis; b Vignette von Kastron Mefaa. – (Nach Piccirillo, *Mosaics* a 225 Abb. 351; b 221 Abb. 347).

## Religiöser Konflikt in der Spätantike?

Die Problematik der Zerstörung der paganen Tempel bzw. ihrer Transformation in christliche Kirche hängt eng mit der umfassenderen Frage zusammen, inwieweit man in der Spätantike von einem religiösen Konflikt zwischen Heiden und Christen (aber auch Juden) sprechen kann. In seiner Monographie konnte Johannes Hahn überzeugend darlegen, dass es eine unzulässige Vereinfachung bedeuten würde, die gewaltigen Zusammenstöße zwischen Anhängern verschiedener Glaubensgruppen nur als religiös motivierte Gewalt zu deuten. Die Zusammenstöße sind seiner Ansicht nach lediglich als Begleiterscheinungen von wirklichen sozialen und ökonomischen Gründen anzusprechen<sup>190</sup>. In der Kirchengeschichtsschreibung mit ihrem triumphalistischen Weltbild findet sich nur die Zuspitzung des religiösen Kon-

flikts, die Anwendung von Gewalt, sei es die Zerstörung von paganen Heiligtümern oder Überwindung des religiösen Gegners bzw. Konkurrenten. Tendenziös ist die Kirchengeschichtsschreibung auch bezüglich dessen, von welcher Gruppe diese Gewalt ausging: Sie gibt vor – sieht man von christlichen Attacken auf Tempel und Götterbilder ab –, dass es sich fast immer nur um Gewalt von Heiden gegen Christen handelte. Tatsächlich ging die Gewalt in der großen Mehrzahl der Fälle von den Christen aus und richtete sich nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen Juden und insbesondere gegen konkurrierende christliche Gruppen (»Häretiker«)<sup>191</sup>.

Zu den Voraussetzungen und Gründen, die Einfluss auf die Eskalation religiöser Konflikte auf lokaler Ebene hatten, gehörte insbesondere die zahlenmäßige Stärke der nicht-christlichen Bevölkerung, die Vitalität der alten Kulte und ins-

<sup>190</sup> Hahn, *Gewalt* 271-272. Den Prozess der Christianisierung versteht der Autor nicht als eine religiöse Transformation und seiner Institutionen, sondern als einen »facettenreichen Prozess einer grundlegenden kultischen Neuorientie-

rung jener zahllosen einzelnen Gemeinden, die in ihrer Summe die Bevölkerung und territoriale Gesamtheit des Reiches bildeten«. Vgl. Hahn, *Gewalt* 272.

<sup>191</sup> Hahn, *Gewalt* 275.

besondere die ungebrochene Anziehungskraft der gepflegten religiösen und sozialen Bräuche. Die nur bescheidene Entwicklung des Christentums veranlasste dann die Zentraladministration zu gewaltsamen Interventionen zugunsten der Kirche<sup>192</sup>.

## Aufstellen von paganen Statuen in spätantiken Städten

In der Problematik der Zerstörung der paganen Tempel steht die Glaubwürdigkeit (bzw. eher Unglaubwürdigkeit) der christlichen Quellen und ihre Deutung an erster Stelle. Dies bezieht sich insbesondere auf Eusebios und sein Bild Konstantins als des ersten christlichen Kaisers. So sagt er in seiner Beschreibung Konstantinopels völlig unglaubwürdig, der Kaiser habe die Stadt mit schönen Kirchen und Märtyrerschreinen schmücken lassen<sup>193</sup>. Und weiter:

»Da er [d. h. Konstantin] gänzlich von göttlicher Weisheit erfüllt war, beschloss er allen Götzendienst aus der Stadt zu entfernen [...], so dass darin nirgends Statuen der in den Tempeln verehrten angeblich Götter zu sehen waren, keine von Blut besudelten Altäre, keine Brandopfer, keine Feste der Dämonen und auch nichts anderes von dem, was unter den Abergläubischen der Brauch ist<sup>194</sup>«.

Von einer Abkehr vom Götzendienst kann jedoch keine Rede sein. Im Gegenteil: In der Stadt wurden unter Konstantin sogar neue pagane Tempel gebaut. In der Nähe des kaiserlichen Palastes am Hippodrom entstand ein Tempel der Stadtgöttin, der Tyche von Konstantinopel. Ihr Kultbild war, wie der heidnische Historiker Zosimos mit Abscheu berichtet, eine ältere Statue aus Kyzikos<sup>195</sup>. Konstantin ließ ebenfalls ein Kapitol, also einen Tempel des kapitolinischen Jupiter, errichten, in dessen Hof als Hauptmonument seine Statue stand: Hier ließ sich der Kaiser als Jupiter verehren. Im Zentrum des runden Forums stand auf einer Säule (diese hat sich bis heute erhalten) eine Statue Konstantins als *Sol invictus*. Die von Konstantin (neu-)gegründete Stadt war also nicht von vornherein als christliche Metropole gegründet worden. Die Entwicklung zu einer rein christlichen Stadt vollzog sich in mehreren Stufen über einen langen Zeitraum hin<sup>196</sup>.

Seit Konstantin wurden in den großen Metropolen des spätantiken Osten, darunter insbesondere in Konstantinopel, heidnische Statuen, die sich in paganen Heiligtümern befunden hatten, ausgestellt. Wie Malalas berichtet, befand sich in der neuen Hauptstadt seit Konstantin eine große Anzahl von antiken Bronze- und Marmorstatuen in den zwischen

dem Hippodrom und der Kirche Hagia Sophia gelegenen Zeuxippos-Thermen:

»In gleicher Weise [...] vollendete er [Konstantin] das als Zeuxippon bekannte öffentliche Bad; er schmückte es mit Säulen, mehreren Marmorsorten und Kunstwerken aus Bronze<sup>197</sup>«.

Die Kunstwerke wurden während des Nika-Aufstandes (532) zerstört. Erhalten hat sich aber zumindest teilweise das Gedicht des Christodoros von Koptos, das die insgesamt 80 antiken Statuen, die Götter und Halbgötter, die mythologischen Figuren und Porträts bedeutender Denker in Form einer Ekphrasis beschreibt. Im Gedicht wird vor uns die mythologische Welt der behandelten Wesen lebendig, sein Charakter ermöglicht jedoch nicht eine Rekonstruktion der Statuen<sup>198</sup>.

Die ebenfalls im 4. Jahrhundert gesammelten antiken Statuen in der *cavea* des Hippodroms von Konstantinopel beherrschten das Bild der Hauptstadt über einen weitaus längeren Zeitraum. Im 6. Jahrhundert wurden ihnen noch zeitgenössische Kunstwerke, auf denen die Zuschauer und Mitglieder der Kaiserfamilie dargestellt wurden, beigegeben. Die Kunstwerke standen am Ort bis zur Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204, eine Gravur von Onofrio Panvinio aus dem 16. Jahrhundert zeigt jedoch, dass hier noch weiterhin einige Kunstwerke aufgestellt waren. Die Schlangensäule und der Theodosianische Obelisk stehen bis heute an ihrer ursprünglichen Stelle<sup>199</sup>.

Dort, wo später die Hagia Sophia stand, wurde vermutlich unter Konstantin eine Empfangs- oder Zeremoniehalle errichtet, die der Weisheit des Kaisers (und aufgrund der christusnahen Natur Konstantins auch der Weisheit Christi) geweiht war<sup>200</sup>. Die hier aufgestellten Kunstwerke, beraubt ihres ursprünglichen Kontextes und somit ihrer ursprünglichen religiösen Valenz, wollte Konstantin – zumindest teilweise – einer neuen, höheren religiösen Aussage zuführen. Da noch in justinianischer Zeit dort Statuen von Gestirngottheiten standen (u. a. die der zwölf Tierkreiszeichen), vermutet Martin Wallraff, Konstantin habe damit eine Art Astralheiligtum schaffen wollen. Die Sophien-Kultstätte war somit zunächst nur der Weisheit des Kaisers geweiht, nicht der Weisheit Christi. Dazu kam es erst 360 unter Konstantios, als die Halle in eine Kirche verwandelt wurde<sup>201</sup>.

Wir haben mehrmals auf die Unglaubwürdigkeit und tendenziöse Deutung der frühen christlichen Autoren hingewiesen. Nur selten ist sie jedoch so offenkundig wie im Falle der Aufstellung paganer Statuen in spätantiken Städten. Eusebios versuchte, diese Praxis als eine Verspottung heidnischer Vorstellungen zu deuten; dies theologisch zu

192 Hahn, Gewalt 272-273.

193 Eus. VC 3,48.

194 Eus. VC 3,48.

195 Zos. hist. 2,31.

196 A. Berger, Christliche Metropole 205-206. Zu den heidnischen Tempeln vgl. Bassett, Urban Image 24.

197 Ioh. Mal. 13,8.

198 Anth. Gr. 1,2. Vgl. Bassett, Urban Image 51-58. – Bassett, *Historiae Custos* 495-497. – Stupperich, Statuenprogramm 214. – Mango, *Antique Statuary* 57-58. – Drbal, *Sókratés* 208 Anm. 1205-1206.

199 Bassett, Hippodrome 58-67.

200 A. Berger, Konzept 160. – A. Berger, Konstantinopel 16. In breiteren Rahmen der spätantiken Stadt bringt dies: Bauer, Urban Space.

201 Wallraff, Maßnahmen Konstantins 14-15.

rechtfertigen, bereitete ihm jedoch notwendigerweise erhebliche Mühe:

»Von wieder anderen [Tempeln] wurden die ehrwürdigen Bronzefiguren, wegen derer sich der Trug der Alten in langen Zeiten gebrüstet hatte, vor allen offen auf allen Marktplätzen der Kaiserstadt ausgestellt, damit zum schändlichen Anblick den Zuschauern bereitstünde hier der Pythier, auf der anderen Seite der Smintheus, in der Rennbahn [d. h. im Hippodrom] selbst die Dreifüße, (die sonst) in Delphi (zu sehen sind), und die Musen vom Helikon im Palast. Die ganze nach dem Kaiser benannte Stadt war vollständig erfüllt mit Gaben, die in jeder Provinz den kunstvollen bronzenen Plastiken geweiht worden waren, denen unter dem Namen von Göttern zahlreiche Hekatomben [Festopfer] und Brandopfer vergeblich in langen Äonen diejenigen, die an dem Irrglauben krankten, dargebracht hatten und spät erst beschlossen vernünftig zu werden, als der Kaiser eben diese als Spielzeug zum Lachen und zur Unterhaltung der Zuschauer einsetzte«<sup>202</sup>.

Johannes Chrysostomos beschäftigte sich mit dem Phänomen im Zusammenhang mit dem Heiligtum von Daphne in der Nähe von Antiochia: Er stellte sich die Frage, warum die paganen Statuen aus dem Tempel nicht früher von den christlichen Kaisern zerstört wurden. Auch seine Erklärung ist nicht sehr überzeugend: Ein Sieg, behauptete Chrysostomos, über einen Gegner, sei nur wertvoll, wenn er noch bei Kräften sei<sup>203</sup>. Auf eine ähnliche Weise versuchte Sokrates Scholastikos zu erklären, warum Theophilus, der Patriarch von Alexandria, das Ausstellen einer heidnischen Statue auf einem öffentlichen Platz in Alexandria anordnete, wenn er gleichzeitig die übrigen zerstören ließ. Er nennt dafür zwei Gründe. Der erste ist dem bei Eusebios ähnlich: Es sollte so auf die pagane Religion verspottet werden. Der zweite Grund ist so wenig überzeugend, wie derjenige von Johannes Chrysostomos: Die Hellenen (d. h. die Heiden) werden in Zukunft nicht leugnen können, solche Götter verehrt zu haben<sup>204</sup>.

In diesem Kontext soll die Stimme des im Westen, in der Provinz Tarraconensis (nördliches Spanien) lebenden Dichters

Prudentius (348 bis nach 405) erwähnt werden, die für eine viel objektivere Wahrnehmung gehalten werden muss. Prudentius wandte sich zwar gegen die paganen Feste und Kulte und »die eines so bedeutenden Reiches unwürdigen Opferaltäre«, nahm jedoch die Denkmäler der paganen Antike in Schutz:

»Erlaubt den Statuen, Werken großer Künstler, unbefleckt dazustehen! Schönster Schmuck unserer Vaterstadt [d. i. Rom] mögen sie werden, und Missbrauch möge nicht die Denkmäler einer Kunst besudeln, die man zur Sünde gemacht hat«<sup>205</sup>.

Wie ist also das Aufstellen von antik-paganen Statuen in den spätantiken Städten zu deuten? Es handelte sich sicher um ein recht verbreitetes Phänomen, das nicht nur auf die Hauptstadt Konstantinopel beschränkt war<sup>206</sup>. Cyril Mango suchte die Erklärung in Konstantins ambivalenter Religionspolitik. Er verweist auch darauf, dass für das Aufstellen der Statuen nicht nur der Kaiser selbst, sondern Beamte (*curatores*) verantwortlich waren, die vermutlich Heiden waren<sup>207</sup>. Andere Forscher führten dieses Phänomen auf den Mangel an Material und qualifizierten Künstlern im 4. Jahrhundert zurück – eine Folge der ökonomischen Krise des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert<sup>208</sup>.

## Interreligiöse Kontakte in der Spätantike: Das Beispiel Palästina

In der Spätantike, vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, stellte Palästina<sup>209</sup> in vielen Aspekten einen Sonderfall dar. Dies betraf nicht nur seine geographische Lage, die Bevölkerungsstruktur und die wirtschaftliche Entwicklung, sondern auch die Religionspolitik. Außer den Juden lebten hier Heiden und die jüdische Sekte der Samaritaner, wobei sich Juden und Samaritaner als exklusive Glaubensgemeinschaften definierten. Die Förderung der christlichen Kirche seit der Herrschaft Konstantins führte unter diesen Umständen zwangsläufig zur religiösen Konfrontation auf lokaler wie regionaler Ebene, wie sie keine andere Provinz des Imperiums erlebte<sup>210</sup>.

202 Eus. VC 3,54,2-3. Vgl. Hahn, Tempelzerstörung 273.

203 Joh. Chrys. pan. Bab. 2,98-113.

204 Sokr. hist. eccl. 5,16.

205 Prud. c. Symm. 1,503-508. – R. Klein, Tempelzerstörungen 138.

206 Zu paganen Statuen im spätantiken Alexandria vgl. Kristensen, Alexandria.

207 Mango, Antique Statuary 56. Mit dieser Erklärung des Autors stimmen jedoch nicht weitere Aussagen über den zeitlichen Rahmen des Aufstellens paganer Statuen. Obwohl in kleinerem Umfang, wurden sie auch unter nachfolgenden Kaisern Constantius II., Valentinian und Theodosios II. nach Konstantinopel gebracht. Eine große Sammlung solcher Statuen befand sich im Palast des *praepositus sacri cubiculi* Lausus, dessen Schmuckstück die Goldelfenbeinstatue des Zeus aus Olympia war. Der letzte Transfer paganer Statuen nach Konstantinopel fand unter Justinian I. statt; es handelte sich um zwei Pferde vom Artemis-Tempel in Ephesos. Noch Konstans II. soll jedoch 663 aus Rom Bronzeverzierungen (einschließlich der Kupferdecke des Pantheons) entfernt und ihre Beförderung nach Konstantinopel angeordnet haben. Wie Paulus Diaconus (hist. Lang. 5,11,13) berichtet, fielen diese Schätze auf dem Weg nach Syrakus in die Hände der Araber. Vgl. Mango, Antique Statuary 58.

208 Jones, Greeks 15. Weiter zur Problematik: Saradi-Mendelovici, Christian Attitudes.

209 Wir benutzen in der vorliegenden Monographie die Bezeichnungen »Palästina« und »Heiliges Land« als Synonyme. Dazu ist folgenden Bemerkung zu

machen, die eng mit dem Thema der Pilgerfahrt zusammenhängt: Die Vorstellung vom Heiligen Land existierte schon im Judentum, um die Einzigartigkeit Israels auszudrücken. Diese Vorstellungen erfuhren eine Steigerung in der Spätantike als eine Reaktion auf die Christianisierung Palästinas. Die Frage, ob Judäa »heiliges Land« sei, erwuchs in der christlichen Überlieferung in der Auseinandersetzung mit den Juden. Für die Christen war das wahre Heilige Land zunächst geistlicher Natur (»himmlisches Jerusalem«, vgl. Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«), erst im 4. Jh. gewannen Palästina und Jerusalem mit dem Aufblühen der christlichen Pilgerfahrt für die Christen religiöse und theologische Bedeutung (Wilken, Heiliges Land 684-690). Kritisch setzt sich mit der Bezeichnung »Heiliges Land« in der Spätantike K. Heyden (Westliche Christenheit 335-339) auseinander. Die Beschäftigung mit den betreffenden antiken Quellen brachte sie zur Erkenntnis, dass die Bezeichnung »Heiliges Land« kein quellen sprachlicher Begriff ist. Christliche Autoren benutzen diesen Begriff nur selten und wenn dies der Fall ist, dann zitieren sie Belege der Bibel oder wehren sich gegen eine falsche (»judaisierende« oder »gnostisierende«) Deutung dieses Begriffs.

210 Hahn, Gewalt 191. – Stroumsa, Religious Contacts 16-17. Zu den Kontakten zwischen den Juden und Christen im Palästina des 4. Jhs. vgl. Kinzig, Non-Separation. – Zur Koexistenz zwischen jüdischer und paganer Bevölkerung in Palästina in vorchristlichen Zeiten vgl. Flusser, Paganism.

In der vorkonstantinischen Zeit<sup>211</sup> wurde Palästina sowohl von der hellenistisch geprägten heidnischen Bevölkerung als auch von Juden bewohnt. Welche religiöse Gemeinschaft zahlenmäßig überwog, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert. Gustav Stemberger, der große Kenner des spätantiken Palästina, deutete vorsichtig die literarischen Quellen und archäologische Funde so, dass noch zu Beginn des 4. Jahrhunderts Juden die größte Bevölkerungsgruppe darstellten. Danach folgte die pagane Bevölkerung, die Samaritaner und eine ziemlich kleine christliche Gemeinschaft<sup>212</sup>. Demgegenüber ist Y. Tsafrir der Ansicht, dass die Zahl der heidnischen Bevölkerung größer gewesen sei<sup>213</sup>. Eindeutig ist jedenfalls, dass der Christianisierungsprozess in Palästina nur im kleinen Ausmaß und mit Verspätung stattfand<sup>214</sup>.

Die Heiden, Juden, Samaritaner und die wenigen Christen wohnten oft in denselben Städten und Regionen, wobei in der Siedlungsstruktur nach heutigem Wissensstand häufig keine klaren Grenzen gezogen werden können. Insgesamt lässt sich sagen, dass sich nach der Zerschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes die jüdische Bevölkerung in Galiläa konzentrierte und die Samaritaner insbesondere die Gegend von Samarien (das heutige Gebiet um Nablus) bewohnten. Die heidnische Bevölkerung lebte vor allem in Judäa, in den Küstenregionen und (möglicherweise mit Ausnahme der jüdischen Stadt Tiberias) in allen größeren Städten der Region<sup>215</sup>.

Im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts wuchs dann der Anteil der Christen durch Zuwanderung und Konversion aus der paganen Welt, später auch aus der samaritanischen Gemeinde. Die neuerrichteten christlichen Klöster blieben jedoch zunächst nur »Inseln« in einer sonst nichtchristlichen Umgebung. Waren die Klöster ein bedeutender Bestandteil der Christianisierung, kann man auf der anderen Seite ihre Rolle in interreligiösen Kontakten im spätantiken Palästina nicht außer Acht lassen<sup>216</sup>. Noch bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, als das Land massiv christianisiert wurde, blieb ein Großteil sowohl der städtischen als auch der ländlichen Bevölkerung dem Christentum eher abgeneigt, was durch den erwähnten religiösen und ethnischen Pluralismus erklärt werden kann<sup>217</sup>. Im 5. Jahrhundert bildeten zwar die Christen schon die Mehrheit der Bevölkerung Palästinas<sup>218</sup>, bedeutende Teile insbesondere der Landbevölkerung blieben jedoch weiterhin den paganen Kulturen treu. Es lässt sich dabei ein Unterschied bezüglich der Haltung der Christen gegen-

über den Juden und Samaritanern auf der einen Seite und den Heiden auf der anderen Seite feststellen. Zeichnete sich das Verhältnis zu den erstgenannten durch eine Art *modus vivendi* aus, hatte das Heidentum in Palästina sozusagen gar nichts zu suchen<sup>219</sup>.

Was die Entwicklung der Christianisierung betrifft, muss betont werden, dass Jerusalem innerhalb Palästinas eine Sonderstellung einnahm. Die Stadt hatte für die Juden zwar weiterhin eine jüdische Dimension, ihre Bevölkerung bestand jedoch größtenteils aus Heiden. Dies – der Bau der christlichen Memorialstätten und der schnelle Zustrom christlicher Pilger – führte bald zu einer Christianisierung der Stadt. Somit ist unter anderem die Ansicht einer schnellen Christianisierung Palästinas von Herbert Donner abzulehnen, der behauptete:

»Im Jahrzehnt von 325-335 veränderte Palästina sein Gesicht: es wurde ein christliches Land und Jerusalem eine christliche Stadt<sup>220</sup>«.

Jüdische Gemeinschaft konnte sich vor allem in geschlossenen Siedlungsgebieten (insbesondere in Galiläa) halten. Außer einer problematischen Erzählung des Epiphanius von Salamis über Joseph, einen Angehörigen des Patriarchenhofes in Tiberias, der den Auftrag erhalten haben soll, Juden in Galiläa zum Christentum zu bringen (damit jedoch keinen Erfolg gehabt habe), haben wir keinerlei Hinweise auf eine organisierte Mission unter den Juden. Rabbinische Texte schweigen (verständlichweise) dazu, aus christlichen Texten wissen wir nur in wenigen Fällen von Christen, die früher Juden waren. Wenn es sich um konvertierte Juden handelte, dann stammten sie nicht aus Palästina, sondern kamen aus der Diaspora<sup>221</sup>. Die heidnische Bevölkerung war in den großen urbanen Zentren und Verwaltungssitzen der Provinz stark vertreten, dominierte in den Städten der südlichen Küstenregion und im dortigen Hinterland<sup>222</sup>.

Die neue imperiale Macht, die Palästina im 4. Jahrhundert zu einem »heiligen Land« machte und versuchte, es möglichst schnell zu christianisieren, schaffte es doch nicht, die ethnischen und religiösen Mosaik des Landes in einen Monolith, d. h. in eine Gesellschaft nur eines Glaubens, zu transformieren. Jerusalem hatte diesbezüglich mit der schnellen Christianisierung einen Sonderstatus<sup>223</sup>. Es war auf der einen Seite Juden angeblich verboten, die Stadt zu betreten<sup>224</sup>; auf der anderen Seite jedoch konnte kein imperiales Edikt die

211 Wir haben nun die Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.) und dem Beginn des Christianisierungsprozesses unter Konstantin in den 20er und 30er Jahren des 4. Jhs. im Auge.

212 Stemberger Juden und Christen 24-27.

213 Tsafrir, Pagan Cult 197 (für die Zeit um 300).

214 Hahn, Gewalt 193.

215 Tsafrir, Pagan Cult 197. – Stemberger, Christians 130. – Vgl. auch Geiger, Palestinian Paganism.

216 Perrone, Monasticism.

217 Bar, Continuity and Change 287-288. – Schnellere Christianisierung Palästinas im 4. Jh.: Tsafrir, Pagan Cult 197-198.

218 Bar, Rural Monasticism 61-65. – Bar, Continuity and Change 285-287. – Mulryan, Paganism 61. Y. Tsafrir zufolge (Pagan Cult 199-200) überlebten die paganen Gemeinschaften in Palästina die erste Hälfte des 5. Jhs. nicht.

219 Tsafrir, Pagan Cult 199. In dieser Hinsicht unterschied sich der Rest des Landes von Jerusalem, wo aus christlicher Sicht die jüdische Präsenz (obwohl in kleinerer Anzahl immer belegbar) unerwünscht war. Diese Haltung kann auch die weitere Besiedlung Palästinas durch die Juden in der Spätantike erklären.

220 Donner, Pilgerfahrt 27.

221 Stemberger, Palästina 8-10.

222 Hahn, Gewalt 192.

223 Zur schnellen Christianisierung Jerusalems: J. W. Drijvers, Christianization of Jerusalem.

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

jüdische Dimension der Stadt auslöschen, sie blieb die Stadt Davids und des Salomonischen Tempels<sup>225</sup>.

Die im 4. Jahrhundert entstandene christliche Elite Palästinas war eine in Klöstern lebende Gesellschaft von Immigranten. Sie war hier mit einer Vielzahl von ethno-religiösen Gruppen konfrontiert, die bis dahin im Land in relativer Harmonie gelebt hatten. Diese Konfrontation, verbunden mit der religiösen Intoleranz, die den monotheistischen Religionen eigen ist, gab diesen Gruppen eine neue kollektive Identität<sup>226</sup>.

Im christlichen Religionssystem wurden seit der Konversion Konstantins sowohl das Land als auch die Stadt Jerusalem als heilig bezeichnet, und beide erhielten so einen neuen Status: Statt der bisherigen »heiligen Orte« entstand das neue Konzept des »Heiligen Landes« (griech. *ἅγια γῆ*) und der Heiligen Stadt Jerusalem als spirituelles Zentrum der triumphierenden Religion, was sie zur größten Pilgerstätte des Christentums emporhob<sup>227</sup>.

Dabei dürften einige Kaiserinnen, wie N. Lenski versuchte darzulegen, eine entscheidende Rolle gespielt haben. Der Autor skizzierte die Geschichte von vier Kaiserinnen bzw. Kai-

sertöchtern, nämlich die der Helena, Eutropia, Eudokia (der Frau des oströmischen Kaisers Theodosius II.) und ihrer gleichnamigen Enkelin, der Tochter des weströmischen Kaisers Valentinian III. Allen war gemein, dass sie sich wegen Problemen am Kaiserhof entweder zu einer Pilgerfahrt nach Jerusalem oder – wie im Falle der ersten Eudokia – gar zum Leben in der Heiligen Stadt entschlossen, was ihnen die Möglichkeit gab, sich eine neue Identität zu schaffen und so eine neue Quelle ihrer Macht zu erschließen. Sie spielten somit eine entscheidende Rolle bei der Transformation der ursprünglich jüdischen und paganen heiligen Landschaft in eine christliche. Die Kaiserinnen bzw. Kaisertöchter machten auf diese Weise aus Jerusalem einen Ort der Zuflucht aus der realen Welt, eine Heterotopie der weltlichen und spirituellen Erlösung. Aus Jerusalem wurde ein Wunderland, ein idealisierter Ort, der in ihren Vorstellungen und durch diese existierte. Auf diese Weise transformierten die Kaiserinnen und ihre Nachfolgerinnen Judäa und Jerusalem in eine physische Manifestation des Heiligen<sup>228</sup>. Dies ist der Weg zum himmlischen Jerusalem, von dem an anderer Stelle die Rede ist<sup>229</sup>.

225 Stroumsa, *Religious Contacts* 25-27.

226 Stroumsa, *Religious Contacts* 17.

227 Stroumsa, *Religious Contacts* 17.

228 Lenski, *Empresses* 119-122.

229 Vgl. Kap. »Das irdische und das himmlische Jerusalem«.

# Paganes Pilgerwesen

## Pilgerwesen im Alten Orient: Mari und Phönizien

Aus Sicht der amerikanischen Anthropologin Joy McCarriston gab es das Phänomen des Pilgers schon in den alten Kulturen des Nahen Ostens und der Arabischen Halbinsel. In der Zeit vor der Erfindung der Schrift sind die archäologischen Hinterlassenschaften unsere einzige Quelle, um Riten und Rituale an heiligen Orten, zu denen die jeweiligen Nomadenstämme pilgerten, zu fassen<sup>230</sup>.

Zimri-Lim, der letzte König von Mari, unternahm während seiner Herrschaft zwei längere Reisen, die von einigen Forschern als Pilgerfahrten bezeichnet werden. Im achten Jahr seiner Regierung reiste er nach Ḫušlā, vermutlich im nordöstlichen Teil des Habur-Dreiecks gelegen. Der Reiseweg kann insbesondere anhand administrativer Texte rekonstruiert werden. In Ḫušlā schenkte er dem Wettergott Adad (Addu) reiche Weihgeschenke<sup>231</sup>.

Ein Jahr später reiste Zimri-Lim in westlicher Richtung<sup>232</sup>. In Ḫakkulān am Euphrat, wo sich das lokale Heiligtum des Gottes Dagān befand, feierte er gemeinsam mit Jarim-Lim I., dem König von Jamchad<sup>233</sup>, und seiner Gemahlin Gašera das als Haparum bezeichnete Ritual. Dieselbe Zeremonie wiederholte er einige Tage später in Zalpaḥ am Westufer des Euphrat. Der Fluss bildete nämlich nicht nur die politische Grenze zwischen beiden Königreichen, sondern auch eine religiöse Grenze des Einflusses des Gottes von Mari Dagān und Adad (Addu), der in Jamchad verehrt wurde. In der Region von Ugarit und Aleppo schenkte Zimri-Lim anderen Heiligtümern Weihgaben. Insgesamt dauerte die Reise fünf Monate, einen Monat davon verbrachte der König in Ugarit<sup>234</sup>.

Nun werden Zimri-Lims Reisen bezüglich der Pilgerfahrt unterschiedlich bewertet. Klar ist, dass diese Reisen – insbesondere die erstgenannte – auch andere Aspekte hatten, nämlich auch politische und militärische Unternehmen waren<sup>235</sup>. Trotzdem erwägen einige Forscher, sie als Pilgerreisen zu bezeichnen: J.-M. Durand bringt sie in einen breiteren Rah-

men von Pilgerfahrten und spricht diesbezüglich von Pilgerstädten (*villes de pèlerinage*), zu denen er u. a. Terqa zählt<sup>236</sup>. D. Charpin und N. Ziegler bezeichnen die Reise nach Ḫušlā als »pèlerinage« (in Anführungszeichen), was wiederum eine Distanz zu diesem Terminus zeigt, wobei sie auf das etwas unklare Ziel der Reise hinweisen<sup>237</sup>; hinter dem (nicht ganz klaren) Ritual Haparum vermutet P. Villard religiöse Zeremonien, was ihn dazu bringt, von einer Pilgerfahrt (diesmal mit Fragezeichen) zu sprechen<sup>238</sup>.

In den phönizischen Heiligtümern von Amrit und Sidon wurden die Gottheiten Melqart bzw. Eschmun verehrt, die angerufen wurden, um Heilungen zu bewirken. Das Heiligtum von Amrit entstand wohl im späten 7. Jahrhundert v. Chr.; der Kultbetrieb wurde im 4. oder spätestens im 3. Jahrhundert v. Chr. eingestellt<sup>239</sup>. Das heilende Wasser spielte im Kultbetrieb eine ganz besondere Rolle<sup>240</sup>.

Das Eschmun-Heiligtum bei Sidon entstand wohl im späten 6. Jahrhundert v. Chr. und erlebte seine größte Blüte im 4. Jahrhundert v. Chr., wie die rege Bautätigkeit aus dieser Zeit belegt. Bauarbeiten fanden im Heiligtum noch im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. statt. Beim ältesten Kultplatz handelte es sich vermutlich um eine Felsformation mit Quelle, in der sich die Gottheit manifestierte<sup>241</sup>. Im Heiligtum wurde eine große Anzahl an Votivstatuen von Kindern gefunden, die vermutlich von Eltern geschenkt wurden, um ihre Kinder vor Tod, Krankheit oder einem anderen Unheil zu schützen. Es lässt sich jedoch nicht ausschließen, dass die Kinderstatuen von Eltern stammen, deren Kinder früh gestorben waren und welche sie dem Gott in Hoffnung auf die Geburt weiterer Kinder stifteten<sup>242</sup>. Am Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. wurde im westlichen Teil des Areals (südlich vom Hypocaustum) eine kleine christliche Kirche gebaut, von der einige mit Kreuzen geschmückte Blöcke gefunden wurden. Etwa zur gleichen Zeit entstand eine der Göttin Hygeia geweihte Kapelle<sup>243</sup>.

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

230 McCarriston, Pilgrimage.

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

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

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

234 Pappi, *Cultic Travels* 585-586.

235 Pappi, *Cultic Travels* 586.

236 Durand, *Religion amorrite* 366-374.

237 Charpin/Ziegler, *Mari* 211.

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

239 Lembke, *Quellheiligtum* 25-28.

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

241 Stucky, *Sidon* 34-35.

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

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

bezeichnet werden. Ein Marmorfragment aus dem antiken Sarepta (heute Sarafand) wurde von einem Timon Asklepios gestiftet<sup>244</sup>. Die aus dem Eschmun-Tempel von Sidon stammende Marmorstele bezieht sich wiederum auf die Verehrung der Göttin Astarte<sup>245</sup>.

## Antikes paganes Pilgerwesen

### Theoria, Orakelstätten und der sog. Kulturtourismus

Haben wir in den einleitenden Passagen dieser Monographie die Diskussion über die Existenz der paganen Pilgerfahrt erwähnt und auf den Zusammenhang des Pilgerwesens mit Reisen allgemein hingewiesen, soll hier auf dieses Thema noch einmal kurz eingegangen werden. Denn beim paganen Pilgerwesen ist mehr als bei anderen hier behandelten Pilgerfahrten die enge Verknüpfung mit Reisen deutlich. Die pagane Pilgerfahrt wird deshalb von Forschern oft als integraler Bestandteil des Reisens in der antiken Welt behandelt<sup>246</sup>.

Das antike Pilgerwesen<sup>247</sup> konnte verschiedene Formen annehmen<sup>248</sup>. In der griechischen Welt ist durch zahlreiche

Inschriften und Schriftquellen die am besten belegte Form der Pilgerfahrt die *θεωρία*, die als »staatliche Pilgerfahrt« definiert wird<sup>249</sup>. Griechische Stadtstaaten schickten offizielle Delegationen (*θεωροί*) in andere Poleis, um die Feste der dortigen Heiligtümer zu besuchen, ihre eigenen Feste anzukündigen oder Orakel zu konsultieren. Zu den Aufgaben der Theoroi gehörten Opfer im Heiligtum, die oft mit anderen Poleis durchgeführt wurden (griech. *συνθύσια*), sowie Darbringung der Erstlingfrüchte (griech. *ἀπαρχαί*) oder anderer Weihgaben<sup>250</sup>. Zu den wichtigsten Aspekten der Theoria gehörte wohl die Bildung bzw. Stärkung der gemeinsamen Identität<sup>251</sup>. Die Aufgabe der Theoroi hatte, obwohl ihre Mission im Wesentlichen religiös war, natürlich auch einen politischen Charakter. Dieser politische Aspekt war in manchen Fällen mehr, in anderen weniger augenfällig. In nur wenigen Fällen spielten jedoch die Theoroi die Rolle von »Diplomaten«<sup>252</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

athensischen Gesandtschaft nach Delphi wieder häufiger<sup>253</sup>. Einige panhellenistische Heiligtümer (Delphi, Olympia, Delos) wurden von Theoroi aus ganz Griechenland besucht, andere (Samothrake, Dodona) nur aus einer bestimmten Region. Im 2. Jahrhundert n. Chr. sind häufig Theoriai nach Klaros belegt, dessen Orakelstätte des Apollon Klaros in dieser Zeit ihre Blütezeit erlebte<sup>254</sup>.

In der Debatte um die Ähnlichkeiten der θεωρία mit der christlichen Pilgerfahrt (die mit der mehrmals erörterten Frage zusammenhängt, ob in der paganen Antike überhaupt das Pilgerwesen als Phänomen existierte) kommt es meiner Ansicht nach zu etlichen Missverständnissen. So weist Tanja Scheer auf bedeutende Unterschiede zwischen den Reisen solcher religiöser Gesandtschaften und denen christlicher Pilger wie Egeria hin: War die Motivation der letztgenannten eine private und freiwillige und ging es ihnen um höchstpersönliches Heil, so waren die religiösen Gesandtschaften im staatlichen Auftrag unterwegs, denn »[h]äufig beschränkte sich ihre Aktivität nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern sie sollten auch politisch für ihre Stadt tätig werden«. Zudem hätten sich solche Gesandtschaften nicht freiwillig auf den Weg gemacht<sup>255</sup>. Solche bedeutenden Unterschiede sind jedoch auch den Verfechtern der Existenz des Pilgerwesens in der paganen Antike bewusst. Es geht, wie ich meine, um Merkmale, die Bestandteil einer Pilgerfahrt sein können (z. B. die Freiwilligkeit, die Beschränkung auf den religiösen Bereich usw.), aber nicht müssen. Denn – wie auch hier schon mehrfach betont wurde – die Freiwilligkeit ist eigentlich nur für die christliche Pilgerfahrt typisch. Für die islamischen Pilger war (und ist) es hingegen prinzipiell eine Pflicht, eine Pilgerfahrt nach Mekka, Medina und zeitweise auch nach Jerusalem zu unternehmen. Die jüdische Pilgerfahrt ist in ihrer Geschichte ein sehr kompliziertes Phänomen mit unterschiedlichen Facetten. Man wird annehmen können, dass die Pilgermassen zum Ende der Periode des Zweiten Tempels darauf hinweisen, dass die Pilgerfahrt für die Juden Palästinas mehr oder weniger eine Pflicht war. Doch die nachfolgende, nur im deutlich kleineren Umfang belegte Pilgerfahrt zu den Ruinen des Jerusalemer Tempels oder die Pilgerfahrten der jüdischen Studenten zu den Rabbinern war sicherlich ein Zeichen persönlicher Frömmigkeit und somit eine individuelle Entscheidung<sup>256</sup>. Somit kann die Freiwilligkeit nicht als notwendiges Merkmal einer Pilgerfahrt betrachtet werden. Die Pilgerforschung, die sich auf das christliche Verständnis des Pilgerwesens stützt, versteht eine Pilgerfahrt als eine rein religiöse Reise ohne

fremde Komponenten. Doch konnte die breiter angelegte Pilgerforschung zeigen, dass die Pilgerfahrten neben dem Aspekt des Religiösen in nicht wenigen Fällen auch andere Aspekte (insbesondere ökonomische und politische, ohne dass man dies immer scharf voneinander trennen könnte) aufwies, obwohl nicht in Frage gestellt werden soll, dass der religiöse Aspekt meistens der wichtigste war. So spielte unter Herodes der ökonomische Aspekt der Pilgerfahrt zu den drei jüdischen Festen eine ganz große Rolle<sup>257</sup>. Auch für die christlichen Pilgerfahrten war aus ökonomischer Sicht z. B. das Abhalten von Märkten, die anlässlich vieler Pilgerfeste stattfanden, sehr wichtig. Aber auch die politische Komponente war nicht selten ein bedeutender Bestandteil einer Pilgerfahrt: Auch wenn die Anzahl der aus der Diaspora nach Jerusalem gepilgerten Juden mit Vorsicht betrachtet werden muss, steht außer Frage, dass die Anbindung der Diaspora-Juden an ihr Zentralheiligtum (deren wichtiger Bestandteil die Pilgerfahrt war) Herodes dazu nutzte, sein politisches Ansehen innerhalb des Römischen Reiches zu erhöhen<sup>258</sup>. Die politische Dimension der als Pilgerfahrt bezeichneten Reise der Kaiserin Helena wird ebenfalls ausführlich angesprochen<sup>259</sup>.

Die berühmteste Orakelstätte der griechischen Welt war Delphi, bekannt waren aber auch die Orakelstätten von Dodona, Didyma, Klaros oder Aphiarion in der Thebais, in Ägypten dann die Oase Siwa in der Libyschen Wüste<sup>260</sup>. Die bekanntesten Pilgerreisen zum Zweck der Initiation in die Mysterien führten zum Demeter- und Kore-Heiligtum nach Eleusis. Archäologisch seit dem 8. Jahrhundert v. Chr. fassbar, literarisch seit Mitte des 7. Jahrhunderts bezeugt, erlangten die Mysterien seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. überregionale und panhellenistische Bedeutung; in diese Zeit sind wahrscheinlich die ersten Pilgerreisen nach Eleusis anzusetzen<sup>261</sup>. Pilger kamen nach Eleusis aus der ganzen griechischen, später auch der römischen Welt, die meisten verständlicherweise aus Athen<sup>262</sup>. Das Kabirenheiligtum, das außerhalb der Stadt Samothrake lag, hatte spätestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. einen überregionalen Charakter. Eine besondere Bedeutung erlangten die samothrakischen Mysterien in hellenistischer Zeit unter der makedonischen Königsdynastie, als auch die Ptolemäer und Seleukiden zahlreiche Bauten im Bereich des Heiligtums stifteten, das sich zu einem wichtigen Pilgerort entwickelte<sup>263</sup>. Durch die Initiation in die Mysterien von Eleusis und Samothrake erhofften sich die antiken Menschen, von den Göttern begünstigt zu werden. Dieser eschatologische Wunsch verbindet pagane und spätere christliche Pilger<sup>264</sup>.

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

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

255 Scheer, Pilger 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

264 Collar/Friese/Kristensen, Pilgerreisen 15.

Das religiöse Milieu des Römischen Reiches war gegenüber der Welt der griechischen Stadtstaaten unvergleichbar größer und schloss viele unterschiedliche Kulturen ein. Ein bedeutendes Charakteristikum war das römische Interesse an den griechischen Heiligtümern und Ritualen. Dies war Bestandteil des weitverbreiteten Phänomens der Übernahme der griechischen Kultur durch die Römer. Zu den von namhaften Römern besuchten Orten zählte u. a. das alte Troia. Als erster bedeutender Römer soll Julius Caesar den berühmten Ort, der jedoch bis zur römischen Eroberung eher eine Dorfstadt (griech. κωμόπολις) als eine echte Stadt war<sup>265</sup>, im September 48 v. Chr. besucht haben. Doch die einzige Nachricht darüber stammt vom Dichter M. Annaeus Lucanus, dessen episches Gedicht über den Bürgerkrieg zwischen Caesar und Pompeius erst mehr als 100 Jahre später entstand. Lucian lässt seinen Caesar die Gräber der Gefallenen besichtigen und dann vergeblich die Reste der Mauer, die Tempel und die Häuser der alten Stadt suchen<sup>266</sup>. Da alle Historiker wie auch Caesar selbst über diesen Besuch schweigen, dürfte er wenigstens zweifelhaft sein<sup>267</sup>. Dennoch: Auf den Spuren Caesars wurde die Stätte von Kaisern und Mitgliedern der kaiserlichen Familie besucht: Von Augustus und Germanicus, von Hadrian, Caracalla und Iulianus Apostata<sup>268</sup>.

Dadurch entstand in der römischen Kaiserzeit auch das Phänomen des sog. Kulturtourismus. Einige griechische Intellektuelle der zweiten Sophistik reisten von Ort zu Ort und sprachen in ihren Reden lokale Aristokraten an; ihre Reisen beschrieben sie in selbstreflektierten Reisebeschreibungen. Ihre Ziele waren nicht nur die traditionsreichen Zentren der Rhetorik in Griechenland und Kleinasien, sondern auch Rom mit dem Kaiserhof oder ein anderer Ort, wo sich der Kaiser gerade aufhielt<sup>269</sup>.

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

nach Kuriositäten, die bis Herodot zurückführt, betrachtet werden<sup>270</sup>. Der aus Seleukia in Kilikien stammende Rhetor Alexander Peloplaton wurde als Gesandter seiner Stadt an den Hof des Kaisers Antoninus Pius nach Rom geschickt. Er unterrichtete in Antiochien, Tarsos und Rom, bereiste Ägypten, machte auch wiederholte Besuche in Athen und suchte sogar den neuen Kaiser Marcus Aurelius in Pannonien auf. Polemon von Laodikeia (ca. 88-144 n. Chr.), ein Lehrer, Redner und Politiker, dessen politische Aktivitäten hauptsächlich für Smyrna belegt sind, erhielt von Kaiser Trajan nebst anderer Ehrungen das Recht, auf öffentliche Kosten zu reisen; später war er im Gefolge Kaiser Hadrians bei dessen Reise (123-124 n. Chr.) durch die Provinz Asia<sup>271</sup>.

Der an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert lebende Sophist Philostratos beschrieb das Leben des Neupythagoreers Apollonios von Tyana (ca. 40- ca. 120 n. Chr.). Dabei setzte er des Apollonios sieben Etappen auf dem Weg zur Weisheit, bei dem er viele Wunder vollbrachte, mit Reisen gleich: 1. Reise zu seinem Lehrer; 2. Beginn seiner Karriere als Prediger; 3. angebliche Reise nach Indien; 4. Apollonios wird wieder Prediger (Kleinasien, Griechenland, Italien); 5. Reise nach Hispanien, Ägypten und Äthiopien; 6. Reise nach Rom, um gegen die Politik von Kaiser Domitian zu agieren; 7. Apollonios verlässt den Kaiserhof in Rom und beendet sein Leben als Prediger in Kleinasien und Griechenland<sup>272</sup>.

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

Apollonios' Reisen dürfen natürlich nicht für reale Reisen gehalten werden, sie sind vielmehr Philostratos' rhetorisch kultivierte Hagiographie eines Philosophen oder heiligen Mannes<sup>273</sup>.

265 Strab. geogr. 131,27.

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

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

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

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

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

270 Hunt, Travel 394-395.

271 Hunt, Travel 393.

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

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

Schon der pagane Historiker Eunapios machte Apollonios zu einem Halbgott<sup>274</sup>. Die Berichte über seine Wundertaten führten die spätantiken Autoren zu Vergleichen mit Jesus und seinen Wundern, wobei er nicht nur als sein heidnischer »Rivale« galt, sondern auch durchaus positiv beurteilt wurde<sup>275</sup>. In unserem Kontext ist jedoch von großer Bedeutung, dass das Grab des Apollonios in Tyana auch vom christlichen Pilger von Bordeaux besucht wurde<sup>276</sup>. J. Elsner bezeichnet Apollonios' Reisen, bei denen er griechische Tempel und Gräber von Heroen besucht, als Pilgerfahrten, die er mit denjenigen des Pausanias vergleicht. Apollonios ist jedoch mehr als nur ein Pilger: Er ist Elsner zufolge ein Prophet, der in die Riten und Predigten der Priester eingreift<sup>277</sup>.

## Pausanias

Eine besondere Stellung in den Bildungsreisen der Zweiten Sophistik nimmt Pausanias (um 115 bis um 180 n. Chr.)<sup>278</sup> ein, der etwa 30 Jahre lang Griechenland bereiste und die Heiligtümer des griechischen Festlandes besuchte<sup>279</sup>. Seine Reisen werden von einigen Forschern als Pilgerfahrten bezeichnet und auch mit den frühen christlichen Pilgerfahrten verglichen. Innerhalb der antik-paganen Welt stellt Pausanias' Reise insofern eine Ausnahme dar, als dass seine *Periegesis* das einzige Werk ist, in dem der Prozess der Pilgerfahrt als eine persönliche Reise erzählt wird<sup>280</sup>. In dieser Hinsicht lässt sich ein Vergleich mit den Berichten der frühen christlichen Pilger herstellen.

Die ältere Forschung betrachtete Pausanias als einen Antikensammler, der mit der *Periegesis* eine Art Reiseführer schuf, der die alten Bauten und Kunstdenkmäler beschrieb<sup>281</sup>. In der neueren Forschung rückt sein antiquarisches Interesse in den Hintergrund; es wird darauf verwiesen, dass die religiösen Riten und Zeremonien bei Pausanias eine viel bedeutendere Rolle spielten. Dies führte J. Elsner und andere Forscher dazu, Pausanias als Pilger zu bezeichnen<sup>282</sup>.

Pausanias habe, so J. Elsner, als Pilger einen Führer zu den Heiligtümern des griechischen Festlandes geschrieben, in dem die griechische religiöse Identität die Form des Widerstandes gegen die römische Herrschaft annahm. Pausanias diene diese Art der Darstellung dazu, die historische Realität Griechenlands des 2. Jahrhunderts n. Chr. mittels der mythischen Geschichte zu überwinden<sup>283</sup>. Gegen eine solche Deutung können natürlich bedeutende Einwände vorgebracht werden. So wies K. W. Arafat darauf hin, dass sich Pausanias zwar für Heiligtümer interessierte, diese stellten für ihn jedoch einen festen Bestandteil der antiken Städte dar, waren Symbole der Religion der Polis und somit ihrer zivilen Identität<sup>284</sup>.

Für T. Scheer unterscheidet sich die christliche Pilgerin Egeria vor allem darin von Pausanias, dass Egerias Pilgerfahrt von religiöser Begeisterung getragen wurde, dass sie »im Auftrag der Götter« reiste, was man aus Pausanias' Text nicht herauslesen könne. Zeige sich Egeria gegenüber geistlichen Lokalgrößen an den Stätten biblischer Erinnerung demonstrativ dankbar und demütig, sei es – so T. Scheer – Pausanias »nie in den Sinn kommen, lokalen Priestern und Fremdenführern von vornherein zu vertrauen«, denn »er ist diesbezüglich skeptisch und bildet sich seine eigene Meinung«. Für Egeria habe die Teilnahme am örtlichen religiösen Ritual große Bedeutung gehabt, während Pausanias eher ein Beobachter gewesen sei, der selbst weder geopfert noch sich aktiv an festlichen Begehungen beteiligt habe<sup>285</sup>.

Nach I. Rutherford könne man vor allem deswegen Pausanias nicht als Pilger bezeichnen, weil er beim Besuch der heiligen Orte keine rituelle Aktivität entfaltet habe. Pausanias betrachte nur, was am jeweiligen Ort zu sehen ist, beschreibe es und verbinde es mit mythologischen Geschichten. Opfernungen seien bei ihm selten belegt, nur auf Ägina im Heiligtum von Auxesia und Damia und im Demeter-Heiligtum von Phigalia<sup>286</sup>; bezeichnenderweise bezeichnet dann auch P. Funke (nur) diese beiden Besuche des Pausanias als Pilgerfahrten<sup>287</sup>. Auf der anderen Seite weist I. Rutherford darauf hin, dass die *Theoria* in der Tradition der paganen griechischen Pilgerfahrt die Schlüsselrolle eingenommen habe, die

274 Eun. vit. 23,8.

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

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

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

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

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

280 Elsner, *Pausanias* 20.

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

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

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

284 Arafat, *Pausanias' Greece* 10.

285 Scheer, *Pilger* 48-49.

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

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

auch Aspekte intellektueller Erkundung enthielt, und angesichts dessen könne man Pausanias' Reisen durchaus als eine Pilgerfahrt bezeichnen. Denn Pausanias' Interesse habe sich nicht auf die Orte selbst beschränkt, sondern auch abstrakte religiöse und philosophische Fragen umfasst<sup>288</sup>.

Es sei im Übrigen auch daran erinnert, dass Pausanias nicht eine einzige (Pilger-)Reise beschrieb. Sein Text berichtet vielmehr über eine größere Anzahl von verschiedenen Reisen, die insgesamt Jahre oder sogar Jahrzehnte dauerten. Man müsste deshalb genau genommen nicht von einer, sondern von mehreren Pilgerfahrten sprechen<sup>289</sup>.

Die wichtigste Frage ist jedoch, welche Bedeutung die religiösen Feste im Gesamtbild des Werkes spielen. In diesem Punkt möchte ich mich denjenigen Forschern anschließen, die darauf hinweisen, dass Pausanias die religiösen Feste nur gelegentlich besuchte, dass diese nicht Ziel und Ausgangspunkt seiner Reisen waren<sup>290</sup>. Bei den Festen wird nicht angegeben, wann sie stattfanden, die Angaben beschränkten sich auf den Namen des Festes, das aber nur selten beschrieben wird. Auf der anderen Seite beinhaltet Pausanias' Werk zahlreiche historiographische, geographische und ethnographische Passagen, die nicht in die Form eines Pilgerberichts passen<sup>291</sup>.

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

Dies zeigt u. a. Pausanias' Interesse am Ritus. Ähnlich wie die frühen christlichen Pilger die Gottesdienste und Liturgien an den heiligen Orten beschreiben, bringt auch Pausanias eine detaillierte Beschreibung eines (in seinem Falle ungewöhnlichen) Ritus, der vor dem Parthenon am Altar des Zeus Polieus gefeiert wurde<sup>292</sup>:

»So streuen sie auf den Altar des Zeus Polieus Gerste [...]. Auf den Stier aber, den sie zum Opfer vorbereiten, geben sie acht, ob dieser von dem ausgestreuten Getreide auf dem Altare frisst. Sie rufen dann einen von den Priestern, den Bouphonos [...] und dieser wirft das Beil weg und flieht eiligst, wie es der Brauch ist. Sie aber, als wüssten sie den Mann nicht, der das getan hat, führen dann das Beil vor Gericht<sup>293</sup>«.

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

»Stadt Neapoli<sup>294</sup> M 15 (= 15 Meilen). Dort ist der Berg Agazaren [d. s. Garizim]. Dort – sagen die Samaritaner – habe Abraham das Opfer gebracht; [...] 28 Meilen von dort in Richtung Jerusalem liegt auf der linken Seite ein Landgut, das Bethar [Bethel] heißt. 1000 Doppelschritte davon entfernt ist die Stätte, an der Jakob auf der Reise nach Mesopotamien nächtigte; ferner ist dort ein Mandelbaum: da hatte er die Vision, und der Engel rang mit ihm<sup>295</sup>«.

Ähnlich wie Pausanias versucht auch der christliche Pilger, durch die Beschreibung des Ortes und die zusammenhängenden Mythen bzw. Legenden ein Zusammengehörigkeitsgefühl hervorzurufen<sup>296</sup>. Es gibt jedoch auch bedeutende Unterschiede zwischen Pausanias und den frühen christlichen Pilgern des 4. Jahrhunderts. Besuchte der griechische Reiseschriststeller und Geograph sein *eigenes* Land<sup>297</sup>, stellte für die christlichen Pilger das Heilige Land im Osten eine entfernte, kaum bekannte Region dar<sup>298</sup>.

Wir haben erwähnt, dass die Periegesis das einzige Werk der antik-paganen Literatur ist, in dem die persönliche Reise mit dem Prozess der Pilgerfahrt verglichen werden kann. In dieser Hinsicht ließe sich ein Vergleich mit den Berichten der frühen christlichen Pilger herstellen. Es ist jedoch darauf zu verweisen, dass es sich dabei im Vergleich zu diesen um keine lebendige Reflexion einer subjektiven Erfahrung des Pilgers handelt. Über seine Mentalität und sein inneres Leben erfahren wir nichts<sup>299</sup>.

Der wichtigste Unterschied besteht jedoch in der Transformation der Identität von der antik-paganen Welt, die auf der Trennung des Säkularen und Sakralen beruhte, in die Welt der Spätantike. Erlaubte die nötige Einweihung in die sakrale Welt bei den paganen Kulturen den Zugang nur für eine kleine Gruppe der Gefährten, so entstand seit dem 4. Jahrhundert nur *eine* sakrale Welt, an die sich Egeria und andere christliche Pilger wandten<sup>300</sup>. Meines Erachtens ist jedoch diese einzige sakrale Welt nicht nur als christlich zu bezeichnen, sondern allgemeiner mit den religiösen Umwälzungen der Spätantike in Zusammenhang zu bringen, die u. a. die Existenz der Pilgerorte in Palästina oder Ägypten erklären, die nicht nur von christlichen Pilgern besucht wurden.

288 Elsner, Structuring Greece 18-20.

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

290 Frateantonio, Religion 26.

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

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

293 Paus. 1,24,4.

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

295 Itin. Burd. 13-14.

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

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

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

299 Hutton, Religious Space 294.

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

Die Idee, Pausanias als einen Pilger zu bezeichnen, geht bei J. Elsner und W. Hutton von einem erweiterten Begriff der Pilgerfahrt aus, der über den unmittelbaren religiösen Zusammenhang hinausgeht<sup>301</sup>. Sie verwenden dabei einen viel allgemeineren Begriff der Pilgerfahrt, so, wie ihn A. Morinis vorschlug<sup>302</sup>, wobei deren Ziel ein »valued ideal« und nicht mehr auf das Religiöse beschränkt ist<sup>303</sup>. Dieses Ideal ist das Zeitalter der klassischen Kunst und Kultur, in der die religiösen und nichtreligiösen Elemente untrennbar verbunden sind<sup>304</sup>.

Ein interessantes Detail zu Pausanias, das ihn mit dem christlichen Pilgerwesen verbindet, ist die Selektivität der Wahrnehmung. Pausanias blendet in der Tat die Bauten aus der römischen Zeit aus, ebenso übergeht er die Menschen, die die von ihm beschriebenen Landschaften bewohnten<sup>305</sup>.

Die pagane und christliche Pilgerfahrt verbindet noch ein Phänomen, das wir am Beispiel von Pausanias zeigen können: die Rolle lokaler Tradition bei der Ausbildung der Erinnerungslandschaft. Die frühen christlichen Pilger, wie A. Hartmann ausführlicher am Beispiel Egerias schildert, stützten sich nicht nur auf die Heiligen Schrift, sondern – ähnlich wie ihre paganen Vorfahren – auf die örtliche Tradition, die ihnen durch ortsansässige Kleriker vermittelt wurde. Die Informationen, die sie von solchen örtlichen Führern erhielten, waren freilich oft nicht zuverlässig, wessen sich die Adressaten auch bewusst waren: So seufzt Pausanias über die Unzuverlässigkeit der lokalen Periegeten; ebenso beklagt sich Hieronymus über die *simpliciores fratres*, die in Jerusalem einen rötlichen Felsen in Zusammenhang mit dem Blut des Zacharias brächten<sup>306</sup>.

Pausanias ist für uns noch in einem Punkt wichtig, denn er nennt als Beispiel für besonders bewunderungswürdige Grabbauten auch das Grab der Helena von Adiabene in Jerusalem. Dieses soll nämlich laut Pausanias mit einem bemerkenswerten Türöffnungsautomatismus ausgestattet gewesen sein<sup>307</sup>.

## Herodot, Platon und Odysseus

Unter den antiken Reisenden nimmt Herodot insbesondere mit seiner Ägyptenreise eine Sonderstellung ein, welche die Basis des zweiten Buches seines Geschichtswerkes war. Die Reise fand im Zeitraum zwischen 450 und 440 v. Chr. statt, und zwar während der Monate der Überschwemmungszeit<sup>308</sup>, sodass sie höchstens vier Monate dauerte. Die Problematik, welche Regionen Ägyptens Herodot besuchte, hängt mit der Glaubwürdigkeit der Beschreibung der jeweiligen Denkmäler zusammen<sup>309</sup>. Es gibt unter den Forschern sogar Meinungen, der altgriechische Historiker sei nie in Ägypten gewesen<sup>310</sup>.

Das Substantiv *ἵστορία* (und das damit zusammenhängende Verb *ἵστορεῖν*), das er gleich im ersten Satz seines Werkes benutzt, bedeutet eine (intellektuelle) »Untersuchung«, »Nachforschung«; die Bedeutung »Geschichte« erhielt das Wort erst im 4. Jahrhundert v. Chr. Schon vor Herodot, nämlich um 500 v. Chr. von Heraklit, wurde das Wort benutzt, um eine intellektuelle Aktivität zu bezeichnen<sup>311</sup>.

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

Ein großes Vorbild für die paganen Besucher Ägyptens war Platon; so sagt u. a. Nikagoras ausdrücklich, er sei in das Land auf den Spuren Platons gekommen<sup>312</sup>. Platon erwähnt Ägypten an mehreren Stellen seiner Dialoge, und es lässt sich eine gewisse Kenntnis des Landes feststellen. Bezüglich einer persönlichen Reise nach Ägypten, während der er dessen Denkmäler besuchte, gibt es in der antiken Literatur eine starke Tradition, als historisch ganz sicher belegt kann sie jedoch nicht betrachtet werden<sup>313</sup>.

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

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

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

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

305 Hartmann, Relikt und Reliquie 614.

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

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

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

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

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

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

312 Zu Nikagoras vgl. Kap. »Nikagoras«.

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

Das Konzept eines Reisenden bzw. Suchenden, der nach langer Zeit wieder seine Heimat erreicht, ist jedoch viel älter. In der antiken paganen Zeit und in abgewandelter Form auch später, in frühchristlicher Zeit, wurde der homerische Held Odysseus die Verkörperung dieses Reisenden<sup>314</sup>.

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

»Ich glaube, dass Numenios und seine Anhänger nicht falsch liegen, wenn sie meinen, dass Odysseus bei Homer in der Odyssee jemanden symbolisiert, der der Reihe nach die Generationen durchläuft und auf diese Weise zu denjenigen zurückkehrt, die außerhalb jeder Brandung leben und das Meer nicht kennen<sup>315</sup>«.

Plotin bezieht das Homer-Zitat »Lasst uns fliehen in die geliebte Heimat«<sup>316</sup> auf den Entschluss von Odysseus, dem Zauberkreis der Kirke zu entfliehen und über das Meer zurück nach Ithaka zu segeln. Er deutet den Satz allegorisch: Der Mensch, hier durch Odysseus verkörpert, fühlt sich fremd in der irdischen Welt und sucht ihr zu entfliehen. Für Plotin ist somit Odysseus ein Weiser, der sich von der materiellen Welt losgesagt hat, um die geistliche Welt zu erlangen<sup>317</sup>.

Die Odysseus-Deutung des Maximos von Tyros ist im Kontext der Rezeption Homers in der (Spät-)Antike zu verstehen. Homer hält er nicht für einen Dichter, sondern für einen Philosophen – Odysseus, der in seinen Vorträgen (griech. διαλέξεις) von allen homerischen Helden am häufigsten vorkommt, verbindet in sich alle Tugenden bzw. ist die Verkörperung aller Tugenden<sup>318</sup>. Durch das lange Wandern wurde Odysseus zu einem Weisen (griech. σοφός), der seine Kenntnisse während seiner langen Irrfahrten gesammelt hatte<sup>319</sup>.

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

langen Jahren wieder erreicht, zum Synonym des himmlischen Königreiches:

»Die anderen aber umklammern die Welt, wie gewisse Seetangarten die Felsen der Meere, und kümmern sich nichts um Unsterblichkeit, da sie wie der Greis aus Ithaka [Odysseus] nicht nach der Wahrheit und dem himmlischen Vaterland und dazu nach dem wahrhaft seienden Lichte sehnen, sondern nur nach dem Rauche. Frömmigkeit aber, die den Menschen, soweit es möglich ist, Gott gleich macht, nimmt sich als geeigneter Lehrer Gott, der allein die Macht hat, den Menschen zu seinem würdigen Ebenbilde zu machen<sup>320</sup>«.

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

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

Diese moralische Deutung des Odysseus findet man auch bei späteren christlichen Autoren, unter anderem beim byzantinischen Historiker Theophylaktos Simokattes, der Odysseus und Penelope als Beispiele des richtigen moralischen Handelns nennt, denen es zu folgen gelte<sup>323</sup>.

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

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

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

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

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

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

318 Max. Tyr. 26,5-6.

319 Max. Tyr. 25,6d.

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

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

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

323 Theoph. Epist. 82.

auf die sechs tanzenden Mädchen, die etwas mehr als die rechte Hälfte des Mosaikbildes einnehmen. Links sehen wir dann (ohne Beschriftung) unter einem Bogen einen Mann und zwei Frauen, wobei eine von ihnen den Mann umarmt. Die Szene wird von der belgischen Archäologin Janine Balty, die sich in den letzten Jahrzehnten an den Ausgrabungen dieser Stadt maßgeblich beteiligte, als die Szene des Wiedertreffens von Odysseus und Penelope gedeutet. Die Szene gliedert sich in den philosophischen Kontext des riesigen Bauensembles, das als Sitz der neuplatonischen philosophischen Schule von Apameia vermutet wird<sup>324</sup>.

Die frühe christliche Pilgerfahrt kann als eine Heimkehr oder Rückkehr des gefallen Menschen zum Ziel der Einheit mit Gott verstanden werden. Die Reise zum irdischen Jerusalem kann wiederum als eine Vorstufe der Reise zum himmlischen Jerusalem und als symbolische Kurzform der lebenslangen Pilgerschaft gedeutet werden. In dieser Dialektik steht die Ordnung am Schluss; der Pilgerweg, mit Ausnahme der heiligen Orte, die die Pilgerroute säumen, wird zum moralischen Prüfweg zwischen Gut und Böse. Der christliche Pilger verlässt somit das Eigene, um in eine gesteigerte Form des Eigenen (= Jerusalem bzw. die Grabeskirche) zu gelangen<sup>325</sup>. In diesem Punkt knüpft die Deutung der frühchristlichen Pilgerfahrt an die – ebenfalls christliche – Deutung der Reise des Odysseus, der nach langer Reise Ithaka erreichte. Dass sich Odysseus am Mastbaum anbinden ließ, um nicht den Verlockungen der Sirenen zu erliegen, wurde allegorisch auf die frühen christlichen Pilgerfahrten mit ihren Gefahren ausgelegt<sup>326</sup>.

## Pagane und christliche Styliten

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

In Hierapolis Bambyke (heute Manbidsch in Nordsyrien nordöstlich von Aleppo) befand sich laut Lukian von Samosata (um 120 bis vor 180) ein Tempel der semitischen Göttin Atargatis<sup>327</sup>:

»In diesem Vorhofe [d. h. des Tempels] stehen auch die Phallen (griech. φαλλοί), welche Bacchus hier aufgestellt hat und die nicht weniger als hundertundachtzig Fuß hoch sind. Auf einen derselben steigt alle Jahre zweimal ein Priester hinauf, der sich sieben Tage lang auf der Spitze desselben aufhalten muss. Der Zweck dieses Hinaufsteigens wird verschiedentlich angegeben. Der gemeine Mann glaubt, er bespreche sich in dieser Höhe mit den Göttern und bete Segen und Glück auf ganz Syrien herab, und die Götter hörten seine Bitten desto besser, da er ihnen um so viel näher sei. Andere glauben, es beziehe sich auf den Deukalion und geschehe zum Andenken jener schrecklichen Wassersnot, welcher zu entrinnen die Menschen auf die höchsten Bäume und Berge kletterten. Mir ist auch dies nicht wahrscheinlich, und ich denke, dass es bloß dem Bacchus zu Ehren geschehe<sup>328</sup>«.

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

»Während dieser Zeit kommen eine Menge von Andächtigen und bringen Gold und Silber (manche lassen es auch wohl bei Kupfermünze bewenden), legen ihr Opfer unten an dem Phallus, worauf jener sitzt, auf die Erde nieder, sagen ihren Namen und gehen wieder ab. Ein anderer Priester, der dabeisteht, ruft jenem die Namen zu, der hierauf für einen jeden namentlich sein Gebet verrichtet und sich dazu mit einer Art von metallnem Instrument akkompagniert, das einen sehr lauten und durchdringenden Ton von sich gibt<sup>329</sup>«.

Der Religionswissenschaftler Johannes Leipoldt (1880-1965) war der erste Forscher, der sich mit dem Zusammenhang der christlichen syrischen Styliten mit der paganen Sitte von Hierapolis ausführlicher beschäftigte. Er war überzeugt, dass der christliche Säulenheilige Symeon der Ältere den Brauch von Hierapolis kannte und übernahm, dabei jedoch neu gestaltete, indem er auf der Säule dauernd wohnte. J. Leipoldt beschrieb die frühchristliche Askese als ein philosophisches Leben, das der spätantiken Philosophie und ihrer Lebensgestaltung ähnlich war. Dies war für ihn die Grundlage, die christlichen und paganen Styliten zu vergleichen<sup>330</sup>.

Es kann leider an dieser Stelle auf die breite Diskussion dieser Problematik nicht eingegangen werden<sup>331</sup>. Die Parallellität besteht darin, dass Symeon auf seiner Säule betet; die paganen Priester von Hierapolis richten ihre Gebete ebenfalls von einer Säule aus an die Götter, um ihnen näher zu sein. Für J. W. Drijvers ist diese Analogie nur sehr oberflächlich, da die Beweggründe zum Besteigen der Säule in seiner Deutung

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

325 Wolfzettel, Mythische Strukturen 14-15.

326 Wolfzettel, Mythische Strukturen 14.

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

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

328 Lukian, Syr. Dea 184.

329 Lukian, Syr. Dea 185.

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

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

grundverschieden waren: Die paganen Priester wünschten sich nur, von den Göttern besser gehört zu werden, deshalb machten sie auch Lärm mit einem Gong. Demgegenüber bestieg Symeon die Säule so wie Christus das Kreuz und betete wie er für die Welt und die Menschen. Symeon und andere christliche Styliten strebten nicht nur eine Nachahmung Christi, sondern eine völlige Identifizierung mit dem Herrn an<sup>332</sup>.

Gemeinsam sind Symeon und den paganen Styliten von Hierapolis ein rudimentärer Asketismus und ihre Rolle als Fürsprecher für das Volk. Auf der anderen Seite dürfen bedeutende Unterschiede nicht außer Acht gelassen werden. So steht dem Charisma Symeons die Anonymität der Phallobates gegenüber. Während Symeon nie von der Säule herabgestiegen sein soll, verließen die Phallobates bei den paganen Riten die Säule immer wieder. Obwohl also, wie erwähnt, in beiden Fällen Asketismus festzustellen ist, handelte es sich bei Symeon um einen dauerhaften Asketismus. In diesem Kontext bedeutet es auch einen Unterschied, zu den Göttern emporzusteigen (wie es der Fall bei den Phallobates ist) oder zwischen Erde und Himmel dauerhaft zu leben. Insgesamt geht D. Frankfurter nicht von einer möglichen Übernahme des paganen Ritus durch die Christen aus, sondern vermutet ein gemeinsames Substrat, aus dem sowohl die pagane als auch die christliche Tradition schöpften<sup>333</sup>. H. Lietzmann sieht keine Beziehungen zu den Bräuchen in Hierapolis: Die Säule habe Symeon in seiner Deutung lediglich zur Beschränkung seiner Bewegungsfreiheit bestiegen, dagegen sei bei den Phallobaten von Hierapolis der Wunsch, den Göttern näher zu kommen, das treibende Motiv gewesen<sup>334</sup>.

Eine Analogie zwischen dem paganen und christlichen Stylitentum erschwert die Tatsache, dass dieser Brauch im Rahmen paganer Kulte nur in Hierapolis bekannt ist. Ihre Deutung ist deshalb schwierig: J. W. Drijvers war der Ansicht, dass der Kult von Hierapolis mit dem Wechsel der Jahreszeiten und mit der kosmischen Ordnung zu verstehen sei. In diesem Rahmen funktionierte in seiner Deutung auch das erwähnte Semeion, dessen Parallelität mit Symeon er für grundfalsch hält, denn dieses symbolisiere nicht die natürliche Ordnung, sondern den endgültigen Sieg über die menschliche Natur<sup>335</sup>.

Interessant ist jedoch diesbezüglich der ikonographische Vergleich der paganen und christlichen Säulenheiligen, den G. R. H. Wright durchführte. Um ein Beispiel zu nennen: Die Säule des christlichen Säulenheiligen, die mit einem dreieckigen Emblem oder einem Kreuz gekrönt war, verglich er mit der Marru, der Standarte des Gottes Marduk; die Stele, auf der zu sehen ist, wie der hl. Symeon auf der Säule von einem auf einer Leiter stehenden Mönch besucht wird, mit einer syro-hethitischen Stele aus Tell Halaf, auf der die künstliche Befruchtung einer Palme dargestellt wird. So versuchte G. R. H. Wright nachzuweisen, dass die bildliche Darstellung Symeons aus den paganen Bildern des syrischen Kulturraumes schöpfte. In diesem Kontext betrachtet er auch den Kult des christlichen Säulenheiligen und der paganen Priester von Hierapolis als historisch verbunden<sup>336</sup>.

## Antikes paganes Pilgerwesen im Nahen Osten: Petra und die Nabatäer

Die Pilgerfahrt ist auch bei den Nabatäern belegt, obwohl durch die nabatäischen Inschriften die Bezeichnung für ein solches Phänomen nicht nachzuweisen ist<sup>337</sup>. Die Pilgerfahrt wird deshalb bei den Nabatäern eher indirekt anhand epigraphischer und archäologischer Zeugnisse vermutet, wobei auch andere Kulturen als Vergleiche herangezogen werden.

Die Pilgerfahrten der Nabatäer werden von den Forschern schon vor der Sesshaftigkeit der Nomadenstämme und der Urbanisierung Petras im 3. Jahrhundert v. Chr. angenommen. Die Karawanen der nabatäischen Kaufleute zogen schon in dieser Zeit durch die Wüstenregionen Zentral- und Nordarabiens. Entlang dieser Routen errichteten sie heilige Orte, die auch von Pilgern aufgesucht wurden: Al-Beida (al-Barid), Chirbet edh-Dharih, der Tempel von et-Tannur<sup>338</sup>.

Nach der Sesshaftwerdung der Nabatäer entstand in Petra und seiner Umgebung eine Menge von heiligen Orten, die vermutlich auch von Pilgern aufgesucht wurden. So wird der Sīq, die Via Sacra von Petra, als heiliger Prozessionsweg gedeutet, den die Pilger durchwanderten<sup>339</sup>. Als Beleg für eine Pilgerfahrt nach Petra deutet E. A. Knauf Reliefs mit Kamelgruppen (vermutlich mit einem Betyl<sup>340</sup> auf dem Rücken

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

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

334 Lietzmann, Symeon Stylites 242-243.

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

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

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

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

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

340 Anikonische Kultsteine. Vgl. Wenning, Betyls.

cken) im Siq von Petra. Diese Kamelgruppen stellen möglicherweise Pilger dar, die ihre Orts- und Familiengötter nach Petra bringen; nach Vollzug der Riten kehren sie dann mit ihnen zurück<sup>341</sup>.

In der Umgebung von Petra befinden sich zahlreiche Freilicht-Heiligtümer mit oft aufwändiger Infrastruktur. Diese wurden von den nabatäischen Familien und Sippen gebaut. Möglicherweise gehörte jedes dieser Heiligtümer einer außerhalb von Petra angesiedelten Familie oder einem Clan<sup>342</sup>.

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

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

Den Göttern, die aus fremdem Land hierher herab nach Petra führten [...]mios, der mit den Seinen dafür dankt<sup>343</sup>.

Als eine mögliche Deutung der Inschrift schlägt E. A. Knauf folgendes Szenario vor: Es könnte sich um eine nabatäische Familie handeln, die außerhalb der Nabatene lebte und auf der Pilgerfahrt nach Petra ihre Familiengötter mitführte, für deren Geleit sie sich hier bedankte<sup>344</sup>.

In der Region von Al-Deir liegt etwa 5 km südwestlich von Petra der 1400 m hohe Aaronsberg (Ġebel an-Nabi Hārūn). Sowohl nach der jüdischen als auch nach der christlichen und islamischen Tradition wird der Berg für die Begräbnisstätte Aarons gehalten. Im 14. Jahrhundert wurde eine kleine Moschee auf den Überresten des byzantinischen Klosters errichtet<sup>345</sup>. Die Existenz von Taufbecken ließ die Ausgräber annehmen, dass das Kloster ein besonders heiliger Ort oder ein Pilgerzentrum gewesen sei, und sie brachten es vorsichtig mit Aaron in Zusammenhang. Für eine solche Deutung fehlen freilich schriftliche Quellen, die diese etwas hypothetische Annahme irgendwie erhärten könnten. Vieles deutet jedoch auf die Heiligkeit des Ortes, der jüdische, christliche und muslimische Pilger anzog<sup>346</sup>. Von den Forschern werden die Ursprünge dieses heiligen Berges vorsichtig in die nabatäische Zeit gesetzt und mit dem aus Petra in die Region

von Al-Deir führenden Prozessionsweg in Zusammenhang gebracht<sup>347</sup>.

## Mögliche Kontinuität zwischen dem paganen und christlichen Pilgerwesen im Nahen Osten

G. Brands behauptet, den christlichen Pilgern sei es im Unterschied zur paganen Pilgerpraxis nicht um den Besuch einzelner Kultstätten, sondern einer ganzen Region gegangen<sup>348</sup>. Diese Region war Palästina, das Land der Heilsgeschichte, dessen Besuch vom Wunsch getragen wurde, die aus der Bibel bekannten Örtlichkeiten kennenzulernen. Zum Ziel der christlichen Pilger wurden jedoch bald auch Ägypten und Sinai; einige Palästinapilger (Egeria, der Pilger von Piacenza) besuchten Syrien, Mesopotamien und Kilikien. Das Ziel der paganen Pilger waren in der Tat meistens einzelne Pilgerorte (z. B. Troia, Epidauros), ihre Umgebung war für sie nicht wichtig. Wenn wir jedoch die intellektuellen Pilgerfahrten nach Ägypten auf den Spuren Herodots betrachten, stand hier das Bild des Landes im Vordergrund, in dem dann konkrete Orte und Monumente aufgesucht wurden. In diesem Sinne ließe sich meiner Ansicht nach eine Parallele zwischen der christlichen Pilgerfahrt nach Palästina und der paganen Pilgerfahrt nach Ägypten ziehen. Als zweites Argument gegen die Bemerkung Brands' ist anzumerken, dass er sich dabei nur auf die aus Europa stammenden Palästina-Pilger bezieht, die regionalen Pilgerfahrten jedoch nicht in Betracht zieht. Diese regionalen Pilger gingen, nicht anders als ihre paganen Vorfahren, zu konkreten Orten; hier ist deshalb kein Unterschied zwischen der paganen und christlichen Pilgerfahrt festzustellen.

Das persönliche Erleben der Gedächtnisorte durch die Pilger gehört zu den wichtigsten Bestandteilen einer Pilgerfahrt. Das Ziel des christlichen Pilgers ist es, in der Realität zu sehen, was der Gläubige beim Lesen der Bibel sonst nur mit geistigem Auge schaut<sup>349</sup>. Die beobachteten Relikte evozieren nicht nur Bilder und Personen, sondern auch zugehörige Geschichten. Dies führte bald auch zur Rechtfertigung des Reliquienkultes<sup>350</sup>. Die Beschreibung des Reiseerlebnisses gewinnt die Überhand gegenüber den beschriebenen Beobachtungen mit der Pilgerin Egeria, mit ihr tritt das reisende Ich in den Vordergrund. Dies unterscheidet sie von den früheren (Pilger-)Berichten der paganen Antike, insbesondere von Herodot<sup>351</sup>. Die visionäre Schau der Vergangenheit ist jedoch schon in dieser Zeit bekannt: Hingewiesen werden kann z. B. auf die Passage aus Ciceros Schrift *De finibus bonorum et malorum*, in der er

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

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

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

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

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

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

347 El-Khoury, Nabataean Pilgrimage 334-335.

348 Brands, Pilgerfahrt 19.

349 Eg. itin. 5,8.

350 Hartmann, Relikt und Reliquie 623-624.

351 Cambell, Travel Writing 15-20.

den Erinnerungswert der Akademie von Athen und der Curia von Rom behandelt<sup>352</sup>. In der visionären Vergegenwärtigung der Vergangenheit, dem wohl bedeutendsten Bestandteil der christlichen Pilgerfahrt, konnte diese zwar nicht an ihre paganen Vorläufer in der Pilgerfahrt selbst anknüpfen. Die christlichen Pilgerberichte haben jedoch diese Erinnerungskraft der Orte von anderen Werken der klassischen Literatur übernommen und weiterentwickelt, was sich sehr gut an der intensiven Rezeption bei Hieronymus zeigen lässt<sup>353</sup>.

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

Für die Bezugspunkte bei der Pilgerfahrt der jeweiligen Religionen lassen sich jeweils nur die bedeutendsten Beispiele nennen; eine Behandlung aller nachweisbarer Orte würde den Umfang der vorliegenden Monographie deutlich erhöhen, ist aber in vielen Fällen auch nicht möglich, weil der betreffende (Pilger-)Ort nur unzureichend ausgegraben wurde<sup>354</sup>. Deshalb beschränken wir uns neben Palästina, wo jedoch die pagane Pilgerfahrt im Vergleich mit der jüdischen Pilgerpraxis eine deutlich geringere Rolle spielte, auf nur eine Region, und zwar auf die Kulturlandschaft um Antiochia. Unser Ziel ist es, auf eine mögliche Kontinuität zwischen der syrischen Metropole mit in ihrer Umgebung liebenden paganen heiligen Bergen und den christlichen Pilgerorten (insbesondere Qalat Seman) hinzuweisen.

#### **Die heiligen Berge um Antiochia: Der Berg Kasios**

Der Berg Kasios ragt an der heutigen türkisch-syrischen Grenze unweit der Mittelmeerküste 1759 m in die Höhe. Er befindet sich auf halbem Weg zwischen dem antiken Antiochia (heute Antakya in der Türkei) und Ugarit, der bedeutendsten nahöstlichen Stadt des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, von beiden etwa 40 km entfernt. Diese prominente Lage erklärt die Bedeutung des Berges in der Geschichte. John Healey bezeichnete den Berg Kasios – neben Jerusalem, Mekka und dem Berg Sinai – als den heiligsten religiösen Ort im Nahen Osten<sup>355</sup>. Er ist jedoch weniger bekannt als die anderen Orte, weil er für keine große religiöse Gruppe mehr Bedeutung hat. Im Verlauf der Geschichte handelte es sich um einen Knotenpunkt zwischen den nahöstlichen Kulturen und dem klassischen Griechenland, der in der seleukidischen und römischen Zeit einen wahren internationalen Charakter

erlangte<sup>356</sup>. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen im Verlauf der Geschichte spiegelt sich auch in den vielen Namen wider, die dieser Berg von diesen erhielt: Die heutige arabische Bezeichnung ist Ġabal al-Aqra (dt. Kahler Berg), im Türkischen wird er Keldağ genannt. Die Kreuzfahrer nannten den Berg »Mons Parlerius«. Die andere lateinische Bezeichnung Mons Casius, der man in einigen modernen Werken begegnet, ist nur ein Hybrid<sup>357</sup>. Im Griechischen heißt der Berg Kasios. Es wurde auch als Epithet des Zeus Kassios benutzt, im Sinne »(Zeus) von Kassion«<sup>358</sup>. Die griechische Form Kassion stammt nach allgemeiner Überzeugung der Forscher aus der Bezeichnung Chaz(zi) (dt. der Sichtbare) im Akkadischen, Hethitischen und Churritischen<sup>359</sup>. Eine neue Etymologie schlug vor Kurzem Nicolas Watt vor, der den Namen aus dem ugaritischen ks/ksū ableitet<sup>360</sup>.

Strabon berichtet, dass die Bewohner von Antiochia Triptolemus als Gründer und Wohltäter der griechischen Präsenz in der Region verehrten und zu dessen Ehre auf dem Berg Kasios ein alljährliches Festival gründeten<sup>361</sup>. Vor der Gründung von Seleukeia Pieria Antiochia (300 v. Chr.) brachte König Seleukos Nikator auf dem Berg Kasios Opfer dar, um Zeus nach dem rechten Ort für die Stadt zu fragen, wie der byzantinische, aus Antiochia stammende Historiker Johannes Malalas berichtete<sup>362</sup>. In der Folgezeit feierten dort die Antiochener ein jährliches Fest zu Ehren des Gründers Seleukos Nikator.

Nach Arrian opferte der römische Kaiser Trajan (im Jahre 113) Zeus Kassios auf dem Berg zwei silberne Schalen und ein Stierhorn. Er wollte sich damit bei dem Gott für den Sieg über die Geten in Dakien bedanken und ihn um Erfolg beim bevorstehenden Partherkrieg bitten<sup>363</sup>. Nach seiner Thronbesteigung ließ auch Hadrian (117-138 n. Chr.) auf dem Berg Kasios opfern:

»Bei Nacht hatte er [Hadrian] den Berg Casius erstiegen, um dort den Sonnenaufgang zu erleben; als er dort opfern wollte, traf nach Ausbruch eines Unwetters ein herniederfahrender Blitz das Opfertier und den Opferdiener<sup>364</sup>«.

Von Johannes Malalas stammt die Nachricht von der letzten überlieferten Opferung auf dem Berg Kasios. Der letzte heidnische Kaiser Julian Apostata (361-363 n. Chr.) bestieg im Jahre 363 mit großem Gefolge den Berg Kasios, um hier Opfer darzubringen<sup>365</sup>. Ähnlich wie für Trajan, war auch für Julian der bevorstehende Feldzug gegen die Sassaniden der Anlass, den Berg zu besteigen und dort zu opfern.

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

352 Cic. fin. 5,2.

353 Hartmann, Relikt und Reliquie 624-625.

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

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

356 Antalik, Cafón.

357 Healey, Şapānu/Şapunu 141.

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

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

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

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

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

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

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

365 Ioh. Mal. 13,19.

den Kaiser dabei krankheitshalber nicht begleiten konnte, schrieb er doch dem *magister officiorum* Anatolius, wie gerne er mitgegangen wäre, um sich »an den Gebeten und Opfern zu beteiligen und den Bart des Kaisers zu betrachten, der so gut zu seinem Purpurgewand passt«<sup>366</sup>. Und noch bei einer anderen Gelegenheit erinnerte Libanios an Julians Pilgerfahrt auf den Berg Kasios, nämlich in seiner Grabrede auf den nur kurze Zeit später im Krieg gegen die Perser gefallenen Kaiser<sup>367</sup>.

Von Julians Aufstieg auf den Berg Kasios berichtet auch der spätantike, lateinisch schreibende Autor Ammianus Marcellinus. Überraschenderweise beschreibt er Julians Opferungen nicht, sondern schildert recht ausführlich, wie der Kaiser dort einem Bittsteller begegnete. Es handelte sich um Theodoros von Hierapolis, den ehemaligen Statthalter des Constantius, der diesem so demütig diente, dass der ihn aufforderte, ihm den Kopf Julians zu bringen. Er wollte die gute Stimmung des Kaisers nach den Opferhandlungen nutzen, und tatsächlich gelang es ihm, von Julian Vergebung zu erhalten<sup>368</sup>.

Die georgische Version der Vita des hl. Barlaam weiß, dass der Heilige im Ort Jubia nördlich des Berges Kasios geboren wurde. Dem von einer Pilgerfahrt nach Jerusalem in seine Heimat zurückkehrenden Heiligen sei, so heißt es dort weiter, ein Engel erschienen, der ihm befohlen habe, den Berg Kasios zu besteigen und die dortige Zeus-Statue und das ihm geweihte Heiligtum zu zerstören, was Barlaam auch erfolgreich getan habe<sup>369</sup>. Der hl. Barlaam siedelte sich dann in einer nahen Höhle an, wo er ein einsames Leben lebte und gelegentlich wunderbare Heilungen durchführte. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt: W. Djobadze ist der Meinung, dass es kurz nach 363 n. Chr. gewesen sein kann, lange bevor in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. im Areal des früheren Zeus-Tempels das Barlaam-Kloster und die Basilika

gebaut wurden<sup>370</sup>. Dieser Komplex bestand jedoch nur eine kurze Zeit; er wurde wahrscheinlich durch das verheerende Erdbeben im Jahre 526 zerstört, das Antiochia in diesem Jahr so stark betraf<sup>371</sup>. Die meisten erhaltenen Überreste des Klosters stammen erst aus dem späten 10. oder vom Anfang des 11. Jahrhunderts, als das Kloster von den Georgiern wieder zum Leben erweckt wurde<sup>372</sup>.

### Der Berg Kasios in religionsübergreifender Betrachtung

Die meisten Forscher beschränken sich in ihren Ausführungen über den Berg Kasios entweder auf die antike oder auf die christliche (byzantinische) Zeit; die christliche Nach- bzw. antike Vorgeschichte werden dabei höchstens nebenbei erwähnt<sup>373</sup>. Das Ziel dieses Kapitels ist es, die Bedeutung des Berges Kasios in beiden Epochen hervorzuheben und den Versuch einer Synthese anzustellen.

Die materiellen Hinweise für den antiken Kult auf dem Berg Kasios sind relativ spärlich, doch dokumentieren sie die Bedeutung des Kultortes und seine Verbindung mit den umliegenden Städten. Unsere wichtigste Quelle sind die in Seleukeia Pieria geprägten Münzen, auf deren Rückseite eine Ädikula mit einem Objekt der Verehrung und der Legende ZEYC KACIOC dargestellt ist<sup>374</sup>. Diese Münzen gibt es in unterschiedlichen Varianten: Einige von ihnen zeigen oberhalb der Ädikula auch einen Adler, der gedeutet wird als Zeus oder als Adler, der Bestandteil der Gründungslegende von Seleukia Pieria ist. Auf anderen sieht man als ein spezifisches Kultobjekt einen Blitz, Symbol des Zeus Keraunios, mit dem Zeus Kassios oft assoziiert wird<sup>375</sup>.

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

366 Zitat nach Rosen, Julian 290.

367 Lib. or. 18,172.

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

369 Djobadze, Georgians 39-40.

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

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

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

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

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

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

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

genden archäologischen Erforschung des Gipfels, wo sich das antike Heiligtum befand, und des etwas weiter unten liegenden Barlaam-Klosters zusammen. Die einzige moderne Untersuchung wurde von dem französischen Archäologen Claude Schaeffer (1898-1982), dem langjährigen Leiter der Ausgrabungen in Ugarit, durchgeführt. Dieser wurde schon 1931, kurz nach der Entdeckung von Ugarit, durch Henri Seyrig auf den Gipfel des Tumulus aufmerksam gemacht, wo man den Ort vermutete, an dem die Opfer der Stadtbewohner dargebracht wurden. Der von Ugarit aus sichtbare Berg stellte die natürliche Grenze im Norden dar<sup>376</sup>. Die kurz danach, im Mai 1937 durchgeführten Untersuchungen auf dem Berggipfel ergaben folgendes Bild: Der Gipfel mit einem Durchmesser von 55 m und (in der Mitte) einer Höhe von 8 m besteht aus Asche und rötlichen Steinen, Überresten einer Feuerstätte mit Tieropfern. Die einzelnen Schichten dieses Tumulus lassen sich aufgrund der zahlreichen hier gefundenen antiken Münzen gut unterscheiden. In 2 m Tiefe erreichte C. Schaeffer dann das Niveau der Opfergaben der griechischen Epoche. Sein eigentliches Ziel, die früheren, mit Ugarit gleichzeitigen Schichten auszugraben, die einen Zusammenhang des Berges mit der ihm ausgegrabenen Stadt belegen würden, konnte C. Schaeffer leider nicht durchführen, obwohl er davon überzeugt war, diese hier zu finden. Am Abend des dritten Tages der Sondagen waren die Ausgräber von einem starken Sturm überrascht, wie sie hier nicht ganz selten sind, und mussten unverzüglich den Berggipfel verlassen<sup>377</sup>.

Die Ausgräber schlugen ihr Lager neben dem auf 1500 m Höhe liegenden Barlaam-Kloster auf, in dem sie dann nur kleine Untersuchungen durchführten. Obwohl C. Schaeffer in seinem Bericht schreibt, er habe vorgehabt, die Ausgrabungen auf dem Gipfel fortzusetzen<sup>378</sup>, ist es dazu (auch bei seinen Nachfolgern) nie gekommen. Dies hängt wohl auch mit der heute ungünstigen politischen Lage des Berges zusammen, da seit 1939 auf dem Berg die Grenze zwischen der Türkei und Syrien verläuft<sup>379</sup>.

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

det wurden: zwei Fragmente eines dorischen Frieses, Triglyphen, Metopen, ionische und korinthische Kapitelle, Basen, Architrave, das Akroterion eines römischen Sarkophags und vieles andere mehr<sup>380</sup>. Möglicherweise stammten die Platten im Hof des Barlaam-Klosters aus dem früheren paganen Heiligtum, wo sie den Temenos bedeckten<sup>381</sup>. Die Arbeit der kleinen Forschungsgruppe C. Schaeffers im Barlaam-Kloster beschränkte sich darauf, die Ruinen vom Gebüsch freizumachen und die so freigelegten Skulpturfragmente zu fotografieren. Dies ermöglichte ihm auch, die Seiteneingänge der Basilika zu finden. Seine wichtigste Entdeckung im Kontext des hier besprochenen Themas war ein Teil der Plattform, auf der der antike Tempel, der Vorgänger des christlichen Barlaam-Klosters, stand<sup>382</sup>.

### Das syrische Kalksteinmassiv

Ġebel Sheikh Barakat (876 m), in der Antike Koryphaios genannt, ist der wichtigste Berg des Kalksteinmassivs. Er liegt etwa 30 km nordöstlich von Aleppo, nur etwa 7 km südwestlich vom bedeutendsten christlichen Pilgerzentrum der Region Qalaat Seman. Das im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. gebaute Heiligtum wurde Zeus Madbachos und Selamanes geweiht<sup>383</sup>. Die Anlage wurde axialsymmetrisch erbaut: Sie bestand aus einem künstlich terrassierten quadratischen Bezirk (mit einer Seitenlänge von 68 m), der von einer hohen Mauer umgeben war; diese diente zugleich als Rückwand einer umlaufenden Portikus. Im Zentrum der Anlage stand ein Tempel<sup>384</sup>.

Die Architekturfragmente ermöglichen eine Rekonstruktion der Bezirksmauer mit Säulenhalle und teilweise auch des Tempels. Bei dem Tempel handelte es sich um einen Prostyllos, bei dem der Cella eine Reihe von vier Säulen vorgestellt wurde. Die Unterteilung der Cella in Hauptraum und Thalamos<sup>385</sup> weist auf den Einfluss einheimischer syrischer Kulte hin, denen der Innenraum angepasst wurde. Der prostyle Grundriss und die Verwendung der korinthischen Ordnung belegen auf der anderen Seite eine starke Orientierung an hellenistisch-römische Vorbilder<sup>386</sup>.

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

377 Schaeffer, Fouilles 325.

378 Schaeffer, Fouilles 327.

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

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

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

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

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

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

384 Kreuz, Religiöse Topographie 170.

385 Zum Begriff vgl. Höcker, Lexikon 246.

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

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

»Er [nämlich Sheikh Barakat] ist ein hoher Berg östlich von Antiochien und westlich von Beröa gelegen. Er überragt die umliegenden Höhen, und sein Gipfel hat kegelförmige Gestalt. Von seiner Höhe hat er auch den Namen erhalten, denn die Anwohner pflegen ihn »Spitze« (κορυφή) zu nennen. Vor Zeiten war auf seinem höchsten Punkte ein Heiligtum der Dämonen, von den benachbarten Heiden sehr verehrt. [...] Über dem Fuße des Berges findet sich eine Waldschlucht, nicht sehr steil, sondern nach jener Ebene sanft geneigt, nach Süden schauend. Hier baute ein gewisser Ammianus eine Aszetenschule. Er glänzte in allen Arten der Tugend, alle aber übertraf er durch seine Demut<sup>387</sup>«.

Das pagane Heiligtum von Sheikh Barakat funktionierte im 4. Jahrhundert ohne bedeutendere Transformationen weiter; es wurde vermutlich erst am Ende des 4. Jahrhunderts verlassen<sup>388</sup>. An der Stelle des früheren Nordportikus wurde im 5. oder 6. Jahrhundert eine kleine christliche Kapelle errichtet. Diese Kapelle verbindet O. Callot mit dem einige hundert Meter in nordwestlicher Richtung liegenden kleinen Kloster eines Styliten (Ende des 5./6. Jahrhunderts). Obwohl sich also das religiöse Zentrum vom Sheikh Barakat verlagerte, blieb der Berg weiterhin ein Ort kultischer Verehrung<sup>389</sup>.

Die Tradition des Heiligtums von Sheikh Barakat als paganes Pilgerzentrum<sup>390</sup> fand ihre Fortsetzung in islamischer Zeit, als der Berg zum Pilgerort wurde, wo der Sheikh Barakat verehrt wurde. Sein Grab wurde an der Nordwand des Tempelbezirkes errichtet<sup>391</sup>. Das Dorf Rūhīn am Hang von Ġabal Barakat entwickelte sich im 13. Jahrhundert zum wichtigen islamischen Pilgerort<sup>392</sup>.

Bourdj Heidar (der antike Name Kaprokera)<sup>393</sup> befindet sich nur etwa 10km vom Kloster Qalaat Seman. Im Bema der im 4. Jahrhundert n. Chr. gebauten Kirche wurden zwei große Säulenfragmente (mit einem Durchmesser von 0,95m) entdeckt. In deren Nähe wurde ein Fragment einer Säule desselben Durchmessers gefunden. G. Tchalenko sah darin zuerst Teile entweder eines Tempels oder eines Distylos<sup>394</sup>. In seinem späteren Werk sprach er von Säulenfragmenten eines christlichen Styliten<sup>395</sup>. Wie jedoch O. Callot und P.-L. Gatier richtig bemerken, wäre es recht überraschend, hätte man

am Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. in unmittelbarer Nähe des Klosters Qalaat Semaan eine solche Säule zerstört, die als eine richtige Reliquie verehrt wurde. Die Autoren halten sie eher für die Überreste einer Begräbnisstätte in Form eines Distylos<sup>396</sup>.

Nach Ausweis der Weihinschriften gehörten zur Klientel der Heiligtümer vor allem die lokalen Stämme und Familienclans. Dies weist von der anderen Seite betrachtet auf den nur regionalen, lokalen Rahmen der Kultstätten hin. Dabei ist im epigraphischen Material eine Dominanz von griechischen (ggf. lateinischen) Personennamen gegenüber den semitischen charakteristisch. P.-A. Kreuz sieht die Hauptursache in den ökonomischen Verhältnissen im Kalksteinmassiv; die Weihenden gehörten ihm zufolge zu den hellenisierten Landbesitzern der Region<sup>397</sup>. Die Errichtung der Kultanlagen im Kalksteinmassiv im 1. Jahrhundert n. Chr. wurde von (sicherlich wohlhabenden) Privatpersonen gefördert: von Individuen, kleineren Gruppen, Ehepaaren oder Familien. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. gibt es vereinzelte Hinweise auf eine Finanzierung durch eine Dorfgemeinschaft<sup>398</sup>.

Die Heiligtümer wurden auch von auswärtigen Stämmen besucht, die mit dem jeweiligen Heiligtum religiös oder ethnisch verbunden waren. Wenn nämlich ein Stamm umsiedelte, besuchte er weiterhin seine Gottheit am ursprünglichen Platz. Dies ist einer der Gründe für die zahlreichen Pilgerfahrten zu diesen Heiligtümern<sup>399</sup>.

Die Wahl des Berges, auf dem der hl. Symeon auf einer Säule lebte und wo später (476-491) das prächtige Kloster errichtet wurde<sup>400</sup>, kann als alles andere denn zufällig bezeichnet werden. Die enorme Popularität des Kultes des hl. Symeon war ein mehr als adäquates christliches Gegengewicht zum unweit gelegenen paganen Heiligtum des Zeus Madbachos und Selamenes auf dem Ġebel Sheikh Barakat<sup>401</sup>. So wie im Falle des Berges Koryphaios war auch dieser Berg ideal für ein Heiligtum. Hier sollten jedoch nicht lokale Gottheiten der paganen Antike, sondern der christliche Gott verehrt werden. In Qal'at Sim'an wurden Inschriften gefunden, die Siegesakklationen beinhalten und sonst häufig in von paganen Tempeln umgewandelten Kirchen bekannt sind<sup>402</sup>.

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

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

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

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

390 Burns, Monuments of Syria 202.

391 Burns, Monuments of Syria 202-203.

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

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

394 Tchalenko, Villages antiques I 15.

395 Tchalenko, Églises syriennes 27.

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

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

398 Kreuz, Religiöse Topographie 175-176.

399 Freyberger, Heiligtümer 107.

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

401 Butcher, Roman Syria 396.

402 Trombley, Hellenic Religion 254.

lich belegt ist, schon größtenteils christianisiert<sup>403</sup>. Doch diese Christianisierung war keineswegs vollständig. So war das Ziel der um Symeon lebenden Klostersgemeinschaft, die Überreste des Polytheismus in der Umgebung des Berges zu bekämpfen. Die betreffenden Dörfer befanden sich auf einem östlich liegenden Plateau, vier Dörfer dann in einer hypothetischen Linie nordwestlich zwischen dem Berg und Koryphaios<sup>404</sup>.

Den Zusammenhang zwischen der paganen und frühchristlichen Pilgerfahrt im Kalksteinmassiv nachzuweisen, war eines der wichtigen bei dieser Monographie gesetzten Ziele. In den oben beschriebenen Fällen handelt es sich um Zusammenhänge *indirekter* Art, wo ein nahe gelegener heiliger Berg die Rolle eines anderen als lokale Pilgerstätte übernahm. Ein *direkter* Bezug einer paganen und christlichen Pilgerstätte (d. h. ein Fall, wo ein christlicher Pilgerort an Stelle einer paganen Pilgerstätte errichtet worden wäre) konnte von Fadia Abou Sekeh nur in einem Fall, in der Eremitage von Muger el-Mal'ab, wo ein lokaler paganer Felsentempel durch eine christliche Eremitage ersetzt wurde, nachgewiesen werden<sup>405</sup>.

## Ägypten

### Pilgerfahrten im pharaonischen Ägypten

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

»Die Sitte einer Wallfahrt, die mit dieser Definition in Einklang steht<sup>406</sup>, lässt sich vor der Spätzeit in Ägypten nicht nachweisen, wengleich der Besuch von religiösen Stätten nicht ungewöhnlich war, wie sich aus zahlreichen Besucherinschriften und Votivgaben nachweisen lässt. Die Teilnahme

an Götterfesten, z. B. an der Prozession des Osiris in Abydos oder der Bastet in Bubastis, könnte, muss aber nicht mit einem Wallfahrtsgedanken zusammenhängen. Im Zuge des stärkeren Hervortretens von Elementen des Volksglaubens in der Spätzeit und durch das Zusammentreffen von ägyptischer und griechisch-römischer Kultur wird in Ägypten die Sitte der Wallfahrt gefördert<sup>407</sup>«.

J. Yoyotte jedoch hielt es für bewiesen, dass die alten Ägypter Reisen mit dem Ziel unternahmen, eine lokale Gottheit zu besuchen und von ihr materielle und in einigen Fällen auch spirituelle Vorteile zu erlangen. Solche Reisen, die er für Pilgerfahrten hält, sind für ihn der Beweis für die Existenz von Pilgerfahrten im Alten Ägypten<sup>408</sup>. Legen wir die Wesenszüge der Pilgerfahrt nach H. Branthomme zugrunde, die nicht vom Verständnis des christlichen Pilgerwesens ausgeht, so kommen wir in Übereinstimmung mit Y. Volokhine zur Schlussfolgerung, dass es das Phänomen der Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten in der Tat gab<sup>409</sup>.

### Pilgerfahrten in der Spätzeit, dem ptolemäischen und römischen Ägypten

In vielen Fällen lassen sich die Wurzeln der Pilgerfahrten der ptolemäisch-römischen Zeit ins pharaonische Ägypten, und zwar meistens ins Neue Reich, zurückzuverfolgen. Pilgerfahrten der Griechen und Römer, die dabei diese altägyptischen Denkmäler bewunderten, fanden ihr Vorbild in den Devotionalpraktiken der Ägypter. Pyramiden, Mastabas, Felsengräber und Totentempel waren schon im Neuen Reich, als diese Denkmäler schon längst verfallen und beraubt waren, zum Ziel ägyptischer Besucher geworden, deren Bewunderung die erhaltenen Graffiti ausdrücken. Als Beispiele solcher Bauten können die Stufenpyramide des Pharaos Djoser in Sakkara, das Grab des Chnumhotep in Beni Hassan oder das Osireion in Abydos genannt werden<sup>410</sup>. Ziele der altägyptischen Rei-

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

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

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

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

407 Beinlich, *Wallfahrt*.

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

409 Volokhine, *Déplacements pieux* 52-53.

410 Helck, *Ägyptische Besucherinschriften* 39.

senden seit dem Neuen Reich waren oft auch Denkmäler, die mit bedeutenden, seit vielen Jahrhunderten nicht mehr lebenden Persönlichkeiten der ägyptischen Geschichte (Imhotep, Djoser u. a.) verbunden waren<sup>411</sup>. Da in der Zwischenzeit die ursprüngliche Bedeutung des Gebäudes oder des Ortes verloren ging, war dies eine Zwischenphase zur späteren *interpretatio graeca*<sup>412</sup>. Diese Reisen bildeten dann die Vorstufe für die unzähligen intellektuellen Pilgerfahrten der ptolemäisch-römischen Zeit.

Die Pilgerfahrten im ptolemäisch-römischen Ägypten weisen verschiedene Formen auf, mit denen wir uns im Folgenden ausführlich beschäftigen werden: Pilgerreisen zu Heilkulten, um Orakel zu konsultieren, Opfer zu bringen, um eine Gottheit zu verehren oder intellektueller Art. Als typisches Zeichen der Pilgerfahrten ptolemäisch-römischer Zeit in Ägypten kann gesehen werden, dass die meisten Pilger nichtägyptischen Ursprungs waren: Es handelte sich um Griechen, Römer oder um an der ägyptischen Grenze lebende Gruppen, z. B. Nubier. Evidenz für eine von den Ägyptern selbst unternommene Pilgerfahrt findet man nur selten: Die wichtigste Quelle ist diesbezüglich Herodot, der von Fahrten zu ägyptischen Festen (u. a. nach Buto) spricht<sup>413</sup>.

Eine Fortsetzung der aus dem pharaonischen Ägypten bekannten rituellen Reisen im römische Ägypten belegt auch das sog. Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit. Dem Verstorbene(n) (bzw. seinem Ba) wird es darin möglich, nach dem Tode an den heiligen Orten und Zeiten Ägyptens zu sein und an den Riten teilzunehmen<sup>414</sup>. Dies lässt sich meiner Ansicht nach als eine regelrechte Pilgerfahrt betrachten.

## Abydos

Auch Forscher, die sich sonst skeptisch zur Existenz des Pilgerwesens im Alten Ägypten äußern, nennen Abydos als eine Ausnahme<sup>415</sup>. Deshalb widmen wir uns hier dem Ort ausführlicher. Wichtig ist dabei, dass die Pilgertradition in der Spätzeit und im ptolemäisch-römischen Ägypten fortgesetzt wurde. Abydos war seit der 0. Dynastie der Begräbnisort der Könige, die im benachbarten Thinis residierten<sup>416</sup>. Daraus erwuchs die Bedeutung des abydenischen Totengottes Chontamenti, der ab der 6. Dynastie durch den unterägyptischen

Erd- und Schöpfergott Osiris fast vollständig verdrängt wurde. Ab der 12. Dynastie wurden beide Götter als Osiris-Chontamenti miteinander verbunden. Viele Ägypter wünschten sich, an dieser heiligen Stätte begraben zu werden oder hier zumindest ein Zweitbegräbnis zu haben. Präsent wollten hier auch die altägyptischen Könige sein, von denen in Abydos archäologisch oder literarisch mindestens zwölf königliche Kultanlagen (von der 12. bis zur 26. Dynastie) bezeugt sind (sog. Millionenhäuser). Die hier begrabenen Ägypter wollten nämlich an den jährlich vollzogenen Auferstehungsmysterien teilnehmen, die ihnen einen direkten Weg zur Osiris-Werdung eröffnete, d. h. wieder zum Leben erweckt zu werden<sup>417</sup>.

In Abydos gab es drei besonders wichtige Prozessionswege (**Abb. 3**): Der eine führte vom Osiris-Tempel über den kleinen westlichen Tempel (»petit temple de l'ouest«), die Kapelle bei G100, den Heqaeschu-Hügel zum Osirisgrab in Umm el-Qaab, wo sich die Gräber aus prädynastischer Zeit befanden; diese Bauten markierten die zentralen Stationen ritueller Handlungen während der Festprozessionen des Osiris<sup>418</sup>. Während dieser Feierlichkeiten, die spätestens seit dem Mittleren Reich belegt sind, wurde die Neschemet-Barke mit dem Kultbild des Osiris zu seinem Grab getragen, wo es über Nacht blieb, um am nächsten Tag zum Osiris-Tempel zurückgetragen zu werden. Seit spätestens dieser Epoche wurde das Osirisgrab mit dem Königsgrab des Djer, des Herrschers der 1. Dynastie, identifiziert<sup>419</sup>. Der zweite Prozessionsweg führte vom Prozessionswadi über das Gottesgrab in den Süden zu einem mit Opferkeramik übersäten Hügel. Der dritte Weg verband diesen Südhügel mit Sethos' I. Tempel<sup>420</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

416 Verner, *Temple* 346-349.

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

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

419 Müller, *Archäologische Relikte* 43-44.

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

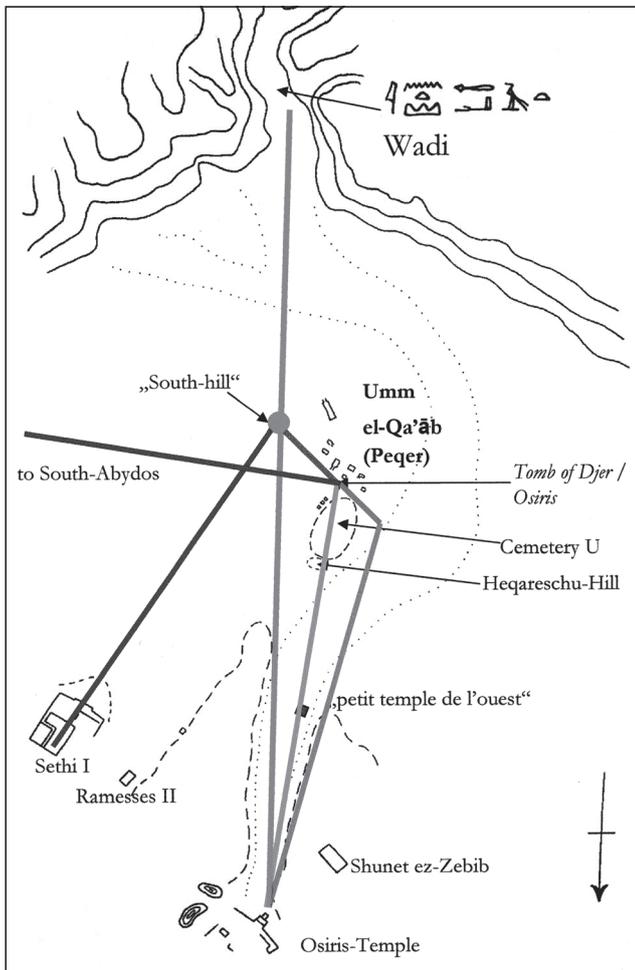


Abb. 3 Abydos: Plan der Prozessionswege. – (Nach Effland, Wallfahrtstraditionen 23).

besondere Rolle im Osiris-Kult gespielt haben muss<sup>421</sup>. Dies können jedoch erst archäologische Ausgrabungen in der Zukunft nachweisen. Interessanterweise wurden in allen diesen Bauten Objekte, die mit dem Namen von Minmose, dem Oberhaupt bei der Prozessionsfahrt des Osiris, versehen. Es handelt sich um regelrechte Votive, nicht nur um Ritualrelikte – Objekte, die im Verlauf von Kulthandlungen am jeweiligen Ort verblieben<sup>422</sup>.

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

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

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

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

Nur ein kleiner Teil der Reisen nach Abydos kann als Pilgerfahrt bezeichnet werden. Dabei handelt es sich um zwei Typen von Reisen: Eine große Anzahl von Kenotaphen und Stelen, die in Abydos erbaut bzw. aufgerichtet wurden und seit dem Mittleren Reich bis in die römische Zeit bezeugt sind, belegt eine große Menge von Besuchern in der Stadt des Osiris. Es ist jedoch in der Forschung umstritten, welche von diesen Reisen als Pilgerfahrten bezeichnet werden können. So nennt M. Lichtheim als den einzigen Besucher von Abydos, den man als Pilger bezeichnen könne, einen Mann namens Anchu: Er kam, um den Gott Osiris anzubeten und ließ anlässlich dessen eine Stele errichten<sup>423</sup>. Die anderen Stelen belegen Besucher, deren Hauptziel die Errichtung einer Stele (oder auch eines Kenotaphs) war, wodurch sie in ihrem Leben nach dem Tod in engerer Beziehung mit Osiris standen. Einige von ihnen wollten anlässlich des Besuches auch am jährlichen Osiris-Fest teilnehmen. Für das Mittlere Reich gibt es keinen Beleg für einen »reinen Pilger«, also jemanden, der nur für das Osiris-Fest nach Abydos gekommen wäre<sup>424</sup>.

Als Pilgerfahrten kann man auch die sog. Abydosfahrten bezeichnen, denen wir erstmals im Mittleren Reich begegnen. Die Abydosfahrt war Bestandteil des altägyptischen Bestattungsrituals; es handelte sich um eine rituelle, imaginäre Bootsfahrt der Mumie oder Statue eines Verstorbenen nach Abydos, wo die Bestattung erfolgen sollte<sup>425</sup>. Es scheint trotzdem, dass es sich bei den Abydosfahrten um reale Pilgerfahrten handelte und sie nicht als völlig symbolisch, möglicherweise als eine Art Ersatz für ein Begräbnis in Abydos, zu verstehen sind<sup>426</sup>. Strittig ist jedoch unter den Wissenschaftlern, wie häufig diese real stattfand und wie groß das Einzugsgebiet der Pilger war. Während J. Yoyotte noch von einer »pèlerinage occasionnel« sprach<sup>427</sup>, scheinen die Mengen der seit dem Neuen Reich in Umm el-Qa'āb deponierten Keramik auf eine regelrechte Pilgerfahrt hinzuweisen<sup>428</sup>. Die Ansicht von Y. Volokhine, wonach die meisten Besucher aus der Region stammten, wurde insbesondere von A. Kucharek kritisiert<sup>429</sup>. In der Spätzeit entwickelte sich die Abydosfahrt, im Neuen Reich noch als Elitenkult zu betrachten, vermutlich zu einem allgemein zugänglichen Kult<sup>430</sup>. Die Abydosfahrt kann dabei auf ältere Rituale zurückblicken, die schon aus dem Alten Reich bekannt und bis ins Neue Reich belegt sind.

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

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

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

427 Yoyotte, Pèlerinages 25-31.

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

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

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

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

Im ersten vorchristlichen Jahrhundert gewann die Verehrung des Gottes Osiris enorm an Bedeutung. In Abydos zeugen davon die sog. Spätzeitflaschen, die in großen Mengen am Ort produziert wurden. Sie wurden dann im Bereich des Osirisgrabes zu regelrechten Straßen arrangiert<sup>432</sup>. In der späteren Ptolemäerzeit wurde das große Prozessionswadi, das das Grab des Osiris mit seinem Tempel verband, versperrt: Nahe dem Osiris-Tempel entstand eine Nekropole, die den freien Zugang der regelmäßigen Prozessionen behinderte<sup>433</sup>. Nicht wenige Funde am Osirisgrab in Umm el-Qaab, die in ptolemäische, römische und sogar spätantike Zeit datiert werden, weisen jedoch auf die Fortsetzung der osirianischen Kulthandlungen hin. Es handelte sich um eine beträchtliche Anzahl Keramik, Münzen und griechisch-römische Opfer tafeln<sup>434</sup>.

Unter den Besuchern des berühmten Kultortes von Abydos waren in der Spätzeit (715-332 v. Chr.) und in der griechisch-römischen Zeit viele Nichtägypter, wovon zahlreiche nichtägyptisch geschriebene Graffiti und Inschriften zeugen. Erhalten haben sie sich insbesondere im Tempel Sethos' I., der von Strabo mit Bewunderung als »Memnonium« bezeichnet wird, im kleineren Ausmass im Osireion (dem symbolischen Grab des Gottes Osiris) und im Tempel Ramses' II.<sup>435</sup>. Es handelt sich um griechische, koptische, karische und aramäische Inschriften, um Graffiti in kyprischer Silbenschrift und in phönikischer Sprache<sup>436</sup>. In der griechisch-römischen Periode wurde der Tempel Sethos' I. wohl auf zwei unterschiedliche Weisen interpretiert: Der Name »Memnonium« stellte den Versuch dar, den Bau in den Rahmen der heroischen Geschichte Griechenlands zu legen. Die an den Wänden erhaltenen Graffiti bezeugen jedoch, dass der Tempel innerhalb der ägyptischen Religion der griechisch-römischen Periode anders gedeutet wurde. Von allen Graffiti bezeichnet nämlich nur eine, von einem gewissen Menelaos, den Bau als Memnonium<sup>437</sup>.

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

oder der Beruf; auch die aramäischen Inschriften und Graffiti sind meist formelhaft und lauten »Gesegnet sei (Person X) vor Osiris«. So ist es schwierig zu entscheiden, ob es sich hier um eine Pilgerfahrt, eine touristische Reise oder gar nur um einen Besuch von Soldaten fremden Ursprungs handelt<sup>438</sup>. Die im Memnonium erhaltenen Graffiti können als Ausdruck der (griechischen) Identität verstanden werden. Einige griechische Graffiti wurden nämlich über die älteren phönikischen Graffiti geschrieben, als ob ihre Autoren damit ausdrücken wollten, dass es sich hier doch um einen griechischen und nicht um einen phönikischen Raum handelt<sup>439</sup>.

Besonders eng ist der Gott Bes mit Abydos verbunden. Der seit dem Mittleren Reich verehrte Gott war Beschützer der Schwangeren, Wöchnerinnen und Neugeborenen. In der ägyptischen Spätzeit wurde er außer in Abydos auch in Sakara verehrt. Bes erfreute sich in der Ptolemäerzeit immer größerer Beliebtheit, in der späten römischen Kaiserzeit spielte sein Orakel in Abydos eine prominente Rolle<sup>440</sup>. Nicht nur der Heilkult des Gottes als Beschützer der Mutterschaft war nun wichtig, er wurde immer mehr – wie die Graffiti aus dem Memnonium belegen – auch als eine Orakelgottheit verehrt. Diese Graffiti weisen auf eine großangelegte Pilgerfahrt nach Abydos hin<sup>441</sup>. Zur spätantiken Pilgerfahrt zum Orakel des Bes nach Abydos haben wir auch eine literarische Nachricht von Ammianus Marcellinus. Dieser erzählt zum Jahre 359 n. Chr., der (christliche) Kaiser Constantius sei zur Ansicht gekommen, dass die Orakelstätte sich an einer Verschwörung gegen ihn beteiligt habe, da unter den Befragungen unter anderem solche waren, wie man die Macht im Kaiserreich erlangen könnte<sup>442</sup>.

Nach der Christianisierung von Abydos wurde das Memnonium möglicherweise in ein Frauenkloster umgewandelt. Die bedeutendste literarische Quelle über die Christianisierung von Abydos ist die Lebensbeschreibung des Apa Moses, in der der altägyptische Gott Bes von den Christen besiegt wird<sup>443</sup>. Es ist dabei bezeichnend, dass die christliche Legende gerade Bes, von dem die alten Ägypter Schutz und Hilfe erwarteten, zum bösen Dämon machte. L. Kákosy war der Ansicht, dass in römischer Zeit die unterweltliche, dämonische Art des Gottes in den Vordergrund rückte<sup>444</sup>, vielleicht aber wählte der christliche Autor absichtlich eine besonders beliebte alte Gottheit aus. Auch aus dieser Zeit findet man

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

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

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

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

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

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

437 Rutherford, *Pilgrimage* 177.

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

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

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

441 Frankfurter, *Religion* 169-174.

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

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

444 Kákosy, *Gott Bes* 193-196.

Graffiti im Memnonium (z. B. an den Wänden des sog. Mariette-Raumes Z, der nun als eine christliche Kapelle diente), sie sind jedoch keine Zeichen für eine fortbestehende (christliche) Pilgerfahrt nach Abydos<sup>445</sup>.

Wenn es sich im Memnonium in den meisten Fällen um griechische Graffiti handelt und ägyptische Graffiti hier nur ganz selten gefunden wurden<sup>446</sup>, so ist im Falle von Osireion die Lage diametral anders: Hier findet man kaum griechische Graffiti, die ägyptischen sind jedoch sehr häufig. Bei den Besuchern handelte es sich hier also eher um Ägypter aus der Region<sup>447</sup>.

Ein weiterer Hinweis auf Pilgerfahrten nach Abydos ist die sog. Gesichtspferle, die aus durchscheinendem blauen, opak-weißen und gelbem Glas gefertigt wurde. Dieses wohl in die Ptolemäerzeit datierte Köpfchen phönizischen oder punischen Ursprungs stammt wahrscheinlich von einem der Abydos-Pilger<sup>448</sup>. Eine Sonderstellung könnte (falls es sich nicht um ein Falsum handelt, wie J. Naveh vermutet<sup>449</sup>) der aramäisch geschriebene Text eines heute im Archäologischen Nationalmuseum in Madrid aufbewahrten Papyrus darstellen, der einen eindeutigen Hinweis auf einen religiös motivierten Besuch zweier Brüder aus Phönikien in Abydos 417 v. Chr. enthält:

»Abdba'al, der Sidonier, Sohn des Abdsedeq, kam mit seinem Bruder Azarba'al nach Abydos in Ägypten vor Osiris, den großen Gott<sup>450</sup>«.

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

In ptolemäischer Zeit wurde in Abydos auch der ägyptisch-hellenistische Gott Serapis von den Pilgern verehrt, wobei im Vordergrund dieser Verehrung die Hoffnung auf Genesung stand. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. werden die Belege für eine Pilgerfahrt in Abydos deutlicher, da die Pilger ihre Besuche in Form von Proskynema verewigten<sup>451</sup>.

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

der Größe und Bedeutung der ägyptischen Hauptstadt ist auffallend, dass nur zwei Pilger aus Alexandria belegt sind<sup>452</sup>.

Wenn aber etliche Pilger behaupten, sie seien aus Griechenland, Kleinasien oder Thrakien gekommen, wie sollen wir diese Informationen verstehen? Kamen sie wirklich *real* aus diesen Regionen, oder meinen sie damit eher nur die sentimentale Zugehörigkeit zu diesen Gebieten, aus denen ihre Vorfahren nach Ägypten gekommen waren? Ausdrücklich wird dies von einem gewissen Poluarates (PL 300-301) gesagt, der angibt, kyrenäischen Ursprungs, nun aber in Ägypten wohnhaft zu sein. Im Falle von PL 71 scheint es sich um eine in Ägypten lebende Soldatenkolonie aus Arkadien zu handeln<sup>453</sup>. So vermutet J. F. Oates, dass auch die Besucher, welche die griechischen Regionen als ihre Herkunftsländer bezeichneten, in der Tat schon in Ägypten ansässig waren<sup>454</sup>.

Zusammenfassend lässt sich für die Pilgerfahrt in der ptolemäisch-römischen Periode nach Abydos sagen, dass auf der einen Seite die altägyptische Bedeutung des Ortes beinahe unverändert fortgesetzt wurde. Bis in die römische Zeit wurden in Abydos Kenotaphe und Stelen errichtet und große Feste zu Ehren von Osiris veranstaltet, zu denen viele Pilger aus der Umgebung kamen. Auf der anderen Seite entwickelte sich in dieser Zeit eine griechische Pilgerfahrt zum Memnonium, die neben der Orakel- insbesondere auch eine Heilungsfunktion hatte; in deren Mittelpunkt stand der neuerschaffene Gott Serapis, der teilweise die Funktionen von Osiris übernahm und auf diese Weise an die Osiris-Verehrung anknüpfte<sup>455</sup>.

## Ägypten als Ziel intellektueller Pilgerfahrten

Ägypten war schon in der Spätzeit (insbesondere bei Herodot) und in ptolemäischer Zeit das Ziel vieler Besucher, welche die Wunder und die Weisheit Ägyptens bestaunten; die Hochzeit dieser Besuche war freilich erst in der römischen Kaiserzeit erreicht. Die ersten Römer besuchten Ägypten noch in der hellenistischen Epoche, z. B. der Senator L. Memmius 112 v. Chr.<sup>456</sup>. Nach 31 v. Chr. waren es jedoch insbesondere die Römer, die an der administrativen und militärischen Verwaltung beteiligt waren und für die eine Reise durch Ägypten ein Teil ihrer Berufspflichten war. Die Besuche römischer Bürger in Ägypten sind zu dieser Zeit relativ selten, was wahrscheinlich auf das Verbot des Kaisers Augustus zurückzuführen ist, diese Provinz, die direkt dem Kaiser unterstellt war, seitens der Senatoren und Ritter (lat. *equites*) zu betreten<sup>457</sup>.

445 Rutherford, *Pilgrimage* 180.

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

447 Rutherford, *Pilgrimage* 186.

448 U. Effland/A. Effland, *Abydos* 126.

449 Naveh, *Aramaica* 321-325.

450 A. Effland, *Wallfahrtstraditionen* 27.

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

452 Rutherford, *Pilgrimage* 181.

453 Rutherford, *Pilgrimage* 181-182.

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

455 Rutherford, *Pilgrimage* 187-188.

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

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

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

»[...] wenn es die weiße Io [Isis] befohlen hat,  
wird sie bis an die Grenze Ägyptens pilgern<sup>458</sup> und aus  
dem heißen  
Meroe Wasser holen und mitbringen, um es im Tempel  
der Isis  
zu versprengen, der sich in nächster Nähe der alten Schaf-  
hürde erhebt<sup>459</sup>«.

Juvenal schildert diese Reise im Kontext seiner Kritik der orientalischen Kulte, die nach Rom eindringen. So ist die Reise der römischen Matrone durch ihre Konversion zu einem der orientalischen Kulte zu erklären<sup>460</sup>. Man wird jedoch bemerken müssen, dass diese Nachricht wahrscheinlich nicht die historische Realität widerspiegelt, sondern lediglich eine satirische Phantasie ist<sup>461</sup>.

Aelius Aristides, der bedeutende Rhetor und Schriftsteller des 2. Jahrhunderts n. Chr., unternahm während seines Lebens viele Reisen. Da er von früher Jugend an kränklich gewesen ist, sah er sich gezwungen, insbesondere die griechischen Heilquellen aufzusuchen, zu denen er mehrere Reisen unternahm; etliche Jahre verbrachte er in Pergamon. In den Heiligen Berichten (griech. Ἱεροὶ λόγοι) schildert Aristides, dass er diesbezüglich den Weisungen des Asklepios folgte, die ihm dieser in Träumen mitteilte<sup>462</sup>. Seine Reise nach Ägypten (141/142 n. Chr.), bei der er von Alexandria aus vier Fahrten in das ägyptische Hinterland bis zum ersten Katarakt nach Philae unternahm, steht im Kontext seiner ausgedehnten Reisetätigkeit. Zu den Motiven der Reise gehörte der Abschluss seiner Ausbildung zum Sophisten und die Gewinnung von entsprechenden Eindrücken und Kenntnissen von der Welt. Doch im Unterschied zu seinem Vorbild Herodot, den er an nicht wenigen Stellen kritisiert, wurde von ihm die Thematik der Sitten und Gebräuche der Ägypter kaum behandelt, stattdessen konzentrierte er sich – wie in der römischen Kaiserzeit üblich – auf die religiösen Themen. Der ägyptische Diskurs (Or. 36), worin er seine Reise be-

schrieb – erst einige Jahre später, wahrscheinlich zwischen 147 und 149 n. Chr. verfasst – nimmt im Werk von Aelius Aristides eine Sonderstellung ein, denn er beinhaltet (neben den Heiligen Berichten) die meisten direkten Zeugnisse eigener Reiseerfahrung. So behauptet Aelius Aristides, alle Tempel Ägyptens besichtigt zu haben, die dortige Priesterschaft, deren Glaubwürdigkeit er hoch einschätzt, bezeichnet er als eine wichtige Informationsquelle<sup>463</sup>.

Zu den bedeutenden römischen Persönlichkeiten, die Ägypten besucht haben sollen, gehörte in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. der Arzt Thessalos von Tralleis. In seiner Autobiographie<sup>464</sup> behauptet Thessalos, er habe Ägypten auf der Suche nach den Büchern des Magiers Nechepso bereist. Er habe nämlich in Alexandria dialektische Medizin studieren wollen, sei jedoch an der medizinischen Anwendung eines Buches des Nechepso gescheitert<sup>465</sup>, das er in der Bibliothek entdeckt hatte. Erschüttert durch sein Versagen, bereiste Thessalos Ägypten auf der Suche nach dem Wissen, bis er schließlich in Diospolis mithilfe eines Priesters in Kontakt mit Asklepios trat. Der Gott beantwortete zunächst die Frage von Thessalos, warum dieser bei der Anwendung der Rezepte des Nechepso scheiterte: Nechepso besitze zwar treffliche Kenntnisse über die Heilkräfte in den Kräutern, habe jedoch nicht gewusst, wann und wo die betreffenden Kräuter zu suchen seien. Es folgte darüber ein Vortrag<sup>466</sup>. Nach zwei Büchern des Traktats wird der Text durch einen Epilog beendet, in dem Asklepios Thessalos ermahnt, die offenbarte Lehre nicht einfach auszuplaudern. Auf Thessalos' Frage, ob es kein Mittel wider den Tod gebe, wird ihm die Antwort zuteil, dass es von ihnen gar viele gebe, doch man dürfe den Menschen darüber nichts mitteilen. Da diese nämlich nicht einmal während ihres kurzen Lebens die Gesetze beachteten, würden sie, falls ihnen ein ewiges Leben zuteil würde, auch den Gott nicht schonen<sup>467</sup>. Thessalos unternahm somit zwei Pilgerfahrten: zunächst eine reale Pilgerfahrt aus Kleinasien nach Ägypten und durch das Land am Nil. Dann, als Rezipient einer »göttlichen Stimme«, eine innere Pilgerfahrt von einer natürlichen Weisheit, die Nechepso besaß, zur offenbarten Erkenntnis, wie er sie durch den Gott Asklepios bekam<sup>468</sup>.

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

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

459 Iuv. 6,526-530.

460 Watts, *Race Prejudice* 91-92.

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

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

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

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

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

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

467 Thess. Trall. 14.

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

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

»die Altertümer kennenzulernen (lat. *cognoscendae antiquitatis*) [...]. [Er] fuhr den Nil hinauf, ausgehend von der Stadt Kanopos. [...] Von hier aus besuchte er die zunächst liegende Nilmündung, die dem Herakles geweiht ist; [...]. Doch wandte Germanicus auch anderen Wunderwerken seine Aufmerksamkeit zu. Deren wesentliche waren das steinerne Standbild des Memnon, das zu tönen beginnt, sobald es von Sonnenstrahlen getroffen wird, und die mitten in der weit ausgedehnten und kaum gangbaren Sandwüste von den Königen mit ihrem Reichtum im Wettstreit bergehohen Pyramiden, ferner die künstlich angelegten Seen [...]. Von da kam man nach Elephantine und Syene, der ehemaligen Grenzfestung des Römischen Reiches, das sich jetzt bis zum Roten Meer erstreckt<sup>469</sup>«.

Der künftige Kaiser Vespasian besuchte während seiner Ägyptenreise 69-70 n. Chr. Alexandria, wo er im Hippodrom vom Volk als »Retter und Wohltäter« bezeichnet und sogar als Gott gepriesen wurde, wie es die Alexandriner gegenüber den Kaisern gewohnt waren<sup>470</sup>. In Ägypten fanden auch die notwendigen Wunder statt, die die Wirkmächtigkeit des neuen Kaisers bestätigen und ihn als Herrscher legitimieren sollten<sup>471</sup>. Vespasians Sohn Titus besuchte Ägypten im Jahre 71 n. Chr. wohl etwas länger: Außer Alexandria besuchte er auch Memphis<sup>472</sup>.

Kaiser Hadrian (117-138 n. Chr.) verbrachte fast die Hälfte seiner Herrschaft auf Reisen<sup>473</sup>, zwei längere Reisen führten ihn in die östlichen Provinzen des Reiches: Die erste Reise fand 123-125 n. Chr., die zweite 128-134 n. Chr. statt<sup>474</sup>. Was der Grund für seine vielen Reisen war, wurde schon in der antiken Literatur diskutiert. Der Autor der *Historia Augusta* erklärte Hadrians Reiselust folgendermaßen: »Seine Reiselust war so stark, dass er alles, was er über die weite Welt gelesen hatte, an Ort und Stelle kennenlernen wollte<sup>475</sup>«. Der Christ Tertul-

lian sah Hadrians Reisen in seiner unersättlichen Wissbegierde begründet<sup>476</sup>.

Während seiner zweiten Orientreise (128-134 n. Chr.) kam Hadrian 130 n. Chr. nach Ägypten. Seine erste Station war Pelusium; vermutlich in Canopus begann dann die Nilreise des Kaisers, die Hadrian nach Memphis, Oxyrhynchos und Hermopolis führte<sup>477</sup>. Gegenüber von Hermopolis, auf dem rechten Ufer des Nils, ertrank auch Hadrians geliebter Antinoos<sup>478</sup>; hier gründete der Kaiser später zu dessen Ehren die »Stadt des Antinoos«<sup>479</sup>. Am 19. November 130 n. Chr. besuchte dann der Kaiser die Memnon-Kolosse in Theben, wovon uns die Inschriften von der Hofpoetin Balbilla an der singenden Statue Auskunft geben<sup>480</sup>. Noch vor Ende des Jahres kam Hadrian vermutlich zurück nach Alexandria, wo zu Ehren des Antinoos Gedenkfeiern stattfanden. Er verließ das Land im Frühjahr 131 n. Chr. nach einem Aufenthalt von etwa acht Monaten<sup>481</sup>. Nachrichten über Hadrians Reise nach Ägypten findet man auch bei den frühchristlichen Autoren. So berichtet Epiphanius von Salamis, das Motiv für Hadrians Reise sei gewesen, dort Heilung für seine Krankheit zu finden<sup>482</sup>.

In einem Zauberpapyrus ist beschrieben, wie der Magier Pachrates von Heliopolis<sup>483</sup> den Kaiser Hadrian durch seine Kunststücke tief beeindruckt hatte:

»Vorgeführt hat es [d. h. das Rauchopfer] Pachrates, der Prophet aus Heliopolis, dem Kaiser Hadrian, wobei er ihm die Wirkung seiner göttlichen Zauberkunst bewies. Denn er [...] beschickte den Kaiser selbst mit Träumen, als er die ganze Wahrheit seiner Magie erwies. Und er bewunderte den Propheten und befahl, ihm doppeltes Honorar zu geben<sup>484</sup>«.

Besuche Ägyptens sind auch für die Kaiser Septimius Severus (193/194-211) und Caracalla (211/217) belegt; von Severus Alexander wissen wir, dass er geplant hatte, dorthin zu reisen<sup>485</sup>.

## Das Tal der Könige

Der berühmte Schweizer Ägyptologe Erich Hornung bezeichnete das Tal der Könige, die Begräbnisstätte der Pharaonen des Neuen Reiches<sup>486</sup>, als »einen der gewaltigsten Fried-

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

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

471 Pfeiffer, Kaiser 111-119.

472 Pfeiffer, Kaiser 119-121.

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

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

475 Hist. Aug. 17,8.

476 Tert. apol. 5,37-38.

477 Birley, Hadrian 87-90.

478 Pozzi Battaglia, Adriano.

479 Bell, Antinoopolis. – Zahrnt, Antinoopolis.

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

481 Birley, Hadrian 93-94.

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

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

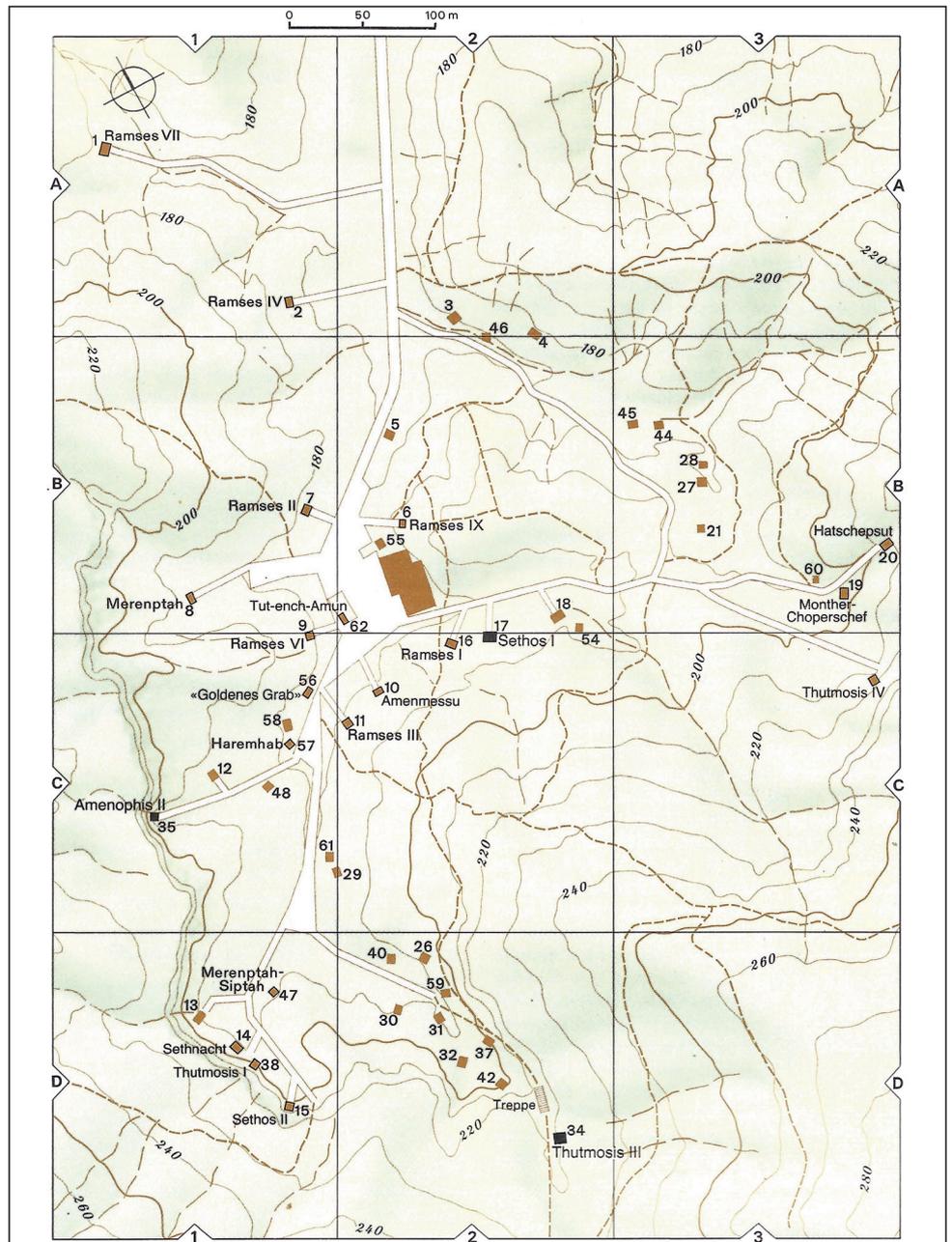
genfreund oder der Ungläubige« (griech. Φιλοψευδής ἢ Ἀπιστῶν) bekannt. D. Ogden versucht, die literarische Figur des Pankrates mit historischen Personen in Verbindung zu bringen: außer mit Panchrates mit (H)arnouphis, Apion Grammaticus and Pancrates Epicus. Eine der Gemeinsamkeiten des literarischen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

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

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

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

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



höfe, die Menschenhand geschaffen hat« und »nur von den Pyramidenfeldern der nördlichen Hauptstadt Memphis noch übertroffen« wurde (Abb. 4)<sup>487</sup>. Es befindet sich mit anderen Thebaner Nekropolen und Totentempeln auf dem Westufer des Nils, am Rand der Wüste. Eine besondere Bedeutung erlangte die Nekropole in der ptolemäisch-römischen Epoche<sup>488</sup>.

Die Griechen und Römer nannten die Nekropole Memnoenia. Der Name kommt von Memnon, einer mythologischen Figur der griechischen Sagen<sup>489</sup>, dessen Grab die damaligen Besucher im Grab Ramses' VI. vermuteten, der schönsten und größten der ihnen bekannten Grabanlagen im Tal der Könige<sup>490</sup>. Die Assoziation von Theben-West (d. h. des ganzen

487 Hornung, Tal der Könige 9.

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

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

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

thebanischen Westufers, dessen Teil auch das Tal der Könige und die Memnon-Kolosse waren) mit Memnon begann wahrscheinlich schon in hellenistischer Zeit<sup>491</sup>.

Die Nekropole wurde schon in der Ptolemäerzeit besucht: Die älteste datierte griechische Inschrift, im Grabe Ramses' VII. gefunden, stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 278 v. Chr., diese hatte jedoch sicher viele undatierte Vorläufer<sup>492</sup>. Die »touristische Welle« begann erst unter Augustus und erreichte ihren Höhepunkt zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert n. Chr. Sie setzte sich auch in der Spätantike fort: Die letzte datierte Inschrift im Tal der Könige stammt von Orion, dem Gouverneur von Oberägypten aus dem Jahre 537<sup>493</sup>. Einige Forscher setzen den griechischen Namen Amros mit dem arabischen Namen Amr ibn al-As gleich; dies würde bedeuten, dass die letzten Besucher erst aus der arabischen Zeit stammen<sup>494</sup>.

Die Graffiti enthalten einige Standardelemente. Nach dem Namen folgt oft die Herkunft des Besuchers, manchmal wird auch sein Beruf oder (ziviler oder militärischer) Rang erwähnt. Sehr oft folgen nach dem Namen die Worte εἶδον, ἱστορήσα, ἦκω, ἦλθα, ἐώρακα; manchmal findet man den Ausdruck θαύμασα als Zeichen der Bewunderung hinzugefügt<sup>495</sup>.

Die Besucher hinterließen insgesamt mehr als 2000 Inschriften<sup>496</sup>, aus denen hervorgeht, dass es sich um eine regelrechte internationale Pilgerfahrt handelte, da die Besucher aus allen Regionen der antiken Welt kamen: aus Griechenland, Kleinasien, Syrien, Spanien und Gallien, einige wenige auch aus Italien; die Mehrheit der Texte stammt jedoch von den einheimischen hellenisierten Besuchern oder von in Ägypten residierenden Ausländern. Unter den Besuchern findet man Soldaten, Ärzte, Juristen, Dichter, aber auch »einfache« Menschen<sup>497</sup>. Die meisten Texte sind Zeugen einer Bewunderung des Ortes (das Wort θαῦμα und seine Ableitungen)<sup>498</sup>. Die Religiosität ist jedoch auch bezeugt: Die Gräber werden als heilig angesehen, es wurde die Größe der Gräber bewundert, die Besucher waren von den fantastischen Darstellungen des Jenseitslebens auf den ägyptischen Reliefs fasziniert. Es gibt jedoch nur wenige Belege für ein religiöses Interesse an

den Gräbern: ein Proskynema an Hermes Trismegistos<sup>499</sup> und eine Anspielung auf die Bergnymphen (Oreaden), was nach E. Bernard eine homerische Reminiszenz ist<sup>500</sup>. Das Göttliche wird in der anonymen Form empfunden – man findet nicht Erwähnung eines konkreten Gottes, was wohl auch der Grund war, warum die Pilgerfahrt in der christlichen Zeit nicht abgebrochen ist. Man kann der Ansicht von V. A. Foertmeyer zustimmen, dass das Wort προσκύνημα keinerlei Hinweis auf einen organisierten Kult oder eine religiöse Praxis ist, wie noch J. Baillet angenommen hatte<sup>501</sup>. Bitten sind relativ selten; viel häufiger war der Brauch, die Inschrift mit einem Eid zu beenden. Insgesamt sind die Inschriften ein interessanter Beleg für eine religionsübergreifende Pilgerfahrt, bei der sich die Frömmigkeit mit dem Besuch eines kulturträchtigen Ortes verbindet und die sicherlich nur einer Elite, die über die Mittel zum Reisen verfügte, vorbehalten war<sup>502</sup>.

Zum Verhältnis der Pilgerfahrt zu den Gräbern im Tal der Könige und zu den Memnon-Kolosse lässt sich Folgendes sagen. Die Periode, aus der die Inschriften im Tal der Könige Besucher belegen, ist im Vergleich mit den Memnon-Kolosse deutlich breiter<sup>503</sup>. Für die Zeit des Höhepunkts der Pilgerfahrt zu beiden Zielen nimmt V. A. Foertmeyer folgendes Szenario an: Die Besucher kamen zuerst zu den Memnon-Kolosse; sie wurden durch sie auf die (weniger bekannten) Gräber im Tal der Könige aufmerksam gemacht. Die Autorin belegt ihre Hypothese durch die Tatsache, dass einige Graffiti in den Gräbern im Tal der Könige explizite Referenzen zu den Memnon-Kolosse machen, umgekehrt jedoch auf der Memnon-Statue kein Bezugspunkt auf diese Gräber zu finden ist. Als Memnon die Stimme verlor und die Kolosse ihre Attraktivität verloren, kamen die Besucher nur zu den Gräbern im Tal der Könige<sup>504</sup>.

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

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

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

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

494 Łukaszewicz, Memnon 262.

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

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

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

498 Rutherford, State Pilgrims 152-154.

499 Baillet, Inscriptions, No. 1054b.

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

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

502 Bernard, Pèlerins 53.

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

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

gen der ägyptischen Priester hätten eine Liste von 47 Königsgräbern enthalten, was der tatsächlichen Zahl, rechnet man auch die nichtköniglichen Gräber mit, recht nahe kommt. Die Priester müssen also in dieser Zeit noch genaue Verzeichnisse besessen haben<sup>505</sup>.

### Nikagoras<sup>506</sup>

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

Das Grab Ramses' VI.<sup>507</sup> (KV 9) gehört zu den schönsten und eindrucksvollsten Gräbern im Tal der Könige (Abb. 5). Es wurde als letzte Grabanlage in diese Felszunge geschlagen<sup>508</sup>. Sein Eingang befindet sich unmittelbar über dem Grab von Tutanchamun. Das Grab wurde von seinem Bruder und Vorgänger Ramses V. angefangen; diesem gelang es jedoch nicht, es während seiner kurzen (nur drei bis vier Jahre langen) Regierungszeit zu vollenden<sup>509</sup>. Ramses VI. ließ das Grab vergrößern, die alte Dekoration abschlagen und die Wände nach einer neuen Konzeption neu dekorieren<sup>510</sup>.

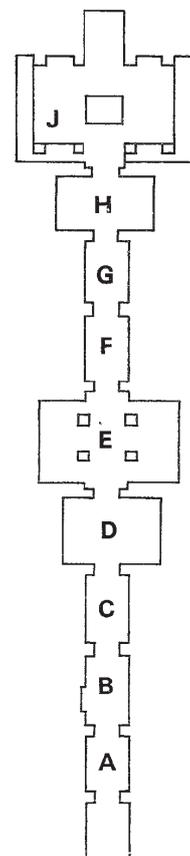
Das Grab Ramses' VI. stand seit der Antike offen und war schon damals durch seine farbige Dekoration ein Magnet für die Besucher. Hiervon zeugen die zahlreichen Graffiti, die aus der hellenistischen und römischen Zeit stammen; fast 1000 Graffiti (also die Hälfte der Inschriften aus dem Tal der Könige) haben sich hier erhalten<sup>511</sup>. Damals wurde es »Grab des Memnon« genannt, wie aus den erhaltenen Graffiti hervorgeht<sup>512</sup>.

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

Ὁ δαδοῦχος τῶν ἀγιωτάτων Ἐλευσῖνι μυστηρίων Μινουκιανοῦ Ἀθηναῖος ἱστορήσας τὰς σύριγγας πολλοῖς ὕστερον χρόνοις μετὰ τὸν θεῖον Πλάτωνα ἀπὸ τῶν Ἀθηνῶν ἐθαύμασα καὶ χάρι(ν) ἔσχον τοῖς θεοῖς καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Κωνσταντίῳ τῷ τοῦτό μοι παρασχόντι<sup>513</sup>.

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

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



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

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

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

Ὁ δαδοῦχος τῶν Ἐλευσινίων Νικαγόρας Μινουκιανοῦ Ἀθηναῖος ἱστορήσας τὰς θείας σύριγγας ἐθαύμασα<sup>514</sup>.

505 Hornung, Tal der Könige 10.

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

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

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

508 Abitz, Baugeschichte 26-27.

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

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

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

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

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

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

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

Durch die zweite Inschrift wird der Besuch von Nikagoras in das Jahr 326 genau datiert<sup>515</sup>. Die entscheidende Frage ist also, warum es zu Nikagoras' paganer Pilgerreise kam und wie es sich erklären lässt, dass sie in einer Zeit stattfand, in der Konstantin nach vorherrschender Meinung die christliche Religion gefördert haben soll.

Versuchen wir zunächst aufzuklären, wer Nikagoras war, warum er die Reise nach Ägypten unternahm und wie diese zu deuten ist. Nikagoras war ein Athener Philosoph und paganer Priester (δαδοῦχος – wortwörtlich der Fackelträger) der eleusinischen Mysterien. Dadouchos war der Name des zweiten Oberpriesters der eleusinischen Mysterien, dessen Amt im eleusinischen Priestergeschlecht der Keryken erblich war<sup>516</sup>. Nikagoras ist vermutlich identisch mit M. Junius, Sohn des Minucianus, Dadouchos und Priester des Asklepios Soter, der in Epidauros im Jahre 304 eine Dedikation machte<sup>517</sup>. K. Clinton ist der Ansicht, dass Nikagoras Priester des Asklepios in Epidauros (nicht in Athen) war<sup>518</sup>. Nikagoras stammte aus einer berühmten Athener Familie. Sein Vater Minucianus war ein berühmter Sophist und Schriftsteller in der Regierungszeit des Kaisers Gallienus (253-268)<sup>519</sup>. Nikagoras' gleichnamiger Großvater (ca. 175-ca. 250 n. Chr.) war mit dem Geschichtsschreiber Philostratos befreundet, stand in enger Beziehung zu den platonischen Kreisen und war Hierokeryx<sup>520</sup> der eleusinischen Mysterien. Wohl um 230 n. Chr. hatte er den Athener Lehrstuhl für Rhetorik inne<sup>521</sup>. Die Suda erwähnt u. a. eine Gesandtschaftsrede, die er an den Kaiser Philippus Arabs (244-249) richtete<sup>522</sup>. Nikagoras' Vorfahren lassen sich

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

Was war nun das Ziel der Reise des Nikagoras? Die Tatsache, dass sich Nikagoras in der ersten Inschrift bei dem Kaiser bedankte, würde darauf hinweisen, dass es sich um eine offizielle Mission handelte. Man kann sich schwer vorstellen, dass der Kaiser eine einfache touristische Reise finanziell unterstützt hätte<sup>524</sup>. Bei den nachfolgenden Hypothesen soll man darauf aufmerksam werden, dass sie meistens von einer Gegenüberstellung der paganen Kulte und des Christentums ausgehen. J. Baillet führte die Hypothese an, dass Nikagoras eine Inspektion der heidnischen Tempel machen sollte, nämlich feststellen, welche von ihnen in gutem Zustand erhalten und umgekehrt welche von den neuen Anhängern des Christentums bedroht waren. Konstantin wandte sich, wie der französische Forscher meinte, zwar vom Heidentum ab, verwarf es jedoch nicht. Nikagoras' Reise wäre dann als ein Versuch zu deuten, die bis dahin benachteiligten Heiden mit dieser Inspektionsreise, deren Ziel es war, sich über den Zustand der paganen Tempel zu informieren, zu trösten<sup>525</sup>.

In einem nur wenige Jahre später erschienen Artikel fragte Paul Graindor, warum Konstantin einen Athener, der mit den ägyptischen Angelegenheiten nicht vertraut war, mit einer solchen Reise beauftragt haben sollte<sup>526</sup>. Die Erklärung für die Reise sah P. Graindor in der Tatsache, dass Nikagoras ein Athener war, dass er aus dieser Stadt stammte, die Konstantin besonders nahe stand. Wenn der Kaiser Nikagoras die Mittel für die Reise zur Verfügung stellte, so war es in seiner Auffassung nicht, weil er ein Dadouchos war, sondern weil er zur Athener intellektuellen Elite gehörte, die er hoch schätzte. Nikagoras' Reise auf den Spuren Platons bezeichnete er als eine Bildungsreise bzw. eine fromme Pilgerreise<sup>527</sup>. Im Folgenden soll deshalb die Rolle Athens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts und Konstantins Beziehung zu dieser Stadt näher betrachtet werden.

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

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

517 Health, Minucianus 67.

518 Clinton, Epidauria 30 Anm. 53.

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

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

521 Weißenberger, Nikagoras.

522 Suda 3,373.

523 Millar, Herennius 16.

524 Baillet, Dadouque d'Éleusis 286.

525 Baillet, Dadouque d'Éleusis 286-289.

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

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

Viele paganenfreundliche Schritte, die sich in Konstantins Religionspolitik nachweisen lassen, beziehen sich auf Athen, im 4. Jahrhundert das Zentrum des paganen intellektuellen Lebens *par excellence*. Es lässt sich für diese Zeit ein gutes Verhältnis zwischen dem Kaiser und der Stadt nachweisen<sup>528</sup>. In den späten 20er oder frühen 30er Jahren schrieb Praxagoras von Athen eine Biographie des Kaisers Konstantin. Da Photios ihn als Praxagoras den Athener bezeichnet, ist er als Mitglied der aristokratischen Oberschicht Athens anzusehen<sup>529</sup>. Seine Biographie des Kaisers in zwei Büchern, die wahrscheinlich mit Konstantins Alleinherrschaft (324) endete<sup>530</sup>, war ein Panegyrikon auf den Kaiser. Außer einigen Notizen in Photios' Bibliothek hat sich das Werk nicht erhalten<sup>531</sup>:

»Gelesen von Praxagoras, dem Sohn des Praxagors, aus Athen, zwei Bücher Konstantins des Großen. [...]»<sup>532</sup> Als Licinius von dort aus [d. h. Nikomedeia] im Aufzug eines Bittflehenden zum Kaiser seine Zuflucht nahm, verlor er damit die Kaiserherrschaft. So geschah es, dass Konstantin der Große die erwähnten Kaiser an sich gezogen hatte, weil das große Imperium einen würdigen Herrscher verlangte. [...] Nachdem Konstantin nun gesiegt hatte und die gesamte Kaiserherrschaft wieder in eine monarchische Form überführt hatte, gründete er Byzantion neu und gab ihm seinen Namen. Praxagoras sagt aber – obgleich er seinem Glauben nach Hellene ist –, dass der Kaiser Konstantin durch all seine Tüchtigkeit, seine charakterliche Vollkommenheit und sein ganzes Glück alle vor ihm herrschenden Kaiser in den Schatzen gestellt hat<sup>533</sup>.

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

lässt) nicht angesprochen<sup>534</sup>. Stattdessen präsentiert Praxagoras Konstantin als moralischen Sieger, der die Gewaltherrschaft seiner Mitkaiser beendete<sup>535</sup>. Praxagoras' Biographie des Kaisers ist somit das Gegenstück zur *Vita Constantini* von Eusebios von Caesarea, der es möglicherweise als Quelle benutzte<sup>536</sup>.

Konstantins Edikt »An das Volk« (333) richtete sich zwar nicht nur an die Athener (paganen) Professoren und Ärzte, es wurde aber sicherlich vor allem von ihnen positiv angenommen. Mit diesem Edikt befreite sie der Kaiser von allen zivilen Lasten, vom Militärdienst und von Einquartierungen. Als Begründung fügte er hinzu: »Damit sie umso leichter viele von Freien Künsten und in den erwähnten Techniken unterrichten«. Den Ärzten wurde ausdrücklich Zuflucht zu Zaubermitteln und Beschwörungen erlaubt, die sich nicht an den christlichen Gott, sondern an die bisher zuständigen Götter richteten<sup>537</sup>. Es war aber auch die reale Politik, die Konstantin dazu brachte, sich um ein gutes Verhältnis zu den Athenern zu bemühen: nämlich sich bei der athenischen (größtenteils noch heidnischen) Aristokratie für die Unterstützung im Kampf gegen Licinius zu bedanken und diese weiterhin zu erhalten<sup>538</sup>.

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

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

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

529 Bleckmann, Panegyrik 211-213.

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

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

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

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

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

535 Rosen, Konstantin 15-16.

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

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

538 Gauville, Emperor Constantine 54.

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

schaffen. M. Wallraff skizziert nun ein Bild Konstantins frei vom »noch Paganen« und »schon Christlichen«, dessen Politik auch im religiösen Aspekt eine erstaunliche Kontinuität aufweise und für die ein Ausgleich – auf der Basis des Sonnengottes – gesucht worden sei<sup>540</sup>.

Wallraffs Buch ist zu Recht umstritten. Einige Behauptungen des Autors müssen objektiv als falsch bezeichnet werden: z. B. wenn er anführt, dass es keinen Beleg »im Sinne eines klaren und konventionellen Bekenntnisses zur christlichen Kirche« gebe<sup>541</sup>. Trotzdem enthält es eine Reihe sehr interessanter Ansätze, mit denen sich die Forscher in Zukunft befassen sollten; und Wallraff weist doch wohl nicht ganz zu Unrecht auf die fehlende Methodenreflexion hin<sup>542</sup>. Die pro-christlichen Äußerungen und Taten Konstantins darf man nicht übersehen, wie es M. Wallraff tut; man sollte sie jedoch auch nicht überschätzen und möglichst objektiv den pro-paganen Gesten gegenüberstellen. Das Kriterium des Traditionellen und Innovativen ist natürlich nichts Neues, wie der von B. Brenk herausgegebene Konferenzband zeigt<sup>543</sup>. Würde man einige scheinbar gegen das Heidentum gerichtete Schritte nur als Maßnahmen gegen gewisse traditionelle, nichtinnovative Kultpraktiken verstehen, wie es M. Wallraff tut, die nicht als Signal zugunsten des Christentums angesehen werden können, würde man wirklich zu einem etwas anderen Bild seiner Religionspolitik kommen.

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

goras zum Vorschein kommt und sich nun mit derjenigen der ägyptischen Pharaonen trifft<sup>544</sup>.

Es wurde bisher nur wenig Aufmerksamkeit der Tatsache gewidmet, dass die Nikagoras-Inschrift zu den 206 Inschriften im Tal der Könige gehört, die das Lexem ἰστορέω beinhalten. Es kann als einfaches »besuchen« oder »erforschen« übersetzt werden<sup>545</sup>, eine Bedeutung als »sehen«, »untersuchen« ist jedoch wahrscheinlicher<sup>546</sup>. Dies führt uns zu Herodots ἰστορία. Das Wort wurde zunächst im Sinne des eigenen kritischen Forschens vor allem im ethnographischen Sinne verstanden. Erst seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. wurde es auch für die Untersuchung vergangener Ereignisse verwendet, also dafür, was Herodot in seinem Werke geleistet hatte<sup>547</sup>.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Vergleich der Reise von Nikagoras nach Ägypten mit der (Pilger-)Reise der Kaisermutter Helena ins Heilige Land, die in demselben Jahr (326) stattfand, mit der der Beginn der christlichen Pilgerfahrt meistens in Zusammenhang gebracht wird. Obwohl es auf den ersten Blick scheint, als ob diese Pilgerreisen ganz anderen Traditionen verpflichtet wären, zeigt der Vergleich auch viele Gemeinsamkeiten. Denn wie später noch ausführlicher behandelt wird<sup>548</sup>, weist Helenas Reise auch nichtreligiöse Aspekte mit einem eindeutig imperialen Charakter auf, die sie mit den Reisen römischer Kaiser (insbesondere Hadrian) verbindet, die oft nach Ägypten führten. Diese sind dann wiederum im Rahmen der intellektuellen Reisen der Kaiserzeit zu betrachten, zu denen auch Nikagoras' Reise ins Tal der Könige gehört<sup>549</sup>.

## Memnon-Kolosse

Die sog. Memnon-Kolosse sind Statuen, die vor dem ersten (Ziegel-)Pylon des Totentempels des ägyptischen Pharaos Amenophis III. im 14. Jahrhundert v. Chr. auf dem thebanischen Westufer errichtet wurden<sup>550</sup>. Die 23 m hohen und

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

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

542 Wallraff, Sonnenkönig 9.

543 Vgl. Brenk, Innovation.

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

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

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

546 Foertmeyer, Tourism 28-29.

547 Keuck, Historia 6-8.

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

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

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

etwa 1000 Tonnen schweren Sitzstatuen stellen den Erbauer des Tempelareals Amenophis III. dar. Beschädigungen an der nördlichen Statue sind das erste Mal im Zusammenhang mit dem Besuch Strabos und seines Freundes, des Statthalters Ägyptens Aelius Gallus, in den Jahren 25/24 v. Chr. belegt. Sie führten dazu, dass ihre Risse beim Sonnenaufgang zu sphärisch klingenden Tönen führten, die dafür verantwortlich waren, dass die Statuen in der ptolemäischen und römischen Zeit in Verbindung mit Memnon gebracht wurden<sup>551</sup>.

Auf den Beinen der nördlichen Statue befindet sich eine große Menge von Inschriften, die Zeugen von unzähligen Besuchen sind: Von insgesamt 108 Texten wurden 61 griechisch, 45 lateinisch, eine zweisprachig (griechisch-lateinisch)<sup>552</sup> und eine demotisch geschrieben<sup>553</sup>. Die Mehrheit der am Anfang angebrachten Graffiti war nur kurz (*audivi Memnonem*), nach und nach wurden die Texte länger und poetischer<sup>554</sup>. Bei 39 Inschriften handelt es sich um Epigramme, davon wurden 35 griechisch und vier lateinisch geschrieben<sup>555</sup>. Unter den Besuchern waren Poeten, Rhetoren, Präfecten und auch Kaiser<sup>556</sup>. Die Datierung ist bei 45 Graffiti gesichert, sei es durch eine Angabe der Inschrift selbst oder dadurch, dass wir aus anderen Quellen Informationen über die betreffende Person haben. Allgemein lässt sich sagen, dass die Inschriften aus den ersten zwei Jahrhunderten n. Chr. stammen. Eine deutliche Konzentration der Inschriften kann man in der Regierungszeit Hadrians feststellen<sup>557</sup>. Inschriftlich ist belegt, dass viele Besucher der Memnon-Kolosse auch das Tal der Könige besuchten. Da sich keine der datierten Inschriften auf dasselbe Datum bezieht, wurde vorgeschlagen, dass es sich um »voyageurs isolés« handelte<sup>558</sup>. Diese Hypothese setzt jedoch voraus, dass die angebrachten Inschriften reprä-

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

Einer der Pilger zu den Memnon-Kolosse war der Stratege Celer (Κέλερ), den wir auch aus zwei Inschriften im Totentempel des Amenophis in Deir el-Bahari kennen<sup>559</sup>. Auf den Memnon-Kolosse verewigte er sich mit einem Gedicht, in dem er behauptete, dass es eigentlich nicht sein Ziel gewesen sei, die Stimme Memnons zu hören. Als er sie aber tatsächlich nicht gehört habe, sei er trotzdem beunruhigt gewesen und sei zwei Tage später (nachdem er dem Heiligtum von Amenhotep und Imhotep in Deir el-Bahari einen Besuch abgestatt habe) noch einmal zurückgekehrt, und diesmal erfolgreich<sup>560</sup>. Im Gedicht bezeichnet sich Celer als θεωρός, was die meisten Forscher in diesem Kontext als »Pilger« übersetzen<sup>561</sup>. Das Ziel seiner Reise soll es gewesen sein, einen Akt von Adoration durchzuführen (προσκυήσεων ἄμα), was aber mit dem Kult von Deir el-Bahari, nicht mit Memnon in Verbindung gebracht werden muss<sup>562</sup>. Celers Besuch scheint widersprüchlich zu sein, was auch die Bezeichnung seiner Reise als eine Pilgerfahrt erschwert. Auf der einen Seite handelt es sich bei ihm um eine offizielle Reise: Er kam nach Ägypten als sog. *hospes* (lat. Gast), was auch die eigene Bezeichnung als θεωρός bestätigt. Auf der anderen Seite steht das poetische Vokabular der Inschrift. Dieses würde Celer in Zusammenhang mit den intellektuellen Reisen nach Ägypten auf den Spuren Solons, Herodots und Platos in Verbindung bringen. Eleni Manolaraki lehnt jedoch eine solche Sichtweise ab und sieht in Celers Reise, dessen Hintergrund ein neues Verständnis des Begriffes *hospitium* mit einem spezifischen Akzent auf Ägypten war, ein neues Paradigma der kulturellen und emotionalen Ansiedlung im Land am Nil. Celer ist also

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

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

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

553 Zauzich, *Unbekannte Schrift*.

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

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

556 Bowersock, *Miracle* 22.

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

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

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

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

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

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

kein aggressiver Fremder auf der Suche nach den Wundern Ägyptens mehr, sondern ein taktvoller Botschafter Roms, der eine bessere Kenntnis über Ägypten besitzt als seine Zeitgenossen<sup>563</sup>.

Unter den vornehmeren Besuchern der Memnon-Kolosse war auch die Hofpoetin Julia Balbilla (nach 72 bis nach 130 n. Chr.), die Kaiser Hadrian und seine Frau Sabina auf ihrer Ägyptenreise 130 n. Chr. begleitete. S. Fein nimmt an, dass Balbilla zum ständigen Gefolge der Kaiserin gehörte. Sie war aristokratischer Abstammung, ihre Familie hatte seit Jahrzehnten gute Verbindungen zum römischen Kaiserhaus<sup>564</sup>. Julia Balbilla ließ auf der Memnon-Statue insgesamt vier Inschriften in Form von Gedichten anbringen. Im ersten Gedicht schildert sie Hadrians Begegnung mit Memnon; im zweiten Gedicht in Form eines Hymnus bittet die Dichterin Memnon, für die Kaiserin Sabina zu singen; sie war jedoch nicht erfolgreich, was im dritten Gedicht erörtert wird, erfolgreich wird sie erst beim zweiten Besuch der Kaiserin; das vierte Gedicht erinnert daran, dass Balbilla mit der Kaiserin bei der Statue war, als Memnon seine Stimme wiedererlangte<sup>565</sup>.

### Die große Sphinx von Giza

Diesen altägyptischen, in der Antike von Pilgern aufgesuchten Stätten fügen wir auch die große Sphinx von Giza hinzu, obwohl ihr Besuch nicht zu intellektuellen Pilgerfahrten gezählt werden kann. Die Sphinx von Giza wurde wahrscheinlich durch Chephren, den vierten Pharao der 4. altägyptischen Dynastie, erbaut. Unter den Ägyptologen gibt es teilweise unterschiedliche Meinungen über die Datierung und Funktion der Sphinx. Dem Pyramidenkenner Zawi Hawass zufolge stellte die Sphinx Chephren als Horus, der auf diese Weise seinen Vater, den Pharaonen Cheops als den Sonnengott verehrte<sup>566</sup>. Die Sphinx wurde mehrmals restauriert, auch wurde es immer wieder nötig, sie vom Sand zu befreien, wovon u. a. die sog. Traumstele Thutmosis IV. erzählt, die sich zwischen den Pranken der Sphinx befindet<sup>567</sup>.

Seit dem Neuen Reich sind Pilger zur Sphinx belegt<sup>568</sup>. Dies hängt damit zusammen, dass die Sphinx seit dieser Periode als der Gott Harmachis (»Horus im Horizont«), eine Sonderform des Gottes Re-Harachte, verehrt wurde<sup>569</sup>. Es handelte

sich meistens um in der Umgebung lebende Menschen niederer Herkunft oder um Funktionäre, welche die Sphinx im Zusammenhang mit einer offiziellen Mission besuchten<sup>570</sup>. Ihre Versandung ist wahrscheinlich einer der Gründe, warum die Sphinx nur von wenigen antiken Ägyptenreisenden erwähnt wurde. Zu den wenigen Ausnahmen gehört Plinius der Ältere<sup>571</sup>. Die Hauptquellen für die Verehrung der Sphinx in römischer Zeit sind deshalb die griechischen Inschriften, die in ihrer Umgebung gefunden wurden<sup>572</sup>. Hinzu kommt eine Stele mit dem Fuß eines Pilgers als Ex-Voto eines Einheimischen, dessen Name sich nicht erhalten hat<sup>573</sup>. Die in der Umgebung der Sphinx erhaltenen Inschriften beziehen sich nicht nur auf die Pilgerfahrt selbst, sondern auch auf Taten, die nur indirekt mit ihr im Zusammenhang stehen. So ließen die Bewohner von Busiris, eines unweit der Pyramiden gelegenen Dorfes, am Anfang der Herrschaft des Kaisers Nero (54-68 n. Chr.) eine Stele zu Ehren des Präфекten Tiberius Claudius Balbillus errichten, die seine Taten rühmt, insbesondere diejenigen, die im Zusammenhang mit der Versandung der Sphinx in Verbindung standen<sup>574</sup>.

Die meisten Texte, die eine Pilgerfahrt zur Sphinx von Giza belegen, sind sog. Proskynema-Inschriften, also Inschriften, die eine Verehrung der Sphinx belegen. Die meisten wurden auf die Zehen der Pranken eingraviert, zwei weitere Inschriften befanden sich auf den Wänden des Dromos, eine metrische Proskynema-Inschrift wurde auch bei der Grabungen durch G. B. Caviglia gefunden, weitere Inschriften durch É. Baraize. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Proskynema-Inschriften belegen, dass es unter den Pilgern zur Sphinx in den meisten Fällen keine bedeutenden Persönlichkeiten des Verwaltungsapparats oder des Militärs befanden, wie es der Fall bei den Memnon-Kolossen ist. Die Sphinx-Pilger waren einfacher Herkunft und ihre Ziele waren möglicherweise sowohl touristischer als auch religiöser Natur<sup>575</sup>.

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

563 Manolaraki, *Imagining Egypt* 193-194.

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

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

566 Hawass, *Great Sphinx* 187-188.

567 Klug, *Königliche Stelen* 296-304.

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

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

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

571 Plin. nat. 36,17.

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

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

573 Bernard, *Pèlerinage* 186.

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

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

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

Nach der Einführung, dass es sich um ein Proskynema handelt, folgt der Name des Verehrers; oft wird danach erwähnt, dass auch Frau und Kinder an der Verehrung teil hatten (wie es der Fall bei der Argaios-Inschrift ist: Ἀργαίου καὶ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων), was ein Hinweis darauf ist, dass dies auch auf der Dioskoros-Inschrift der Fall war. Der Akt der Verehrung bleibt uns in diesem Fall leider unbekannt<sup>576</sup>.

Im Unterschied zur Sphinx wurde die memphitische Nekropole von Sakkara nicht nur das Ziel der lokalen Pilger, sondern wurde – wie die zahlreichen Graffiti belegen – auch von hochrangigen Funktionären, die jedoch meistens auch aus der Umgebung stammten, aufgesucht. Das Zentrum der Pilgerfahrt war das berühmte Serapeum, in dem mehrere Kulte verehrt wurden: neben Serapis Anubis, Bastet, Astarte, griechische Philosophen und Dichter und heilige Tiere, darunter insbesondere Apis. Nicht weit entfernt von Serapeum, in der Nähe der Teti-Pyramide, befand sich eine Kapelle des Gottes Bes. Das Serapeum von Memphis, das ebenfalls als Sanatorium diente, hatte somit einen gemischten ägyptisch-griechischen Charakter<sup>577</sup>.

## Philae

Unter den Heiligtümern im Dodekaschoinos, dem Grenzland am ersten Katarakt zwischen Ägypten und Nubien<sup>578</sup>, die von Pilgern verschiedener Kulturen besucht wurde (Ägyptern, Römern, Griechen, Äthiopiern, Blemmyern), nimmt Philae eine herausragende Stellung ein<sup>579</sup>. Das Ziel der vielen Besucher, von denen sich einige als Pilger einstufen lassen, war auf der Insel Philae der berühmte Isis-Tempel, der infolge des Baus des Assuan-Staudamms in den Jahren 1972-1980 auf der benachbarten Insel Gelkia neu errichtet wurde<sup>580</sup>.

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

binden<sup>581</sup>. Die früheste Evidenz einer Isis-Verehrung ist mit dem sog. Kiosk von Psammetich II. aus dem frühen 6. Jahrhundert v. Chr. in Zusammenhang zu bringen<sup>582</sup>. Der erste Isis-Tempel wurde unter dem Pharao Amasis (570-526 v. Chr.) gebaut<sup>583</sup>, die erhaltenen Teile des Tempels stammen jedoch erst vom Ende der ptolemäischen und aus der römischen Ära<sup>584</sup>. Philae gehörte in der Folgezeit zum Ptolemäerreich, die ganze Gegend am ersten Katarakt war jedoch durch eine starke nubische Präsenz gekennzeichnet<sup>585</sup>. Auf einen permanenten Einfluss von Süden weist auch die Tatsache hin, dass in späterer Zeit im Komplex von Philae zwei Tempel gebaut wurden, die nichtägyptischen Gottheiten geweiht waren: dem äthiopischen Gott Arensnuphis<sup>586</sup> und Mandulis, der vermutlich eine von den Blemmyern verehrte Gottheit war<sup>587</sup>. In dieser Hinsicht stellte Philae keinen Sonderfall dar: Auch an anderen Heiligtümern am Dodekaschoinos wurden sowohl ägyptische als auch nichtägyptische Gottheiten verehrt<sup>588</sup>.

Nach friedlichen Jahrhunderten römischer Herrschaft veränderte sich die Lage im 3. Jahrhundert n. Chr., als die Blemmyer, ein Nomadenstamm in Nubien, gemeinsam mit den Noba-Stämmen die Region von Dodekaschoinos besetzten<sup>589</sup>. Der Kaiser Diokletian gab daraufhin die Region auf, die Grenze wurde zum ersten Katarakt verlegt, was dazu führte, dass Philae nun an der neuen Grenze des Römischen Reiches lag<sup>590</sup>. Einen Einfluss der Blemmyer auf Philae seit Mitte des 3. Jahrhunderts belegen die Pilgerinschriften, es lässt sich jedoch nicht entscheiden, ob dies auch eine volle Kontrolle der Insel seitens der Blemmyer meinte<sup>591</sup>. Die Bedeutung des Pilgerortes von Philae in der Spätantike lag darin, dass es zu einem gemeinsamen Heiligtum der Römer und der umliegenden barbarischen Völker wurde. In diesem Zusammenhang ist zu sehen, dass der Tempel von Philae das einzig geduldete pagane Heiligtum des Oströmischen Reiches war<sup>592</sup>.

Unsere Hauptquelle für die Pilgerfahrt nach Philae sind Graffiti, die sich in den Tempelgebäuden erhalten haben. Es handelt sich um griechische, lateinische, ägyptische (sowohl hieroglyphische als auch demotische) und meroitische Inschriften. Im Unterschied zu Abydos sind auf Philae keine karischen und semitischen Besucher belegt<sup>593</sup>. Die griechischen Inschriften sind häufig sehr einfach aufgebaut: Sie erwähnen entweder nur den Namen des Besuchers oder sie erklären,

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

577 Volokhine, *Déplacements pieux* 94-95.

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

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

580 Winter, *Tempel von Philae*.

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

582 Haeny, *History of Philae* 202.

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

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

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

586 Hofmann, *Meroitische Religion* 2838-2839.

587 Henfling, *Kalabscha*.

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

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

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

591 Rutherford, *Island of Extremity* 234.

592 Dijkstra, *Philae* 143-144.

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

dass eine sich als Ich vorstellende, namentlich genannte Person, gekommen sei (ἦκω). Bei anderen handelt es sich um sog. Proskynema-Inschriften, bei denen eine bestimmte Gottheit verehrt wurde. Die Proskynema-Inschriften sind auf Philae seit dem frühen 1. vorchristlichen Jahrhundert belegt<sup>594</sup>. Die Mehrzahl der insgesamt 450 aus Philae bekannten demotischen Graffiti wurde von Personen hinterlassen, die als Priester oder Handwerker in den Diensten der jeweiligen Gottheit (insbesondere der Isis von Philae) standen. Nur ein kleinerer Teil lässt sich vermutlich in Zusammenhang mit Besuchern und Pilgern bringen. Der Großteil der Inschriften stammt von Ägyptern, nur ein kleinerer Teil von den Meroiten<sup>595</sup>.

Eine Pilgerfahrt aus entfernteren Gebieten ist für Philae vor allem für die hellenistische Periode belegt. I. Rutherford ist überzeugt, dass einige Inschriften auf Besucher aus größerer Entfernung hinweisen, obwohl ihr Herkunftsort in der Inschrift nicht genannt wird oder wir seine Lage nicht kennen<sup>596</sup>. Dies ist jedoch eine reine Hypothese, die weder bestätigt noch widerlegt werden kann; wir sollten insgesamt davon ausgehen, dass die Mehrheit der demotischen Inschriften auf lokale Besucher hinweist. Die Ethnizität der Besucher lässt sich nur selten anhand der Inschriften feststellen: Haben wir in einigen Fällen Belege, dass sie aus Nordafrika (Kyrene), Griechenland und Kleinasien stammen<sup>597</sup>, so kam der allergrößte Teil von ihnen aus Ägypten selbst. Aus Philae sind in dieser Zeit keine Besucher aus Nubien inschriftlich belegt, trotzdem lässt sich ihre Existenz angesichts der Lage des Ortes am südlichsten Rande Ägyptens mit guten Gründen annehmen<sup>598</sup>.

Wie die Inschriften belegen, waren unter den Pilgern selbst ptolemäische Könige: Ptolemaios III. Euergetes, Ptolemaios V. Epiphanes und Ptolemaios VIII. Euergetes. Im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. überwiegen unter den griechischen Graffiti auf Philae Widmungsinschriften, die von einer hochgestellten Persönlichkeit aus Verwaltung und/oder Militär ausgefertigt wurden<sup>599</sup>. Inschriften, die auf private Pilgerfahrten hinweisen, sind insbesondere im 1. Jahrhundert v. Chr. häufig, was vermutlich mit der Schwächung der Zentralgewalt in Verbindung gebracht werden kann<sup>600</sup>.

Die Existenz der vielen demotischen Inschriften ist zwar für die Heiligtümer am Dodekaschoinos (und insbesondere für Philae) typisch, für Ägypten insgesamt stellt es jedoch eine Ausnahme dar<sup>601</sup>. Die demotischen Graffiti ähneln teilweise den griechischen (es gibt u. a. kürzere Varianten der griechischen Proskynemata). Die demotischen Inschriften wurden

meistens an anderen Stellen als die griechischen Inschriften gefunden, viele von ihnen im berühmten Mammisi<sup>602</sup>. Es werden drei Typen der demotischen Pilgerinschriften unterschieden: 1. nur der Name des Verehrers wird angegeben; 2. die Proskynema-Inschriften; 3. die Inschrift beginnt mit *rn.f* (»sein Name«)<sup>603</sup>.

Was die Herkunft der Besucher betrifft, änderte sich das Bild in römischer Zeit grundlegend. Nun kamen die allermeisten Besucher nicht nur aus Ägypten, sondern insbesondere aus Nubien; Besucher aus Griechenland und Kleinasien fehlen vollkommen. Dies steht im Kontrast zur Tatsache, dass der Isis-Kult während der Kaiserzeit im ganzen Mittelmeerraum sehr populär wurde. Einer der Gründe war, dass Ägypten als kaiserliche Provinz den Besuchern (außer Soldaten) nicht frei zugänglich war. Als einen weiteren Faktor nennt I. Rutherford, dass die Pilgerfahrt zu den Zentren des Isis-Kultes in Ägypten nicht zum Bestandteil der religiösen Praxis der Isis-Verehrer gehörte<sup>604</sup>. Die meisten Inschriften wurden in römischer Zeit griechisch, nur zwei lateinisch geschrieben<sup>605</sup>. Auch in der römischen Zeit sind die Proskynema-Inschriften häufig. Ein anderer Typ der griechischen (und einigen wenigen demotischen) Pilgerinschriften erhält das griechische Wort πόδας (Füße, Akk.), gefolgt vom Namen des Verehrers und manchmal mit einer Abbildung des Fußes<sup>606</sup>.

Die Pilger kamen das ganze Jahr hindurch nach Philae, es lässt sich jedoch ihre häufigere Präsenz zwischen Dezember und März nachweisen. Von den 88 aus der römischen Kaiserzeit stammenden Graffiti wurden 24 Graffiti in den altägyptischen Monat Ka-Her-Ka (griech. Choiak)<sup>607</sup> datiert, an dessen 27. Tag in griechisch-römischer Zeit das Osiris-Fest gefeiert wurde. Die höhere Zahl der Besucher in diesem Monat dürfte mit dem Fest zusammenhängen<sup>608</sup>.

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

594 Rutherford, *Island of Extremity* 237.

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

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

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

598 Dijkstra, *Philae* 186-187.

599 Dietze, *Philae* 79-88.

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

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

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

602 Rutherford, *Island of Extremity* 240.

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

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

605 Rutherford, *Island of Extremity* 239.

606 Dijkstra, *Philae* 189.

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

608 Foertmeyer, *Tourism* 214.

marsch in Richtung Alexandria an dessen Sieg gegen Marcus Antonius und Kleopatra maßgebend beteiligt war. Für seine Leistung ernannte ihn Oktavian zum Statthalter Ägyptens. Im Jahre 27 oder 26 v. Chr. wurde er plötzlich abgesetzt und angeklagt<sup>609</sup>. Die fast identischen Texte<sup>610</sup> müssen als eine Dedikationsschrift verstanden werden und sind eine Lobrede auf Gaius Cornelius Gallus und seine Taten.

Von großem Interesse ist für uns insbesondere die etwa zweieinhalbmal längere hieroglyphische Inschrift. Es handelt sich hierbei um einen traditionellen ägyptischen »historischen« Text mit aktuellen Bezügen<sup>611</sup>. Am Anfang wird nach Vorbild der altägyptischen Pharaonen gesagt, dass Ägypten unter Gallus heil sei und gedeihe und dass er gegenüber dem Ausland als Heerführer erfolgreich gewesen sei; dies ist ein konkreter Hinweis auf seine militärischen Erfolge. Der nächste Abschnitt behandelt die Tributlieferungen aus dem Ausland. Hierauf folgt eine Passage, in der die Herrschaft von Gallus über die westlich und östlich Ägyptens gelegenen Länder beschrieben wird<sup>612</sup>. Im folgenden längeren Abschnitt wird die Sorge um den Kult der Götter des Kataraktgebietes behandelt:

»Er [Gallus] errichtete einen Tempel,  
er ließ einen Tempel gedeihen,  
[er] stellt[e die Götter(?) zufrieden,  
[er(?) stellte(?) Götterbilder [her(?)],  
er schenkte den Göttern der beiden Quelllöcher Nützliches,  
wobei er ein Denkmal des »großen Ach/Trefflichen«  
[Chnum] errichtete.  
Er berechnete das zu Bestimmende des ganzen Landes  
beim Verlassen, dass das Opfer für Chnum, den Großen,  
nützlich ist.  
[Er] pries [all]e(?) [Götter(?) beim Aufhängen von Gaben,  
(sodass) Hapi für seinen Ka hervorquillt.  
Er [Gallus] wiederum versorgte [jede(?) Stadt<sup>613</sup>«.

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

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

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

<Er> befahl ihre Dinge an Isis von Nenet<sup>614</sup>, die Goldene.

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

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

»Dessen mit verborgener Gestalt« [Osiris],

Von den Beamten von Ober- und Unterägypten<sup>615</sup>«.

Ein besonderes Interesse erweckt auch eine längere, am sog. Hadrians-Tor angebrachte Inschrift (I GP168), die von einer Pilgerfahrt dreier Alexandriner – Serenus, Felix und Apollonius, dem Maler – Zeugnis ablegt. Aus römischer Zeit ist dieses Proskynema aus dem Jahre 191 n. Chr. der einzige Beleg von Besuchern aus Alexandria<sup>616</sup>. Dabei erklärt Serenus die Motivation seiner Reise damit, dass ein Proskynema auf Philae, zu dem er durch ein Orakel Apollos angeregt wurde, Glück und langes Leben bringe<sup>617</sup>.

Der Beginn der Pilgerfahrt der Äthiopier setzt in der frühromischen Zeit an und hängt mit der Verbreitung des Isis-Kultes unter den Äthiopiern zusammen<sup>618</sup>, die seit dieser Zeit wichtige administrative Positionen in der römischen Verwaltung des Dodekaschoinos bekleideten<sup>619</sup>. Der erste Beleg für eine äthiopische Pilgerfahrt auf Philae ist die zwischen das erste vor- und das erste nachchristliche Jahrhundert datierte griechische Inschrift im Vers, die am Südpylon des Isis-Tempels gefunden wurde. Sie stammt von einem ägyptischen Besucher (möglicherweise aus Koptos), der die Ankunft von äthiopischen Schiffen auf Philae beschreibt:

εἶδομεν ἐν Νεῖλῳ ποταμῷ νέας ὠκυπορούσας

ἀξιθέουσας αἱ ναοὺς ἤγαγον Αἰθιοπίων

γαῖαν ἐς ἡμετέραν, πυρηνφόρον, ἀξιθέωρον

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

616 Rutherford, Travel and pilgrimage 703.

617 Rutherford, Island of Extremity 239.

618 Snowden, Ethiopians.

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

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

Falken von Äthiopien nach Philae berichtet<sup>621</sup>. Häufig wurden die demotischen Inschriften von Meroiten<sup>622</sup> zwischen der Mitte des 2. und dem Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfasst. Die meisten dieser Inschriften erwähnen die Wayekiye-Familie, die in acht Generationen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine große Rolle in der Region von Dodekaschoinos spielte<sup>623</sup>. Die Inschriften sind ein Beleg für einen ansteigenden politischen Einfluss der Meroiten in diesem Gebiet<sup>624</sup>. Einige Historiker, wie z. B. L. Török, gehen davon aus, dass die Meroiten die Region von Dodekaschoinos unter ihre Kontrolle nahmen<sup>625</sup>. Alljährliche Pilgerfahrten nach Philae, um am Isis- und Osiris-Kult teilzunehmen, unternahm auch hochrangige Mitglieder lokaler Stämme, wie unten für die Blemmyer besprochen wird<sup>626</sup>. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. reisten zwei Mitglieder der vierten bzw. fünften Generation der Familie Wayekiye, die der Priesterklasse angehörten, regelmäßig zwischen Philae und dem meroitischen Hof der Hauptstadt Meroe. Deshalb betrachtet sie J. H. F. Dijkstra als Pilger, die an den Festen von Philae teilnahmen und das Heiligtum im Namen des meroitischen Königs unterstützten<sup>627</sup>. Eine solche Interpretation ist L. Török zufolge falsch: Wie die demotischen Inschriften von den Tempeln von Philae und Pselkis (Dakka)<sup>628</sup> belegten, gehörten beide Personen zum Tempelpersonal und waren keine Pilger, die von außen kamen<sup>629</sup>.

Die Inschriften, die auf eine Pilgerfahrt der Meroiten hinweisen, wurden sowohl demotisch als auch meroitisch geschrieben. Die demotischen Inschriften, die eine Pilgerfahrt der Meroiten belegen, sind länger als die übrigen demotischen Inschriften. Deren Bestandteil ist oft ein Gebet, das eine persönliche Teilnahme verrät oder Informationen in Bezug auf die Gesandtschaft. Die Mehrheit der meroitischen Inschriften befindet sich in der von L. Török auf das Jahr 253 n. Chr. datierten, Meroitic Chamber genannten Kapelle des Isis-Tempels von Philae. Neben den vielen Inschriften befindet sich hier auch die Darstellung einer Prozession äthiopischer Pilger, die eine stilisierte Palme tragen, ausgeführt in einem rudimentären Stil<sup>630</sup>. Obwohl I. Rutherford alle diese Reisen der Meroiten auf Philae als Pilgerfahrten bezeichnet<sup>631</sup>, muss

diese Bezeichnung in vielen Fällen fraglich bleiben bzw. es muss darauf hingewiesen werden, dass auch hier mehrere Motive die Reisen bestimmten. Einige Reisen zu Isis-Festen hatten sicherlich auch eine politische Funktion; der religiöse Aspekt, der gewiss auch mitschwang, ist nicht immer leicht zu belegen<sup>632</sup>.

In der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. kam es zu bedeutenden Veränderungen bei der Philae-Pilgerfahrt. Wie die zahlreichen Graffiti zeigen, war Philae in dieser Zeit weiterhin eines der Hauptpilgerzentren der Meroiten<sup>633</sup>. Nach dem Ende des Meroitischen Reiches um 350 n. Chr. haben wir hierfür deutlich weniger Belege. Die neue Rolle von Philae lag darin, dass es unter Diokletian nach Aufgabe der südlich angrenzenden Region zur neuen Grenze des Reiches wurde. Dies führte dazu, dass es in der Spätantike zu einem gemeinsamen Heiligtum der Römer und der Völker wurde, die sich in der Region niedergelassen hatten<sup>634</sup>. Die betreffende Nachricht haben wir von Prokopios von Caesarea (um 500 bis um 562): Dieser behauptet, der Kaiser Diokletian habe auf Philae ein gemeinsames Heiligtum für die Römer, Blemmyer und die Noba-Stämme<sup>635</sup> errichtet:

»Kaiser Diokletian fand auch eine Insel im Nil, dicht bei der Stadt Elephantine, und ließ darauf eine sehr starke Festung anlegen. Bei dieser Gelegenheit errichtete er hier auch gemeinsame Heiligtümer und Altäre für die Römer und die erwähnten Barbaren [also Blemmyer und Nobaten] und bestellte außerdem in der Festung gemeinsame Priesterschaften. Durch den gemeinsamen Besitz der Heiligtümer glaubte er zwischen den Völkern eine dauernde Freundschaft begründen zu können. Er nannte deshalb auch den Ort Philae. Beide Völkerschaften, Blemmyer und Nobaten, verehrten all die anderen Götter, an welche die Hellenen glaubten, dazu auch die Isis und den Osiris und nicht zuletzt Priapos<sup>636</sup>«.

Inwieweit die Pilgerfahrten der umliegenden Völker an die meroitische Pilgerfahrt anknüpfte, lässt sich nicht genau entscheiden; I. Rutherford nimmt eher eine unabhängige Tradition an<sup>637</sup>. Ein Friedensvertrag mit den Blemmyern wurde nach den Angaben des oströmischen Historikers Priskos von

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

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

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

»[...] [es] kam ein auf hundert Jahre befristeter Friedensvertrag zustande. [...] Der Zutritt zum Isistempe sollte den beiden besiegten Völkern nach altem Gebrauch auch weiterhin freistehen; die Ägypter hatten eine eigene Barke, auf der das Bild der Göttin befördert werden konnte. Die Barbaren bringen zu bestimmten Zeiten diese hölzerne Statue der Göttin aus dem Tempel in ihr Land, befragen sie um Orakel und schaffen sie dann wieder auf die Nilinsel Philae<sup>638</sup>«.

Das Isis-Heiligtum auf Philae konnte also auch im 5. Jahrhundert n. Chr. aus politischen Gründen weiterbestehen, da es das Ziel von Blemmyern und Nubiern war. Das Fortbestehen der heidnischen Kulte wird in der Forschung als eine politische Notwendigkeit gegenüber den Blemmyern und Nubiern betrachtet<sup>639</sup>. Philae war daneben im 5. Jahrhundert ein Verehrungsort der verbliebenen paganen Eliten Ägyptens und Alexandrias. Der Historiker Olympiodoros von Theben berichtet detailliert von seinem Besuch in Philae und von seinen Begegnungen mit blemmyischen »Propheten«<sup>640</sup>. Marinus von Neapolis bezeugt die anhaltende (griechische) Verehrung der Isis von Philae für das Jahr 486 im Nachruf auf seinen Lehrer Proklos<sup>641</sup>.

Das letzte datierte demotische Graffito stammt vom 12. Dezember 452; es belegt die Reise eines von den Blemmyern zu den gemeinsamen Festen abgesandten Isis-Priesters<sup>642</sup>. Das Ende der paganen Pilgerfahrt nach Philae kam um 537, als Justinians General Narses den Isis-Tempel schloss und somit den Kult abschaffte:

»Bis auf meine Zeit befanden sich die genannten Tempel im Besitz dieser Barbaren, dann beschloss Kaiser Justinian, sie zu zerstören. Narses [...] ließ also auf Weisung des Kaisers die Heiligtümer niederreißen und nahm die Priester in Gewahrsam, während er die Götzenbilder nach Byzanz schickte<sup>643</sup>«.

Wir schließen in diesem Punkt an die oben besprochene Problematik der Zerstörung der paganen Tempel und die damit verbundene Glaubwürdigkeit der christlichen schriftlichen Quellen an<sup>644</sup>. Denn wenn Prokopios schreibt, dass Narses den Isis-Tempel zerstören ließ, entspricht dies – wovon sich auch der heutige Besucher überzeugen kann – nicht der Tatsache: Der Tempel hat sich bis heute erhalten. In Wirklichkeit wurde der Pronaos des Tempels in eine Kirche umgewandelt. Kann Prokopios' Text, in dem von einer Zerstörung des Tempelkomplexes und von einer Deportation der Kultbilder nach Konstantinopel die Rede ist, als die offizielle Version betrachtet werden, beschränkte man sich vor Ort auf eine flüchtige Desakralisierung. Dabei spielten keinesfalls primär religionspolitische Motive die wichtigste Rolle, sondern es ist eher mit einer offensiven Politik Justinians in Verbindung zu bringen, die auf der einen Seite mit der Schwächung der Blemmyer und Noba-Stämme, auf der anderen Seite mit dem Aufstieg des Nubierreiches zusammenhängt<sup>645</sup>.

Der Pronaos vor dem Säulenvorhof des Isis-Tempels von Philae, d. h. das Herz der Anlage, wurde in eine christliche Kirche umgewandelt<sup>646</sup>. Beachtenswert ist auch, dass diese Umwandlung unmittelbar nach dem Ende des paganen Heiligtums stattfand, denn gewöhnlich lagen dazwischen mindestens einige Jahrzehnte, wenn nicht sogar Jahrhunderte. Auf der Tempelinsel wurden in der Folgezeit mehrere repräsentative Kirchenbauten errichtet, wobei es sich teilweise um Einbauten in frühere Tempel handelte<sup>647</sup>. Eine einzigartige hagiographische Quelle zur Christianisierung Philaes ist eine im Wesentlichen in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts sowie in einigen Fragmenten des 6. bis 7. Jahrhunderts überlieferte Vita Aarons, der u. a. die Umwandlung des Isis-Tempels in eine Kirche beschreibt<sup>648</sup>.

Von der Umwandlung des Isis-Tempels in eine dem hl. Stephanos geweihte Kirche unter Bischof Theodoros<sup>649</sup> berichten die Inschriften Nr. 200-204 aus der Vorhalle des Tempels, die um das Jahr 537 datiert werden<sup>650</sup>. Wie der 567 datierte Papyrus P.Cair.Masp. I 67004 belegt, wurde die Göttin Isis durch die Blemmyer weiter verehrt<sup>651</sup>. Das Christentum lässt sich auf Philae jedoch noch vor der Umwandlung eines Teils des Isis-Tempels in eine christliche Kirche belegen. Der Leidener Papyrus Z erwähnt, dass schon im 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

650 Werner, Nubien 50.

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

und 5. Jahrhundert auf Philae christliche Kirchen bestanden haben<sup>652</sup>. Bezüglich der Anfänge des Christentums ist ein (erst etwa auf das Jahr 1000 datierter) koptischer Text, eine Pergamenthandschrift über den im 4. Jahrhundert lebenden Mönch Paphnutios, von großer Bedeutung. Darin heißt es, ein alter Einsiedler, Apa Isaak, habe dem Paphnutios vom Priester Makedonios erzählt, dass er sich auf Philae an der Christianisierung beteiligt habe, und zwar habe Makedonios den paganen Altar des Tempels verbrannt. Er habe ferner dann den heiligen Falken, über dessen Verehrung wir eine 300 Jahre ältere Schilderung Strabons besitzen<sup>653</sup> und dessen Existenz auch hieroglyphische Inschriften bestätigen<sup>654</sup>, aus dem Käfig herausgenommen und ihm den Kopf abgeschnitten und auf den brennenden Altar geworfen<sup>655</sup>.

An der Wende des 6. und 7. Jahrhunderts etablierte sich auf Philae der Kult der Märtyrer, und die Insel wurde zu einem bedeutenden christlichen Pilgerzentrum. Aus Philae sind 32 griechische Inschriften bekannt, die eine christliche Pilgerfahrt belegen. Sie beinhalten oft den Namen des Pilgers, nur selten wird jedoch die Ethnizität der Person erwähnt, sodass wir leider über die Herkunft der Pilger nicht informiert sind. Die Inschriften der christlichen Pilger sind undatiert, sodass sie möglicherweise teilweise aus der Zeit nach der arabischen Eroberung stammen<sup>656</sup>.

Die christlichen Inschriften lassen sich in drei Untergruppen nach ihrem Fundort auf der Insel unterteilen: Die erste Gruppe mit acht Inschriften wurde im Isis-Tempel noch vor seiner Umwidmung in eine dem hl. Stephanos geweihte Kirche angebracht. Die meisten dieser Inschriften befinden sich an der Südwand des Pronaos. Alle beginnen mit dem griechischen Wort ἐγώ (ich) – dann folgt der Name des Besuchers: z. B. ἐγὼ Διόσκορος. Fünf von den insgesamt acht Inschriften tragen biblische Namen (u. a. Joseph, Aaron, Simeon); einige Besucher fügen explizit hinzu, dass sie nubischer Herkunft (Νοῦβα) seien. Manchmal ist das Kreuz Bestandteil der Inschrift. Weitere Inschriften können in die Zeit nach der Umwandlung des Tempels in eine Kirche datiert werden<sup>657</sup>.

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

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

Τὸ προσκύνημα Καλασιρῆς<sup>658</sup> Πατενοῦε † Παναχᾶτις ὁ πατήρ  
Καλά<σι>ρις  
»Proskynema des Kalasiris Patenoue † Panachatis, Vater des Kalasiris»<sup>659</sup>

Der große Unterschied besteht jedoch darin, dass nach dem Namen Patenoue ein Kreuz hinzugefügt wurde. Deshalb vermutet J. H. F. Dijkstra, dass die Inschrift vor das 6. Jahrhundert datiert, in eine Zeit, als die alten ägyptischen Kulte mit dem Christentum koexistierten<sup>660</sup>.

Die demotischen Pilgerinschriften am Dodekaschoinos beschränken sich nicht nur auf Philae, sondern befanden sich auch auf den Tempelmauern anderer Tempel: u. a. Elephantine, Kalabscha. Der Chnum-Tempel auf der Insel Elephantine war in ptolemäischer und römischer Zeit ein bedeutendes religiöses Zentrum, obwohl er die Berühmtheit von Philae nicht erreichte. Die heutigen Überreste des Tempels (Fundamentplatte und Reste eines Tores) stammen aus der Zeit Nektanebos II. (359-341 v. Chr.). Unter Philippos III. Arrhidaios (323-317 v. Chr.) wurde ein Pronaos angebaut, dem in römischer Zeit dann ein weiterer Säulenhof mit einem 48 m breiten Pylon vorgelegt wurde<sup>661</sup>. Eine große Anzahl von griechischen und demotischen Graffiti, die auf den Blöcken des Tempels gefunden wurden, sind ein Beleg für die vielen Besucher, die den Tempel aufsuchten. Auch hier, wie es auf Philae der Fall war, stellen die sog. Proskynemata die Mehrheit der Graffiti. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die hochrangigen Besucher nur während der Ptolemäerzeit belegt sind, nicht in der Römerzeit. Möglicherweise hängt dies mit dem Ausbau des Isis-Tempels auf Philae unter Augustus zusammen<sup>662</sup>.

Erst in christlicher Zeit<sup>663</sup> lässt sich Elephantine wieder mit der Pilgerfahrt in Zusammenhang bringen. Im Koptischen Museum von Kairo befinden sich Abgussformen aus Terrakotta, die zur Herstellung von Lampen und Pilgerflaschen bestimmt waren und aus Elephantine stammen. Zwei dieser Abgussformen für die Herstellung von Lampen tragen den Namen des hl. Stephanos, diejenigen für die Pilgerflaschen

652 Wilcken, Heidnisches und Christliches 398-402.

653 Strab. geogr. 17,1,49.

654 Juncker, Heiliger Falke.

655 Spiegelberg, Falkenkultus.

656 Dijkstra, Philae 335.

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

658 Soll Καλασιρῆς gelesen werden.

659 Dijkstra, Philae 234.

660 Dijkstra, Philae 337.

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

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

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

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

Inschriften, die das Heilige Kreuz, einen sel. Theodo[<sup>664</sup> und hl. Onophrios erwähnen<sup>665</sup>. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass im 6. Jahrhundert Bischof Theodoros zwei christliche Kirchen auf Philae dem hl. Stephanos bzw. dem Heiligen Kreuz widmete. Rillen, die auf einigen Pilastern des Tempels von Philae gefunden wurden, waren vermutlich für den heiligen Staub gedacht, den die christlichen Pilger mit Wasser gemischt als Eulogie nach Hause bringen konnten<sup>666</sup>. Die Werkstatt für die Herstellung der hierfür benötigten Ampullen wird auf Elephantine vermutet. Insgesamt deuten die erwähnten Funde darauf hin, dass die Region um Assuan im 6. und 7. Jahrhundert eine bedeutende christliche Pilgerstätte war<sup>667</sup>.

Eine besondere Stellung innerhalb der Pilgerreisen nach Ägypten haben die am Mandulis-Tempel von Kalabscha (etwa 50 km südlich von Assuan) erhaltenen Graffiti. Ein früherer Bau aus ptolemäischer Zeit wurde in römischer Zeit durch einen Neubau ersetzt, der unter Augustus begonnen und unter Verspasian fertiggestellt wurde<sup>668</sup>. Die Motivation zum Bau des Tempels und seine Unterstützung seitens der imperialen Macht war politischer Natur: Man wollte in dieser Grenzregion einen gemeinsamen heiligen Ort des römischen Militärs und der in der Umgebung lebenden Nomaden entstehen lassen<sup>669</sup>. In diesem Sinne ist auch die neuerschaffene Gottheit Mandulis zu verstehen, deren Hauptkultort der Kalabscha-Tempel war. Der Gott, aus griechisch-römischer Sicht mit dem alexandrinischen Gott Aion gleichgesetzt, von der einheimischen Bevölkerung als ein nomadischer Gott verehrt, sollte für beide Seiten attraktiv sein<sup>670</sup>.

Zahlreiche griechische (und einige wenige lateinische und demotische) Weihinschriften und Graffiti im Bereich des Pronaos und auf den Süd-, Ost- und Nordwänden des Säulenhofes belegen, dass der Tempel zwischen dem 1. und 3. Jahrhundert n. Chr. von vielen Besuchern besichtigt wurde. Die Besucher waren fast ausnahmslos römische Soldaten, Angehörige der in der Umgebung stationierten römischen Militäreinheiten<sup>671</sup>. Bei den meisten griechischen Inschriften handelt es sich um die in Ägypten häufigen Proskynemata<sup>672</sup>. Uns interessieren hier insbesondere die Person des Paccius Maximus, der mit vier Lobpreisungen in Zusammenhang gebracht wird<sup>673</sup>, deren bekannteste die sog. Vision des Maximus ist:

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

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

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

666 Natin, Conversion 33.

667 MacCoug, Christianity 160-161.

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

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

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

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

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

672 Geraci, Proskynema 143-150.

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

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

Am Anfang des Akrostichon wird erwähnt, dass Paccius Maximus ein Soldat (ein Decurio) war<sup>675</sup>. Er muss jedoch als Autor des Gedichts über eine respektable Bildung verfügt haben<sup>676</sup>. Aus der Gleichsetzung ägyptischer bzw. nubischer Gottheiten mit den griechischen Göttern schließt S. M. Burstein, dass Maximus nubischer Abstammung war und griechische Ausbildung erhalten hatte<sup>677</sup>. A. D. Nock hielt Paccius Maximus für einen hochrangigen römischen Offizier, der die nahe gelegene Garnison von Talmis besuchte und der, ähnlich wie viele junge Griechen und Römer, von der ägyptischen Zivilisation und Weisheit begeistert war<sup>678</sup>. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, dass Maximus ein Grieche war. Mit überzeugenden Argumenten vermutet A. Jördens eine Herkunft aus Alexandria, wobei auch auf die Bezüge zur zeitgenössischen alexandrinischen Literatur hinzuweisen ist<sup>679</sup>.

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

vor, dass es sich um einen Ritus handelte, bei dem Maximus die inspirierende Kraft des Ortes nutzen und durch asketische Übungen seinen Gefühlszustand ändern konnte. Der Mandulis-Tempel von Kalabscha hätte somit als Heilstätte gedient, denen wir sowohl in Griechenland als auch im ptolemäisch-römischen Ägypten häufig begegnen<sup>680</sup>.

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

»Allezeit werde ich dich preisen, der Leto Spross, Pythios  
 Apollon,  
 der Unsterblichen Vortänzer, glückseliger Paian mit der  
 goldenen Leier!  
 Denn auch ich bin zu deinen Vorhöfen gekommen mit  
 Flehen.  
 Herr, am Fortkommen im Heere lass mich teilhaben!  
 Denn wenn du es mir gewährst, werde auch ich (es) mit  
 Trankspenden zurückerstatten,  
 wie sie einem großen Gott und der Königin Isis (gebühren)  
 Dankopfer werde ich allezeit den beiden darbringen für  
 das Fortkommen.  
 Wenn du suchst den Namen dessen, der da schrieb,  
 Zweimal zweihundert zähle, dann eins.  
 Die Verehrung dessen, der da schrieb,  
 und dessen, der da las, (wird bezeugt) heute  
 beim Gott Mandulis<sup>681</sup>«.

Wie lässt sich die Pilgerstätte von Kalabscha charakterisieren? Lässt sie sich überhaupt als solche einstufen?<sup>682</sup> Die Proskynemata, die meistens von den in der Nähe lebenden Soldaten stammen, lassen sich nur begrenzt als Belege für eine Pilgerfahrt einführen<sup>683</sup>. Die zwei angeführten Akrosticha des Paccius Maximus deuten jedoch darauf, dass der Mandulis-Tempel einerseits als eine Heilstätte gedient haben dürfte, denen wir in Ägypten öfters begegnen. Andererseits verweisen die mit Paccius Maximus verbundenen Inschriften mit ihrem hohen Stil auf die intellektuellen Pilgerfahrten. G. Tallet hält in einem neuerschienenen Artikel nicht Paccius Maximus selbst für den eigentlichen Autor der Texte, sondern die Tempelpriester, die auch die Reisen zum Tempel organisiert und betreut hätten. Die Proskynemata hätten dann zum Zweck gedient, neue Klientel für die Orakelstätte anzulocken<sup>684</sup>.

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

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

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

677 Burstein, Paccius Maximus 50.

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

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

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

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

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

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

684 Tallet, Mandulis 291. 309-310.

## Theophanes und Poemenia

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

Theophanes, ein Beamter aus dem Stab des *praefectus Aegypti*, reiste um 320 n. Chr. in Regierungsgeschäften nach Antiochia. Über seine Reise informieren uns Papyri in Form von Briefen an Theophanes, die über das Itinerar und die Ausrüstung des Reisenden Auskunft geben<sup>685</sup>. Aus den Papyri geht hervor, dass Theophanes von Mitte März bis Anfang August auf Reisen war. Die Reise lässt sich anhand der in den Papyri enthaltenen Informationen in vier Abschnitte unterteilen: Im ersten Abschnitt (P.Ryl. 627) werden die Vorbereitungen für die Reise und ihr Anfang beschrieben, als Theophanes von Nikiupolis im Nildelta nach Antiochia aufbricht. Der zweite, sehr fragmentarisch erhaltene Abschnitt (P.Ryl. 639), behandelt die erste Phase des Aufenthalts in Antiochia. Der dritte Teil (P.Ryl. 629) macht uns ausführlich mit den Angelegenheiten des Theophanes in Antiochia bekannt. Der abschließende Abschnitt (P.Ryl. 630-637), der aus vielen Fragmenten zusammengestellt wurde, behandelt die letzten 15 Tage des Aufenthalts des Theophanes in Antiochia und seine Rückkehr nach Ägypten. Die Reise begann also in

Nikiupolis und ging durch den östlichsten Nilarm nach Pelusium und dann entlang der Küste über Gaza und Askelon nach Antiochia<sup>686</sup>.

Poemenias, einer vornehmen Dame aus adeligen Kreisen, frommes Pilgerziel in Ägypten war, den Eremiten Johannes von Lykopolis<sup>687</sup> zu besuchen und mit seiner Hilfe geheilt zu werden. Auf den ersten Blick scheint also ihre Reise jenen Pilgerfahrten nach Ägypten zu ähneln, die viele Pilger unternahmen (darunter Melania oder Porphyrios, der künftige Bischof von Gaza), um die dortigen Eremiten und Mönche aufzusuchen<sup>688</sup>. Doch was wissen wir über ihre Ägyptenreise? Unsere wichtigste Quelle<sup>689</sup> ist die von Bischof Palladios von Helenopolis (um 364 bis um 430) verfasste *Historia Lausiaca*, in der er seine Begegnungen mit den frühen Einsiedlermönchen in Ägypten und Palästina schildert, darunter eine mit Johannes von Lykopolis. Hier hören wir auch von Poemenias Reise, die sie um 395 von der Thebais aus, begleitet von zahlreichen Dienern, auf dem Nil unternahm. Ausführlich wird dann von einer Begebenheit in Nikiupolis berichtet. Dort heißt es, Poemenias Ruderknechte seien mit einheimischen Bewohnern in einen Streit geraten, dabei sei einer ihrer Diener getötet und weitere verletzt worden, den Bischof Dionysios habe man in den Fluss geworfen, Poemenia selbst beschimpft<sup>690</sup>.

Poemenias aristokratische Nilfahrt, bei der sie auch anderen ägyptischen Eremiten einen Besuch abstattete, unterschied sich deutlich von anderen frommen Pilgerreisen der frühen Christen. Sie stand in der langen Tradition der säkularen Nilreisen, von denen die des Kaisers Hadrian (130 n. Chr.) am bekanntesten ist<sup>691</sup>. Die Zugehörigkeit zu den am Land Ägypten interessierten Touristen bewies sie unter anderem durch ihren Wunsch, Alexandria zu erkunden<sup>692</sup>.

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

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

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

688 Guillaumont, *Dépassement* 37-38.

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

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

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

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



# Jüdische Pilgerfahrt

Wie in anderen Kulturen lassen sich auch in der jüdischen Kultur der Antike unterschiedliche Typen von Pilgerreisen beobachten. Einen tiefen Einschnitt stellt hier insbesondere die Zerstörung des Zweiten Tempels dar. Der bedeutendste Typ der jüdischen Pilgerfahrt ist zweifelsfrei der einer Fahrt nach Jerusalem, die mit Opferhandlungen im Jerusalemer Tempel verbunden war. Die Pilgerfahrt nach Jerusalem stand am Ende einer langen Entwicklung, bei der die Zentralität des Jerusalemer Tempels immer mehr in den Vordergrund rückte. Durch seine Zerstörung kam sie beinahe zum Stillstand und wurde durch andere Formen jüdischer Pilgerfahrt ersetzt, u. a. durch Pilgerfahrten zu Rabbinern. Die Pilgerfahrt zu den Resten des zerstörten Tempels bzw. an die Klagemauer wurde zum bedeutenden Bestandteil der kollektiven Erinnerung des jüdischen Volkes. Sie spielte zweifellos eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem. Mit allen diesen Aspekten werden wir uns im Folgenden detailliert befassen.

## Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.)

Im Alten Testament findet sich mehrmals (u. a. Ex 23,14 und 34,23; Dtn 16,16) die Vorschrift, dreimal im Jahr ein Fest abzuhalten: Pessach – das Fest der ungesäuerten Brote, das Wochenfest (Fest des Ährenschnidens) und das Laubhüttenfest (Fest des Einsammelns). Schon in den Namen (zumindest der zwei letztgenannten Feste) ist ihr Zusammenhang mit der Ernte erkennbar. Alle männlichen Angehörigen waren dazu verpflichtet, dreimal im Jahr zu den genannten Festen das Heiligtum aufzusuchen. Im Buch Exodus lesen wir über das Pessach- (bzw. Mazzen-), Wochen- und Laubhüttenfest:

»Drei feste Zeiten im Jahr sollst ihr für mich als Feste begehen. Das Fest der ungesäuerten Brote haltet ein, es zu begehen. Sieben Tage sollt ihr Ungesäuertes essen, wie ich dir geboten habe, zur festen Zeit des Monats des Neuen (Getreides). In ihm nämlich bist du aus Ägypten ausgezogen. Du sollst nicht leer vor mir erscheinen. Und ein Erntefest der erst-

gewordenen (Früchte) deiner Arbeit sollst du begehen, derer, die du ausgesät hast auf deinem Acker, und ein Schlussfest am Ausgang des Jahres, wenn du deinen Arbeitsertrag von deinem Acker einsammelst. Zu den drei festen Zeiten im Jahre soll alles Männliche bei dir vor dem Herrn, deinem Gott, erscheinen«<sup>693</sup>.

Dabei sollen die Pilger nicht mit leeren Händen vor das Angesicht Gottes treten.

Diese drei jährlichen Pilgerfeste gehören zum ersten Stadium des israelitischen Festkalenders, das zur fest geprägten Tradition wurde<sup>694</sup>.

## Zeit des Ersten Tempels (966/950-586 v. Chr.)

Wann die ersten jüdischen Pilgerfahrten stattfanden, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert, wobei die Ansichten nach dem variieren, was unter einer Pilgerfahrt verstanden wird. Nach A. A. Burke gab es die rituelle Pilgerfahrt der israelischen Stämme nach Jerusalem schon während der Eisenzeit<sup>695</sup>. Jerusalem war wahrscheinlich schon früher ein Ziel der Pilger. Es weisen darauf Funde von Pilgerflaschen hin, die unter den mehr als 2000 Objekten waren, die in zwei runden Felskammern (sog. Jebusitergräber) im Bereich der Kustodie der Franziskaner *Dominus Flevit* auf dem Ölberg gefunden wurden. Die Objekte stammen aus der Zeit ca. 1600-1200 v. Chr. (spätere Phase der Mittelbronzezeit bis Spätbronzezeit II) und könnten als Indiz dafür gelten, dass der Ölberg die uralte kanaänäische Kulthöhe Jerusalems war. Viele Stücke wurden aus Zypern, den ägäischen Inseln und Ägypten importiert, was auf enge Handelsbeziehungen mit diesen Regionen hinweist<sup>696</sup>.

Diesbezüglich wird insbesondere von israelischen Forschern hervorgehoben, dass die Pilgerfahrt viel enger mit dem Alten Israel als mit anderen Regionen des Nahen Ostens verbunden ist. Dies wird durch tiefe Religiosität, Verbundenheit mit dem jüdischen Volk, geographische Spezifität und politische Dimension (insbesondere durch die Unterstützung

693 Ex 23,14-17. – Vgl. auch Ex 34,23-25; Dtn 16,16. Zu den Pilgerfesten vgl. Tabory, *Jewish Festivals* 564-566. – Smith, *Pilgrimage Pattern* 61-73.

694 Rendtorff, *Festkalender* 185-202.

695 Burke, *Archaeology of Ritual*.

696 Saller, *Dominus Flevit II*. – Keel, *Geschichte Jerusalems* (1) 91-92. – Küchler, *Jerusalem* 562-564. – Ist der Fund für Jerusalem einzigartig, so sollte jedoch hinzugefügt werden, dass ähnliches Material auch in Jericho, Tell Beit Mirsim, Lahisch, Megiddo und Hazor gefunden wurde. Vgl. Mare, *Archaeology* 55.

der Könige in Jerusalem) erklärt<sup>697</sup>. Dieser Standpunkt ist meines Erachtens nicht richtig. Erstens projiziert er die spätere Bedeutung der jüdischen Pilgerfahrt vom Ende der Periode des Zweiten Tempels in frühere Zeiten, in denen wir nur wenige Belege für eine Pilgerfahrt haben. Zweitens zeigen wir an anderer Stelle der vorliegenden Monographie, dass die Pilgerfahrt im alten Nahen Osten ein verbreitetes Phänomen darstellte<sup>698</sup>.

Es gibt im Alten Testament unzählige Verweise auf eine Reise, bei der der Mensch das Profane verlässt und das Heilige, ein Heiligtum besucht und die wir deshalb als eine Pilgerfahrt einstufen können<sup>699</sup>. In konkreten Fällen ist es jedoch schwierig zu entscheiden, ob es sich um eschatologische Motive handelt oder um Verweis auf eine reale Pilgerfahrt.

Silo (heute Chirbet Selun im Westjordanland, 16 km nördlich von Bethel) war in den ersten Jahrzehnten nach der Landnahme Kanaans ein bedeutendes religiöses Zentrum der Israeliten. M. Noth hielt es für das Zentralheiligtum einer altisraelischen Amphyktonie der zwölf Stämme Israels, wo das erste zentrale Heiligtum der israelischen Stämme lag, die Stiftshütte (Mischkan) mit der Bundeslade<sup>700</sup>. Hier sollen sich die Anhänger der sieben Stämme der Israeliten versammelt haben, um von Josua nach der Landnahme Kanaans die jeweiligen Stammesgebiete zu erhalten (Jos 18,1)<sup>701</sup>. Als Wallfahrtsort wird Silo in 1 Sam 1,3 bezeichnet: Elkana, der zukünftige Vater des Propheten Samuel, soll von seiner Stadt Ramathaim-Zophim eine jährliche Wallfahrt nach Silo unternommen haben, wo sich vermutlich ein kleines Heiligtum befand<sup>702</sup>. Aus der Erwähnung einer jährlichen Wallfahrt kann man schließen, dass eine dreimalige Wallfahrt im Jahr noch nicht bekannt war<sup>703</sup>.

Die jüdische Pilgerfahrt scheint in der Epoche des Ersten Tempels zunächst im Leben des Volkes und des Tempels eine eher wenig bedeutende Rolle gespielt zu haben. Aus der Königszeit verfügen wir nur über vereinzelte Belege für eine

jüdische Pilgerfahrt<sup>704</sup>. Die biblischen Stellen beziehen sich jedoch in dieser Zeit nicht auf Jerusalem und den Tempel, sodass eine reguläre Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel nicht nachgewiesen werden kann.

Nach dem Tod Salomos um 927 v. Chr. fiel das Reich auseinander (**Abb. 6**): Sein Sohn Rehabeam folgte ihm als Herrscher von Juda mit der Hauptstadt Jerusalem, während Jerobeam I. (926-907 v. Chr.) das Nordreich Israel regierte. Seine Hauptstadt war Sichem, dann Pnuel und Tirza<sup>705</sup>. Mit der Teilung des Königreiches Israel hängt auch die Weigerung vieler israelischer Stämme zusammen, die zentrale Bedeutung Jerusalems und des dortigen Tempels anzuerkennen. Jerobeam I. wird in 1 Kön unterstellt, er habe verhindern wollen, dass »dieses Volk hinaufzieht, um im Haus JHWHs in Jerusalem Schlachtopfer zu veranstalten«<sup>706</sup>.

Jerobeam errichtete (bzw. er erneuerte wohl eher nur) den Kult an älteren Kultstätten von Dan im Norden und in Bethel im Süden seines Königreiches<sup>707</sup>, um damit ein Gegengewicht zum Jerusalemer Tempel zu schaffen. An der Stelle des heutigen Tel Dan (in der Hule-Ebene im äußersten Norden des heutigen Israel) stand ursprünglich die kanaanäische Stadt Lais (Lajisch), die vom jüdischen Stamm Dan erobert wurde, nach dem sie ihren Namen bekam. Die Kultstätte wurde bis in die hellenistische Periode genutzt. Archäologisch konnte nachgewiesen werden, dass hier im 8. Jahrhundert v. Chr. eine Plattform entstand. Es ist jedoch umstritten, ob diese Plattform ursprünglich unbebaut war und kultischen Zwecken diente oder ob sie den Unterbau für einen Palast darstellte. Es wurde ebenfalls ein kleiner Hörneraltar mit Brandspuren und ein relativ großes steinernes Altarhorn gefunden, dessen Interpretation jedoch nicht eindeutig ist, wohl aber mit der Plattform in einem baulichen Zusammenhang stand<sup>708</sup>. Wie das erste Buch der Könige erzählt, ließ Jerobeam I. in Dan ein goldenes Kalb aufstellen und stellte entgegen Gottes Ordnung, nach der nur Leviten zum Priesterdienst zugelassen

697 M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 52. – Safrai, *Religion* 808-814. Die Frage behandelt A. L. Merrill (*Pilgrimage* 46. 60-61), der auf der einen Seite bei der Bedeutung der Pilgerfahrt für das jüdische Volk auf die Bezeichnung »Pilgervolk« hinweist, auf der anderen Seite die gegenteilige Ansicht erwähnt, wonach die Pilgerfahrt auf den ersten Blick im alten Israel keine große Rolle gespielt habe. – Ähnlich will M. Goodman die Besonderheit der jüdischen Pilgerfahrt gegenüber der paganen im Römischen Reich hervorheben. Das jüdische Pilgerwesen am Ende der Periode des Zweiten Tempels habe seiner Ansicht nach einen internationalen Charakter gehabt, die Juden seien aus vielen umliegenden Städten nach Jerusalem gekommen. Die antiken paganen Heiligtümer (als Beispiele nennt er das Asklepios-Heiligtum in Pergamon und das Heiligtum der Artemis in Perge) hätten sich, obwohl sie auch regelmäßig viele Pilger angelockt hätten, von der jüdischen Pilgerfahrt dadurch unterschieden, dass die Pilger zu diesen Festen meistens aus der unmittelbaren Umgebung kamen. Nur ausnahmsweise hätten pagane Pilger eine längere Reise unternommen. Vgl. Goodman, *Pilgrimage Economy* 70-71. Diese Charakteristik der antiken Pilgerfahrt stimmt zwar, es muss jedoch betont werden, dass auch die Mehrheit der Jerusalemer Pilger aus Palästina kam und nur ganz wenige aus der Diaspora (vgl. Kap. »Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«). Diesbezüglich lassen sich also keine Unterschiede zwischen der jüdischen und paganen Pilgerfahrt feststellen.

698 Vgl. Kap. »Pilgerwesen im Alten Orient: Mari und Phönizien«. So ist auch die Ansicht von M. S. Smith abzulehnen, wonach die Pilgerzentren wie die Heiligtümer Nippur, Tuttul und Harran nur Ausnahmen waren. Vgl. M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 52-53.

699 M. S. Smith, *Pilgrimage Pattern* 56. Einführend zur Pilgerfahrt im Alten Testament: A. L. Merrill, *Pilgrimage*.

700 M. Noth, *System*. – Die Amphiktonie-Hypothese, die heute als weitgehend widerlegt gilt, zog außerbiblische Parallelen aus dem antiken Griechenland und Italien heran. Vgl. Smend, *Zur Frage der Amphiktonie* 1971. – Finkelstein/Bunimovitz/Lederman, *Shiloh* 385-387. – Donner, *Geschichte des Volkes Israel I* 169-170.

701 Josua bedachte bei der Versammlung in Silo mit Land nur sieben Stämme der Israeliten (Benjamin, Simeon, Sebulon, Issachar, Ascher, Dan). Die restlichen Stämme hatten bei dieser Zuteilung bereits ihr festes Gebiet.

702 Vgl. Livak, *Wallfahrtstraditionen* 245. A. R. Davis unterscheidet drei unterschiedliche Pilgerfahrten nach Silo: 1. Pilgerfahrt, die Elkana alljährlich mit seinen beiden Frauen und ihren Kindern unternahm (1 Sam 1-19); 2. Pilgerfahrt, die Elkana ohne Hanna unternahm, die ihm kurz zuvor Samuel gebar (1 Sam 20-23); 3. Die dritte Pilgerfahrt unternahm Elkana mit dem jungen Samuel (1 Sam 24-28). Vgl. A. R. Davis, *Tel Dan* 103 Anm. 87.

703 Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte* 32.

704 Safrai, *Wallfahrt* 7-8. – Dyma, *Wallfahrt* 1: »Für die Königszeit gibt es keine Hinweise dafür, dass die Wallfahrt nach Jerusalem eine nennenswerte Rolle gespielt hat«.

705 1 Kön 12,25; 14,17. Vgl. Segert, *Dějiny Židů* 96-98. – B. Schmitz, *Geschichte Israels* 81-82.

706 1 Kön 12,27.

707 1 Kön 12,29.

708 Zwickel, *Tempelkult* 254-256. – Davis, *Tel Dan* 67-107. Ergebnisse der archäologischen Grabungen: Biran, *Dan*. Vgl. Am 4,4; 5,5.

**Abb. 6** Das in Nord- und Südreich geteilte Palästina mit den Pilgerorten Silo, Sichern und Dan. – (Karte M. Ober, RGZM).



waren, jeden zum Priester an, der es wollte<sup>709</sup>. Die Gründe der scharfen biblischen Kritik an einer Pilgerfahrt nach Dan und einer Teilnahme an dortigen Feierlichkeiten sind eher in der Rolle des Ortes als Gegengewicht zu Jerusalem zu suchen, denn die örtliche Kultpraxis scheint derjenigen von Jerusalem ähnlich gewesen zu sein<sup>710</sup>.

Das überregionale Heiligtum von Bethel (Bet-El), nahe dem Dorf Beitin, 17 km nördlich von Jerusalem im Westjordanland gelegen, wurde unter Jerobeam I. mehr als zuvor von Pilgern besucht; der Zustrom führte zu wirtschaftlichem Aufschwung und Prosperität<sup>711</sup>. Die Grabungen in Bethel waren bis jetzt auf relativ kleine Areale beschränkt und konnten nur wenig zur Struktur und Bestimmung des Ortes beitragen. Die auf dem Felsen gefundenen dunklen Flecken wurden als Blutspuren gedeutet und die Anlage daraufhin von den Ausgräbern als eine Kulthöhe interpretiert. Ob es sich um einen Kultbau

handelt, ist fraglich, da es dafür außer den angeblichen Blutspuren und zahlreichen Kochtopfscherben, die jedoch auch für einen Privatbau typisch sind, keine Indizien gibt. Diese Kulthöhe kann jedenfalls nicht mit dem in den Quellen beschriebenen Tempel von Bethel identifiziert werden<sup>712</sup>.

Jerobeam I. erhob vermutlich die Tempel von Dan und Bethel mit ihren traditionellen Kultbildern zu königlichen Heiligtümern. Diese Orte markierten die Grenzen des neu etablierten Staates; der Staatskult wurde somit in Grenzorten eingerichtet. Im Falle von Bethel dürfte die Abgrenzung vom nicht weit entfernten Jerusalem eine Rolle gespielt haben<sup>713</sup>.

Albrecht Alt glaubte in dem in Gen 35 beschriebenen Zug Jakobs von Sichern nach Bethel eine Wallfahrt erkennen zu können: Jakob sollte nach Bethel hinaufgehen und dort Gott einen Altar errichten. Alt nahm ferner an, dass die im

709 1 Kön 13. Vgl. Debus, Sünde Jerobeams.

710 Orlin, Religions (Tel Dan).

711 Koenen, Bethel 45-47.

712 Zwickel, Tempelkult 19-20. – Koenen, Bethel 28-36.

713 Koenen, Bethel 42-44.

Rahmen der Jakobsagen gefeierten Feste an beiden Orten gefeiert worden seien, wobei die Teilnehmer eine gemeinsame Wallfahrt von Bethel unternahmen, die möglicherweise nach Gilgal und sogar Beerseba fortgesetzt wurde<sup>714</sup>.

Eine Notiz bei Hosea scheint darauf hinzuweisen, dass sich das Zentralheiligtum der Ephraimiten in Sichem (heute Tell Balata im Zentrum der modernen Stadt Nablus im Westjordanland) befand<sup>715</sup>. Darauf würde auch die politische Bedeutung von Sichem hinweisen, war doch die Stadt zeitweise unter Jerobeam I. (926-907 v. Chr.) das politische Zentrum seines Königreiches<sup>716</sup>.

Jüdische Pilgerfahrt aus der Zeit der Königreiche Juda und Israel könnte auch ein anderer archäologischer Fund belegen. In Kuntillet 'Ağrūd im Nordsinai an der Handelsstraße Kadesch – Elat wurde ein um 800 v. Chr. datierter Gebäudekomplex entdeckt<sup>717</sup>. An den Innenwänden des Hauptgebäudes gab es Bänke und Depositräume. Die Malereien auf zwei Vorratskrügen weisen eine Symbolik auf, die auf Schutz bei Schwangerschaft und Geburt hindeutet; die Inschriften nennen JHWH von Samaria und JHWH von Teman zusammen mit der Göttin Aschera als Segensmittler. Auf dem Verputz der Wände des Gebäudes wurde in phönizischer Schrift Segen erbeten, und neben JHWH und Aschera werden hier auch Ba'al und El genannt<sup>718</sup>. Unter den Funden ist insbesondere auf beschriftete Steinschalen hinzuweisen, die wahrscheinlich als Votivgaben zu deuten sind. Eine dieser Steininschriften lautet: »Zugunsten von 'Abdiyau, dem Sohn des 'Adnā. Gesegnet sei er vor JHWH<sup>719</sup>«.

Wozu das an der südlichen Grenze des Landes Israel (50km von Kadesch-Barnea) gelegene Heiligtum bestimmt war, wird unter Wissenschaftlern kontrovers diskutiert. Sein Ausgräber Z. Meshel vermutete darin ein religiöses Zentrum, in dem die Besucher ihre Gottheiten auf der Reise auf den Sinai und zum Berg Horeb verehren konnten<sup>720</sup>. R. Liwak verglich die Anlage von Kuntillet 'Ağrūd mit den Heiligtümern von Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Diese Heiligtümer wurden sowohl von lokalen als auch ausländischen Besuchern aufgesucht. Unter den Besuchern waren nicht nur Händler, sondern auch Pilger, die dort zu Familienfeiern zusammenkamen, Heilung und Schutz suchten und um Regen und Fruchtbarkeit beteten. So sieht R. Liwak im Anschluss an Z. Meshel auch in der Anlage von Kuntillet 'Ağrūd einen Ort,

wo sich internationale Händler und regionale Pilger trafen und sich dabei göttlichen Segen und Schutz beim Handel erhofften<sup>721</sup>. W. Zwickel betrachtet den Ort demgegenüber als eine Handelsstation israelitischer Händler aus dem Nordreich auf dem Weg zum Golf von Aqaba nach Elat, das ebenfalls im 8. Jahrhundert v. Chr. errichtet wurde; möglich ist in seiner Deutung, dass der Ort entlang eines Ablegers der Weihrauchstraße lag<sup>722</sup>.

Folgende Zitate aus den Büchern des Alten Testaments verweisen auf eine Pilgerfahrt nach Jerusalem in der Zeit des Ersten Tempels, dem immer mehr eine Zentralrolle zukam. Wie jedoch erwähnt, lässt sich kaum entscheiden, ob es sich nur um eschatologische Motive handelt oder ob sie als reale Pilgerfahrten betrachtet werden sollen<sup>723</sup>. Verse des Psalmen beziehen sich auf die Tradition einer Pilgerfahrt aus dem Norden des Landes Israel nach Jerusalem:

»Selig der Mann, dessen Beistand von dir kommt, Herr; Aufstiege<sup>724</sup> hat er sich in seinem Herzen vorgenommen Im Tal des Weinens zu dem Ort hin, den er bestimmt hat; Auch Segnungen wird ja der Gesetzgeber geben. Sie werden wandeln von Kraft zu Kraft, der Gott der Götter wird erscheinen in Sion<sup>725</sup>«.

Die Fröhlichkeit bei den Prozessionen wird im Buch Jesaja beschrieben:

»Dann singt ihr Lieder wie in der Nacht, in der man sich heiligt für das Fest. Ihr freut euch von Herzen wie die Pilger (הולך), die unter dem Klang ihrer Flöten zum Berg des Herrn, zu Israels Felsen, hinaufziehen<sup>726</sup>«.

Mit Begeisterung spricht Jeremias über die künftige große Bedeutung der Pilgerfahrt:

»Und sie werden kommen und sich freuen auf dem Berg Sion. Und sie werden zu den Gütern des Herrn, zum Land von Korn und Wein und Früchten und Großvieh und Schafen kommen, und ihre Seele wird wie ein fruchttragender Baum sein, und sie werden nicht länger Hunger leiden. Dann werden die Jungfrauen jubeln in der Versammlung der Jünglinge, und die Alten werden jubeln, und ich werde ihre Trauer in Jubel wenden und ich werde sie fröhlich machen. Ich werde die Seele der Priester, der Söhne Levis, weit machen und tränken, und mein Volk wird von meinen Gütern angefüllt werden<sup>727</sup>«.

714 Gen 35; Am 4,4. Vgl. Alt, Wallfahrt. Rad, Genesis 273-275. – Gomes, Bethel 86-92. 148.

715 Hos 6,9-10. Vgl. Hjelm, Jerusalem's Rise 207-209. – Mikolášek, Silo et Salem 79-80. – Die Existenz des Heiligtums in Sichem wurde jedoch archäologisch nicht nachgewiesen. Zwickel, Tempelkult 20-21. Zum sog. Migdal-Tempel, der wohl schon um 1550 v. Chr. aufgegeben wurde, vgl. Zwickel, Tempelkult 46-55.

716 Segert, Dējiny Židů 97-98.

717 Den <sup>14</sup>C-Daten zufolge wurde der Ort zwischen 820 und 795 v. Chr. gebaut und wurde nach 745 v. Chr. verlassen. Vgl. Meshel, Kuntillet 'Ajrud 61. Zuvor waren die Forscher der Ansicht, dass der Ort eine kürzere Zeit bestand (W. Zwickel: etwa 800-775 v. Chr.). Vgl. Zwickel, Kuntillet 'Ağrūd 139.

718 Liwak, Wallfahrtstraditionen 246. Keel/Uehlinger, Göttinnen 237-282.

719 Renz/Röllig, Handbuch 56. – Liwak, Wallfahrtstraditionen 248.

720 Meshel, Kuntillet 'Ajrud 68. Vgl. Vos, Heiliges Land 14 Anm. 7.

721 Liwak, Wallfahrtstraditionen 248.

722 Zwickel, Kuntillet 'Ağrūd. Auf das Nordreich deutet die aufgefundene Keramik hin, die Parallelen zur im Nordreich typischen Keramik aufweist.

723 M. S. Smith, Pilgrimage Pattern 56-60.

724 Der Masoretentext (מ) hat hier für ἀνάβασις den problematischen Begriff מַעֲלִיּוֹת, »Aufstiege, Hinaufzüge«, der manchmal auch als »Wallfahrt« übersetzt wird. Vgl. Gesenius, Handwörterbuch *sub loco*.

725 Ps 83,6-8 (LXX).

726 So מ Jes 30,29 EU. הולך (hōlēk) ist hier Part. Akt. Sg: »der Schreitende«. Bei der recht freien griechischen Übersetzung der LXX liest man weniger Freude als Vorwurf: »Müsst ihr euch etwa ständig freuen und ständig in mein Heiligtum hineingehen, wie wenn man ein Fest feiert, und wie wenn man sich freut, mit einer Flöte auf den Berg des Herrn zum Gott Israels einzuziehen?«

727 Jer 38 [31 מ],12-14.

Mit der Zerstörung des Ersten Tempels verlor Juda sein kulturelles Zentrum. Das zerstört liegende Jerusalem rückte jedoch literarisch in das Zentrum der im Exil aufblühenden Literatur, in der der Stadt eine zentrale Kultfunktion zukam<sup>728</sup>. Auch während der Exilzeit kamen Pilger zu den Ruinen des zerstörten Ersten Tempels und brachten dort Opfergaben und Weihrauch dar, wie die Verse Jeremias belegen:

»Und es geschah am zweiten Tag nachdem er den Goliath erschlagen hatte, und kein Mensch wusste (davon), da kamen Männer von Sichem und von Salem und von Samaria, 80 Männer, die ihre Bärte geschoren und die Kleider zerrissen hatten und wehklagten, und (sie hatten) Manna und Weihrauch in ihren Händen, um es ins Haus des Herrn zu bringen<sup>729</sup>«.

### **Pilgerfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels (um 515 v. Chr. bis 70 n. Chr.)**

#### **Jüdische Pilgerfahrt bis Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.**

Nach einer späteren Überlieferung soll der persische König Kyros II. bereits 538/537 v. Chr. den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels befohlen haben<sup>730</sup>. Mit dem Wiederaufbau (des sog. Zweiten Tempels) soll unter Dareios I. (520 v. Chr.) begonnen worden sein<sup>731</sup>, dabei wird eine Bauzeit von nur fünf Jahren genannt<sup>732</sup>. Aufgrund des Fehlens archäologischer Untersuchungen bleibt die Errichtung des Zweiten Tempels am Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. nur eine Vermutung<sup>733</sup>. Die Wiederherstellung des Tempelkultes verlief zäh und mühsam und ist somit eher erst ins 5. Jahrhundert v. Chr. zu datieren<sup>734</sup>.

In der Zeit des Wiederaufbaus des Tempels (kurz nach 520 v. Chr.) wirkte in Jerusalem der Prophet Sacharja in Jerusalem. Die Heimkehr von Babylon nach Jerusalem initiiert für den Propheten die künftige Pilgerfahrt, die sowohl die Diaspora als auch Palästina betraf:

»Und es erging ein Wort des Herrn an mich: Nimm, was aus dem Exil da ist, von den Anführern und von seinen tüchtigen Männern, und von denen, die es kennengelernt haben, und du sollst selber an jenem Tage hineingehen in das Haus Josias, des (Sohnes) von Sophonias, der aus Babylon gekommen ist. Und du sollst Silber und Gold nehmen und Kränze machen und auf das Haupt Jesu, des (Sohnes) von Josedek, des Hohenpriesters, setzen. Und du sollst zu ihm sprechen: »Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »Siehe, (da ist) ein Mann, Aufgang (ist) sein Name, und unter ihm wird es Aufgehen

und er wird das Haus des Herrn bauen«. [...] Und die fern von ihnen (sind), werden kommen und am Hause des Herrn bauen. Und ihr werdet erkennen, dass der Herr, der Allherrscher, mich zu euch gesandt hat<sup>735</sup>«.

»Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »Das Fasten des vierten, das Fasten des fünften, und das Fasten des siebten und das Fasten des zehnten Monats werden für das Haus Juda zur Freude und Fröhlichkeit und zu schönen Festen sein und ihr werdet euch freuen. Und liebt die Wahrheit und den Frieden!« Das sagt der Herr, der Allherrscher: »Überdies werden zahlreiche Völker kommen und Bewohner zahlreicher Städte. Und die Bewohner von fünf Städten werden zu einer Stadt zusammenkommen (und) sagen: »Lasst uns hinziehen, um das Angesicht des Herrn zu bitten und das Angesicht des Herrn, des Allherrschers, zu suchen. Auch ich will gehen!« Und zahlreiche Völker und zahlreiche Nationen werden kommen, um das Angesicht des Herrn, des Allherrschers, in Jerusalem zu suchen und um das Angesicht des Herrn zu bitten. Dies sagt der Herr, der Allherrscher: »In jenen Tagen, wenn zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen anfassen, und zwar die Quaste eines jüdischen Mannes anfassen, sagen sie: »Wir werden mit dir gehen, denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist««<sup>736</sup>.

Eine künftige und/oder eschatologische Pilgerfahrt wird auch in weiteren Prophetenbüchern prophezeit, in Haggai und Jesaja. Auch diese Texte, wie diejenigen von Sacharja, erwarten eine Teilnahme von Ausländern an den Pilgerfahrten nach Jerusalem. Im Unterschied zu Sacharja beziehen sie sich auf die Pilgerfahrt aus Palästina, nicht aus der Diaspora:

»Denn dies sagt der Herr, (der) Allherrscher: »Noch ein einziges Mal werde ich den Himmel und die Erde und das Meer und das trockene (Land) erschüttern. Und ich werde alle Nationen erzittern lassen, und das Erlesene aller Nationen wird kommen, und ich werde dieses Haus mit Herrlichkeit füllen«, sagt der Herr, (der) Allherrscher. »Mein Geist ist das (geprägte) Silber und mein ist das Gold«, sagt der Herr, (der) Allherrscher<sup>737</sup>«.

»Und den Fremdstämmigen, die sich an den Herrn angeschlossen haben, ihm zu dienen und den Namen des Herrn zu lieben, sodass sie ihm Diener und Dienerinnen sind, und alle die, die meine Sabbate halten, (sie) nicht zu entweihen, und an meinem Bund festhalten, die werde ich zu meinem heiligen Berg führen und werde sie erfreuen im Haus meiner Anbetung; ihre Brandopfer und ihre Schlachtopfer werden willkommen sein auf meinem Altar; denn mein Haus

728 E. Otto, Jerusalem 79. Ausführlich Keel, Geschichte Jerusalems 784-832.

729 Jer 48 [41 20], 4-5. Vgl. E. Otto, Jerusalem 80.

730 Esr 6,3-5.

731 Hag 1,15.

732 Esr 6,15.

733 Grabbe, Yehud 285. – Keel, Geschichte Jerusalems 1029.

734 Keel, Geschichte Jerusalems 1029 (vgl. auch 1004-1008. 1027-1028).

735 Sach 6,9-15.

736 Sach 8,19-23. Vgl. Knowles, Jerusalem 80-81.

737 Hag 2,6-8. Vgl. Kessler, Shaking of Nations.

wird ein Haus der Anbetung heißen für alle Völkerschaften [...]»<sup>738</sup>«.

Das Buch Esra enthält zwei Beschreibungen einer Rückkehr der Juden aus Babylon nach Jerusalem: Die eine Rückkehr wurde von Serubbabel (Esr 1-2) angeführt, die andere von Esra (Esr 7-8). Beide Schilderungen enthalten nicht nur Motive des Exodus<sup>739</sup>, sondern auch einer Pilgerfahrt. Bei dieser steht Jerusalem, nicht das Gelobte Land als breitere geographische Region im Fokus<sup>740</sup>. Das Buch Esra erwähnt auch Pilgerfahrten zu zwei Pilgerfesten<sup>741</sup>.

Recht umstritten ist der Bericht über die große, von Hiskija (Ezekias) begangene Pessachfeier in Jerusalem, die dem Chronisten zufolge Bestandteil seiner religiösen Reform wurde:

»Dann sandte Ezekias zu ganz Israel und Juda und schrieb Briefe an Ephraim und Manasse, dass sie zum Hause des Herrn nach Jerusalem kämen, um für den Herrn, den Gott Israels, das Passah zu feiern<sup>742</sup>«.

»Die Eilboten machten sich mit den Briefen vom König und den Anführern auf den Weg zu ganz Israel und Juda. Entsprechend der königlichen Weisung richteten sie Folgendes aus: Israeliten! Kehrt um zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Israels, damit er sich den Geretteten zuwende, die aus der Gewalt des Königs von Assur übrig geblieben sind<sup>743</sup>«.

Die vorherrschende Meinung der Forschung ist es, dass es sich hier um eine freie, legendenhafte Komposition des Chronisten handelt. Mit seinem Bericht über das Pessach des Hiskija habe er die Absicht verfolgt, dessen religiöse Reform auf dieselbe Weise hervorzuheben wie im Falle der joschijanischen Kultreform<sup>744</sup>. H. Haag war hingegen der Ansicht, dass es sich bei der von Hiskija veranstalteten Zelebration nicht um ein Pessach, sondern um ein Mazzenfest handelte. Ein Mazzenfest ohne vorangehendes Pessach war allerdings in der damaligen Praxis undenkbar, sodass ein späterer Bearbeiter in den Bericht über das Mazzenfest auch ein Pessach einarbeitete<sup>745</sup>.

Hinweise auf Pilgerfahrten findet man auch in den poetischen Texten. Dabei ist insbesondere auf die als »Wallfahrtspsalmen« bezeichneten Psalmen 120-134 hinzuweisen, deren Korpus aus kürzeren Texten besteht<sup>746</sup>. Es muss hervorgehoben werden, dass wir keine historischen Texte vor uns haben und dass daher die Texte vor diesem Hintergrund betrachtet werden müssen. Auf jeden Fall wird hier die Wallfahrt vorausgesetzt, und es kann deshalb auf eine existierende Wallfahrtspraxis geschlossen werden. Die Stämme

erscheinen hier in Verbindung mit der Wallfahrt (Ps 122,4). Sehr klar kommt die Zentralität des Jerusalemer Tempels zum Ausdruck, der den Mittelpunkt der Welt darstellt<sup>747</sup>.

Die Wallfahrtspsalmen werden jedoch von einigen Autoren noch enger mit dem Pilgerwesen verknüpft. So sieht K. Seybold in ihnen ein Vademecum für Pilger, das sie während ihrer Reise gebrauchten<sup>748</sup>. Die Anordnung der Texte folge den Bedürfnissen einer Pilgerfahrt, sie sollen sich angeblich am Stationenweg der Pilger entlangreihen. Es beginnt, so K. Seybold, mit einem Gebet am Ausgangspunkt im Ausland (Ps 120), es folgen der Reisesegen (Ps 121) und Grußworte bei der Ankunft in Jerusalem, aus denen die Bedeutung der Stadt ersichtlich ist (Ps 122,1-6):

»Ich freute mich über die, die zu mir sagten:  
Zum Haus des Herrn wollen wir gehen.  
Unsere Füße standen  
In deinen Vorhöfen, Jerusalem.  
Jerusalem ist erbaut wie eine Stadt,  
an der (alle) miteinander Anteil (haben).  
Denn dort zogen die Stämme hinauf,  
die Stämme des Herrn als Zeugnis für Israel,  
um den Namen des Herrn zu preisen,  
weil dort Throne zum Gericht standen,  
Throne auf dem Haus Davids.  
Bittet doch für das, was Jerusalem Frieden bringt,  
und Wohlergehen (werde) denen (zuteil), die dich lieben.«.

Dann folgen verschiedene Texte für den Bedarf während der Heiligtumsbesuche (Ps 123-129), ein Bußgebet (Ps 130), das Bekenntnis einer Pilgerin (Ps 131), die Meditation der heilsgeschichtlichen Ereignisse, bei der die Erwählung Davids und des Zion hervorgehoben wird (Ps 132-133), und endet mit dem Segen zum Abschied von Zion (Ps 134,1-3):

»Siehe, (so) preist doch den Herrn,  
all ihr Knechte des Herrn,  
die ihr im Hause des Herrn steht,  
in den Vorhöfen des Hauses unseres Gottes.  
In den Nächten erhebt eure Hände zum Heiligtum  
und preist den Herrn.  
Es wird dich segnen der Herr von Sion her,  
der den Himmel und die Erde gemacht hat«.

Seybolds Sichtweise – die nicht in Betracht zieht, dass es sich bei den Psalm um ein poetisches, nicht um ein historisches Werk handelt – geht jedoch meiner Ansicht nach zu weit. Die

738 Jes 56,6-7. – Keel, Geschichte Jerusalem 1053. Vgl. auch die nachfolgende Auflistung der Völker, die nach Jerusalem kommen und Geschenke bringen (Jes, 60,6-16).

739 Auch der Exodus selbst enthält jedoch Motive einer Pilgerfahrt, wodurch eine klare Unterscheidung diesbezüglich nicht möglich ist.

740 Knowles, Jerusalem 81-90. – Knowles, Pilgrimage Imagery.

741 Esr 3,1-4; 6,19-22. Vgl. Häußl, Bedeutung der Feste.

742 2 Chr 30,1.

743 2 Chr 30,6.

744 Vaux, Sacrifices 8 Anm. 2. Vgl. Haag, Hiskia 87.

745 Haag, Hiskia 90-91. – Zum Mazzenfest vgl. Ex 34,18; 23,15. – Dtn 16,16.

746 Seybold, Wallfahrtspsalmen. – Seybold, Poetik. – Preß, Wallfahrtspsalmen. – Zu den sog. Korachpsalmen (Ps 42/43 und 84), in denen das Thema der Wallfahrt ebenfalls vorkommt, vgl. Dyma, Wallfahrt 291-298.

747 Dyma, Wallfahrt 246-299.

748 Seybold, Poetik 357: »Vorstellbar ist eine kleinere, handgerechte Rolle mit 10 bis 15 Kolonnen, vielleicht in der Größe und Art der Handschrift 4QPs, angefertigt wohl ursprünglich aus einem Bündel von losen Blättern«. Vgl. Seybold, Wallfahrtspsalmen 70.

einzelnen Psalmen kann man nicht als Stationen einer Wallfahrt betrachten. Es geht darin um einen Identitätswurf, der jüdische Identität an den Zion bindet; der Zion, nicht die Wallfahrt, sind das eigentliche Thema der Psalmengruppe. Die Existenz der Wallfahrt wird jedoch vorausgesetzt, sie gehört schon in dieser Zeit zum Selbstverständnis der jüdischen Identität<sup>749</sup>.

### Jüdische Pilgerfahrt unter Herodes

Wann wurde aus der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ein Massenphänomen? Ein wichtiges politisches bzw. militärisches Ereignis war sicherlich der Sieg der Makkabäer im Aufstand im Jahre 167 v. Chr., der zum Ende der Herrschaft der Seleukiden und zur Errichtung eines selbstständigen jüdischen Staates in Palästina führte<sup>750</sup>. Der von Antiochos IV. entweihte Jerusalemer Tempel wurde wieder gereinigt. Jerusalem wurde nun nicht nur zur Hauptstadt von Judäa, sondern der ganzen jüdischen Diaspora<sup>751</sup>. Während Herodes' Herrschaft wurde dann aus der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem ein Massenphänomen. Herodes gelang es auch, die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem zu internationalisieren, also auch die Diaspora-Juden an sich anzubinden<sup>752</sup>. Unsere Hauptquellen zur Pilgerfahrt in der Spätzeit des Zweiten Tempels sind Philon von Alexandria, Flavius Josephus und natürlich die biblischen Texte.

Philon nennt im Unterschied zu Flavius Josephus keine Zahlen, wenn er von den Pilgern spricht, die nach Jerusalem gekommen waren:

»Denn viele Tausende strömen aus Tausenden von Städten, zu Wasser und zu Lande, von Ost und West, von Nord und Süd, zu jedem Feste zum Heiligtum wie zu einem allgemeinen, sicheren Zufluchts- und Rettungsort (griech. ὑποδρομή) vor den Händeln und Unruhen des Lebens, um hier Ruhe zu finden und ein wenig frei von den Sorgen, unter deren drückendem Joche sie von frühester Jugend an schmachteten, eine kurze Spanne Zeit in heiterem Frohsinn zu verleben. Von schönen Hoffnungen erfüllt, geben sie sich in

Frömmigkeit und Gottesverehrung unentbehrlicher Erholung hin; dabei schließen sie Freundschaft auch mit Männern, die sie bis dahin nicht gekannt, und fesseln bei Schlacht- und Trankopfern die Herzen durch unzertrennliche Bande der Treue und Eintracht aneinander<sup>753</sup>«.

Auch Flavius Josephus bestätigt eine große Menge von Pilgern, die nach Jerusalem strömten. Der jüdisch-römische Autor schildert die Sitte der Galiläer, auf dem Weg nach Jerusalem durch Samaria zu reisen<sup>754</sup>. Er erzählt die Geschichte, wie Cestius Gallus, Statthalter der Provinz Syria, nach Lydda (heute Lod) kam und die Stadt leer vorfand, da alle ihre Bewohner am Laubhüttenfest teilnahmen. Dass dies jedoch eher eine Ausnahme darstellte, beweist die Fortsetzung dieser Geschichte: Die anderen von Cestius Gallus besuchten Städte waren voll von Menschen<sup>755</sup>. Josephus erwähnt auch die große Menge, die sich in Jerusalem beim Pessach versammelte und von einer römischen Kohorte beaufsichtigt wurde<sup>756</sup>. Die Tempelpriester sollen nach seinen Worten 256500 Opfertiere für den Pessach des Jahres 66 n. Chr. geschlachtet haben. Er berechnet, dass diese Menge für mindestens 2700000 Menschen genügte, die an den Opfermahlzeiten teilgenommen haben<sup>757</sup>. Diese Zahlen sind sicherlich übertrieben: Josephus wollte damit wahrscheinlich seine Leser beeindrucken und wohl auch die jüdische religiöse Solidarität während der römischen Okkupation fördern<sup>758</sup>.

War die Einwohnerzahl Jerusalems in dieser Zeit schätzungsweise 60000 bis 80000 Einwohner, so kann die Zahl der Pilger das Doppelte, Dreifache oder ggf. Vierfache erreicht haben, und dann kommen wir gemeinsam mit L. I. Levine auf 125000 bis maximal 300000 Pilger. Die Ansichten anderer moderner Autoren, die in seiner Publikation erwähnt werden (E. P. Sanders, W. Reinhardt), die mit deutlich größeren Pilgermengen rechnen (600000 bzw. eine Million), scheinen mir übertrieben zu sein<sup>759</sup>. Trotz der großen Zahl jüdischer Pilger muss damit gerechnet werden, dass es sich aus praktischen

749 Dyma, Wallfahrt 246-290.

750 Interessanterweise erwähnt der sog. Aristeasbrief nicht die Pilgerfahrt nach Jerusalem. Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass sich der Autor für einen Griechen ausgeben wollte, der verständlicherweise den Tempel aus der Perspektive eines Touristen betrachtet. Der Autor mit dem Pseudonym Aristeas gibt sich als Anhänger der griechischen Religion aus Ägypten aus, gekommen vom Hof des ptolemäischen Königs Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr.). Zu Recht vermutet man im Autor einen alexandrinischen Juden, der sich an ein jüdisches Publikum wendet. Als Entstehungszeit des Werkes wird das 2. Jh. v. Chr. angenommen. Vgl. Brodersen, Einführung 10. – Bartlett, Jews 11-34. Die Nichterwähnung der Pilgerfahrt im Text des Aristeas überrascht umso mehr, als er eine detaillierte Beschreibung Jerusalems und des Tempelareals gibt. Ep. Arist. 83-120. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376. Jerusalem ist für Aristeas keine gewöhnliche Stadt: »Der Anblick dieser Dinge aber flößt Ehrfurcht und Verwirrung ein, so dass man glauben könnte, an einen anderen Ort außerhalb des Kosmos gelangt zu sein. Und ich versichere, dass jeder Mensch, der die oben beschriebenen Dinge sehen kann, in Erstaunen und unbeschreibliche Verwunderung geraten und tief bewegt sein wird durch die heilige Vorkehrung in jeder Einzelheit«. Ep. Arist. 99. Vgl. Brodersen, Einführung 26. Recht ausführlich beschreibt Aristeas den Jerusalemer Tempel (Ep. Arist. 84-91) und seine Priester (Ep. Arist. 96-98). Interessanterweise beschreibt Aristeas den als »Tür« fungierenden Vorhang im Tempel, den er als angeblicher Nichtjude eigentlich gar nicht hätte zu Gesicht bekommen

dürfen. Die Beschreibung ist jedoch nicht konkret, Aristeas schöpfte hier vermutlich aus den biblischen Angaben. Vgl. Brodersen, Einführung 29. Obwohl Aristeas die Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel nicht erwähnt, bestätigt er deren Existenz indirekt durch die ausführliche Beschreibung von Weihgaben, die der König Ptolemaios II. dem Hohepriester Eleazar geschenkt haben soll (Ep. Arist. 33-82). Weitere Geschenke gab Ptolemaios den jüdischen Gelehrten bei ihrer Abreise nach Jerusalem (Ep. Arist. 319-320; vgl. Brodersen, Einführung 32-34). Auch im Ersten und Zweiten Buch der Makkabäer ist im Zusammenhang mit der Entweihung des Tempels unter Antiochos IV. und der folgenden neuen Einweihung von der Pilgerfahrt keine Rede. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376.

749 Tsafir, Jewish Pilgrimage 370.

752 Goodman, Pilgrimage Economy 71. Zum Tempel in Jerusalem als zentralen Heimstätte des jüdischen Volkes: Saffrai, Jüdisches Volk 55-60. – Vgl. Kap. »Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

753 Phil. spec. leg. 1,69. Vgl. Goodman, Pilgrimage Economy 70.

754 los. ant. iud. 20,6,1: »Die Galiläer, die zu den Festen nach Jerusalem zogen, pflegten ihren Weg durch Samaria zu nehmen«.

755 los. bell. iud. 2,19.

756 los. bell. iud. 2,12,1. – Hezser, Jewish Travel 377.

757 los. bell. iud. 6,9,3.

758 Hezser, Jewish Travel 377. – Goodman, Pilgrimage Economy 70.

759 Levine, Jerusalem 251.



Abb. 7 Jerusalem: Tempelberg, Eingang vom Süden. – (Foto V. Drbal).

Gründen nur kleine Teile des Volkes erlauben konnten, an jedem Fest teilzunehmen<sup>760</sup>. Trotzdem muss man sich vorstellen, dass die Stadt während der Feste – insbesondere am Pessach, dem populärsten der Feste – überfüllt war<sup>761</sup>. Die Pilger blieben in Jerusalem meistens über die ganze Festzeit und brachten oft ihre Frauen und Kinder mit, obwohl für diese die Pflicht, eine Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel zu unternehmen, nicht galt<sup>762</sup>.

### Archäologie der Pilgerfahrt nach Jerusalem: Die Periode des Zweiten Tempels

Die jüdischen Pilger hinterließen in Jerusalem eine große Menge von Gefäßen und anderen Kleingegenständen insbesondere aus der herodianischen Periode. Die zwischen den Hasmonäern bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels datier-

ten Münzen wurden größtenteils in Jerusalem selbst geprägt, Münzen fremden Ursprungs sind selten. Dies wird in der Forschung dadurch erklärt, dass die ausländischen Münzen in jüdische Währung umgetauscht wurden, damit die Pilger Steuer und Opfer in eigener Währung zahlen konnten<sup>763</sup>.

Das wichtigste Ergebnis der archäologischen Untersuchungen des Areals um den Tempelberg war die Feststellung, dass seine Fassade zum Süden hin orientiert war (Abb. 7). Bis dahin waren die Forscher der Meinung, dass die vier Tore auf der Westseite, d. h. in Richtung zum Stadtzentrum, die Haupttore waren: das Barclay-Tor, das Warren-Tor und die Tore oberhalb des Robinson- und des Wilson-Bogens. Die Ausgrabungen bewiesen nun, dass der Haupteingang zum Tempelareal im Süden lag<sup>764</sup>. Der Grund für diese Südorientierung des Tempelberges konnte durch Ausgrabungen im Bereich des Jüdischen Viertels geklärt werden. Es wurde am Ende der Periode des Ersten Tempels bewohnt, nach

760 Safrai, Wallfahrt 21.

761 Ios. ant. iud. 17,9,3: »Da um diese Zeit das Fest herannahte, an welchem die Juden nach väterlicher Sitte nur ungesäuertes Brot essen [...]; es wird mit großer Freude begangen, und es werden an demselben mehr Opfertiere als an irgendeinem Feste geschlachtet, wie auch zu seiner Feier eine gewaltige Menge Menschen aus dem ganzen Lande, ja selbst Ausländer zusammenströmt.«

762 Safrai, Wallfahrt 257-263.

763 B. Mazar, Berg des Herrn 126.

764 B. Mazar, Second and Third Seasons 10. – Levine, Jerusalem 230.



**Abb. 8** Jerusalem: Areal südlich des Tempelberges, Ritualbäder. – (Foto V. Drbal).

der babylonischen Eroberung verlassen und erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. wieder bevölkert<sup>765</sup>. Bis dahin war das Gebiet südlich des Tempelberges das Zentrum der Stadt, und so ist es verständlich, dass von hier der Haupteingang zum Tempelberg führte. Herodes veränderte zwar bei seinem Umbau des Tempelberges einiges den Zugang betreffend, änderte jedoch nicht die Grundkonzeption mit dem Haupteingang vom Süden. Davor befanden sich eine monumentale, 65,5 m breite Treppe und ein großer Vorplatz, der 6,7 m unterhalb der Hulda-Tore lag. Die 30 Stufen der Prozessionstreppe waren aus dem Fels gehauen, wobei die Stufentiefen von 30 cm bis 90 cm variierten. Dieser Raum gab der religiösen Inszenierung der Pilgerfahrt, bevor die Pilger den Tempelberg betraten, eine großartige Kulisse. Die Stufen waren doch der letzte, feierliche Abschnitt des Pilgerweges

des jüdischen Pilgers, der in der jüdischen Tradition Alija (עליה, hebr. Hinaufgehen) genannt wird<sup>766</sup>. Im Bereich der großen Treppe, östlich der monumentalen Treppe, wurden Ritualbäder sowie Teiche und Zisternen gefunden, die in den Felsen gehauen wurden (**Abb. 8**)<sup>767</sup>.

Unter Herodes wurde die Tempelplattform durch gewaltige Substrukturen um 32 m in südlicher Richtung verlängert; auf der so entstandenen Fläche wurde (an der Stelle der späteren Aqsa-Moschee) die sog. königliche Stoa gebaut. Vom Süden führten zwei Tore – das sog. Dreiertor und Zweiertor (nach der Prophetin Hulda auch »Tore Huldass« benannt **Abb. 9**)<sup>768</sup> – zum Tempelberg: Das östliche, heute zugemauerte Portal diente als Eingang, das westliche als Ausgang. Diese Organisation erleichterte die Zirkulation der Pilger, wie in der Mischna beschrieben wird<sup>769</sup>. Durch das Zweiertor ka-

765 Tsafir, Pilgrimage 373. – Avigad, Jerusalem 61-65.

766 Tsafir, Jewish Pilgrimage 373. – Küchler, Jerusalem 234. Zur Bezeichnung der jüdischen Pilgerfahrt vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

767 B. Mazar, Berg des Herrn 132.

768 Die Bezeichnung »Tore Huldass« bei den Juden für das Zweiertor kommt aus dem Pilgerführer Madrich Jeruschalajim. Es handelt sich angeblich um Ort, wo nach 2 Kön 22,14 und 2 Chr 34,22 die Prophetin Hulda gelebt habe. M. Küchler zufolge ist jedoch die Herleitung von *chulda* (hebr. Maulwurf) wahrscheinlicher, die auf den zum Haram führenden Korridor, der hinter dem

Tor beginnt, hinweist. Von Muslimen wird es »Tore des Propheten« genannt, in Erinnerung an Mohammeds nächtlichen Besuch der heiligen Stätte. Vgl. Küchler, Jerusalem 231. Zu den Hulda-Toren in herodianischer Zeit vgl. auch Bahat, Herodian Temple 49.

769 Mischna, Middot I.3: »Der Tempelberg hat fünf Tore: Die zwei Hulda-Tore im Süden benutzt man als Ein- und Ausgang [...]«. Vgl. Ben-Dov, Ancient Jerusalem 112-113. 135-141. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 81-82. – Netzer, Architecture of Herod 174.

Abb. 9 Jerusalem: Tempelberg, Hulda-Tore. – (Foto V. Drbal).



men die Pilger in prächtig ausgestattete Vorhallen, von denen Korridore unter der königlichen Stoa zum äußeren Vorhof des jüdischen Tempels führten. In einer der Vorhallen hat sich bis heute eine 1,2 m dicke Säule mit einem Kapitell aus schmalen Akanthus-Blättern erhalten<sup>770</sup>.

Unter den Funden, die im Areal südlich des Tempelberges gemacht wurden, hat das Fragment eines Steingefäßes, worin das hebräische Wort *qrbn* [hebr. קרבן, Opfer] eingraviert wurde, eine herausragende Bedeutung (Abb. 10). Auf solche Weise wurden wahrscheinlich die Geschenke, die als Spende für den Tempel dargebracht wurden, markiert<sup>771</sup>.

Interessante Ergebnisse brachte die Untersuchung von Schaf-/Ziegenknochen aus der Zeit zwischen 50 v. Chr. und 70 n. Chr. (also aus der Zeit, in der die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem ihren Höhepunkt erreichte), die mit in großen Abfallablagerungen am Westhang des Kidrontals außerhalb der Jerusalemer Altstadt gefunden wurden. Das überraschende Ergebnis war, dass 37 % der Knochen dieser Tiere, die im Jerusalemer Tempel geopfert wurden, aus Wüstenregionen stammten. Da aus der nahe gelegenen Judäische Wüste nach dem Urteil der Wissenschaftler nur ein kleiner Teil der Tiere stammen konnte, musste die Mehrheit aus entfernteren Wüs-

770 Küchler, Jerusalem 147. – Corbett, Gateways 8-9.

771 B. Mazar, First Season 15. Hier auch zur Deutung von zwei Vögeln, die dem Wort hinzugefügt wurden.

tenregionen Palästinas geliefert worden sein. Dies ist ein wichtiger Hinweis auf einen groß angelegten Tierhandel, der in Zusammenhang mit den talmudischen Quellen gebracht werden kann, welche idumäische Kaufleute erwähnen, die Tausende Tiere aus Wüstenregionen nach Jerusalem brachten<sup>772</sup>.

## Ökonomische Aspekte der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit die Prosperität Jerusalems am Ende der Periode des Zweiten Tempels (1. Jh. v. Chr. - 70 n. Chr.) auf der Pilgerfahrt zum Tempel basierte. Allgemein lässt sich sagen, dass die Pilgerfahrt nach Jerusalem direkt oder indirekt zu einer wichtigen Einnahmequelle wurde; diese zu oberflächliche Behauptung ist jedoch genauer zu untersuchen. Für M. Goodman war die Pilgerfahrt nach Jerusalem die Basis für die Wirtschaft der Stadt und des Landes<sup>773</sup>. Diese Behauptung scheint mir jedoch übertrieben zu sein; sie nimmt Quellen, die auf andere Ressourcen des Wohlstands von Palästina hinweisen, nicht genügend in Betracht. Flavius Josephus lobt den Reichtum von Samaria und Judäa:

»Beide Landschaften [d.h. Samaria und Judäa] nämlich sind reich an Bergen und Ebenen, leicht zu bebauen, fruchtbar, mit Bäumen besät und voll wilden und Zahmen Obstes. Natürliche Bewässerung ist nirgends reichlich vorhanden, dafür aber fällt umso mehr Regen. Die fließenden Gewässer sind alle ausnehmend süß, und die Fülle guter Futterkräuter macht das Vieh hier milchreicher als sonstwo. Der beste Beweis für die Trefflichkeit und den Fruchtreichtum beider Landschaften ist die Dichte ihrer Bevölkerung<sup>774</sup>«.

Dieser Wohlstand muss zwar nicht die Basis der damaligen Wirtschaft Palästinas gewesen sein, kann an ihm jedoch trotzdem einen nicht unwesentlichen Anteil gehabt haben<sup>775</sup>. Was die landwirtschaftlichen Produkte betrifft, exportierte Palästina in der Antike zwar nur wenig Getreide und Öl<sup>776</sup>, wichtig war jedoch der Export von Balsam. Palästina war die einzige Region im Römischen Reich, wo der Balsamstrauch wuchs. Das Balsamöl wurde zu medizinischen Zwecken und als Parfüm verwendet. Plinius der Ältere behauptet, in der Zeit Alexanders des Großen sei der Balsam doppelt so teuer wie Silber gewesen<sup>777</sup>. In römischer Zeit wuchs der Baum in Palästina am Galiläischen Meer, in Jericho und in En-Gedi<sup>778</sup>. Im trockenen Klima am Ufer des Toten Meeres wurden in großen Mengen auch Gewürze und Dattelpalmen angebaut.

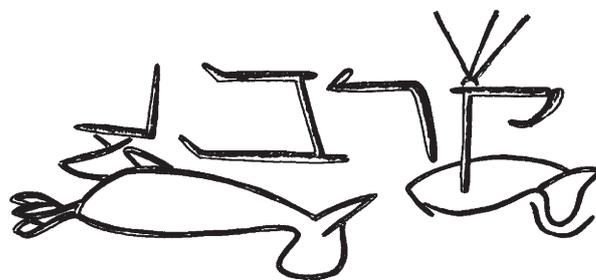


Abb. 10 Fragment eines Steingefäßes: hebräisches Wort qrbn [Opfer]. – (Nach Küchler, Jerusalem 216 Abb. 97,3).

Die Qualität der aus Jericho stammenden Datteln war im ganzen Römischen Reich hoch geschätzt. Die ökonomische Bedeutung der Datteln lag darin, dass sie in dieser Zeit als das wichtigste Süßungsmittel dienten<sup>779</sup>.

Die Hauptbedeutung Palästinas lag jedoch in ihrer Beteiligung am internationalen Handel<sup>780</sup>. Der Weihrauch, Kräuter und Gewürze, die aus Südarabien oder sogar aus dem entfernten Indien und Ceylon kamen, erreichten in Palästina das Mittelmeer. Mit dem Hafen von Gaza und den Regionen Trachonitis, Bathanitis und Hauranitis verfügte das Königreich des Herodes über wichtige Handelsrouten: die nabatäische zum Mittelmeer und die transjordanische nach Damaskus. Herodes' Wirtschaft muss von den daraus resultierenden Gebühren, Zoll und anderen Schutzgebühren nicht wenig profitiert haben<sup>781</sup>.

Die Prosperität Jerusalems basierte nach M. Goodman auch nicht auf der politischen Rolle der Stadt in der herodianischen Zeit, da die Regierung von Judäa oft anderswo als in Jerusalem residierte und die Stadt niemals eine um den königlichen Hof organisierte Gesellschaft und Ökonomie entwickelte<sup>782</sup>. Herodes residierte in der Tat in mehreren Palästen, die er errichten ließ. Diese Paläste (Herodeion, Masada, Machairos) dienten ihm gleichzeitig als Festungen, die seine Herrschaft stützen sollten. In Jerusalem residierte Herodes zunächst in der seit 37 v. Chr. gebauten Antonia, einem Festungspalast an der Nordwestecke des Tempelareals, einen weiteren Königspalast errichtete er zwischen 30 und 24 v. Chr. in der Oberstadt (im Bereich des heutigen armenischen Viertels)<sup>783</sup>. Die Errichtung dieser prachtvollen Paläste weist auf die Bedeutung, die Herodes bei seiner Hofhaltung Jerusalem beimaß. Die Antonia, unmittelbar neben dem Tempel gelegen, war ein Refugium für die königliche Familie und gleichzeitig ein Kontrollinstrument über den Tempel: Die Lage dieses Festungspalastes weist sehr gut darauf hin, wie eng

772 Hartman u. a., Pilgrimage Economy.

773 Goodman, Pilgrimage Economy 69.

774 Jos. bell. iud. 3,3,3 (49-50). Übersetzung mit freundlichen Änderungen von Prof. P. Schreiner.

775 Broshi, Role of the Temple 32.

776 Safrai, Economy 108-117 (Getreide). 118-126 (Öl). Ausführlich zur Landwirtschaft Palästinas in der Antike (vor 70 n. Chr.) vgl. Applebaum, Economic Life 646-656.

777 Plin. nat. 12,112-124.

778 Broshi, Role of the Temple 32-33.

779 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 81-82.

780 Applebaum, Economic Life 667-680.

781 Broshi, Role of the Temple 33. – Ben-Dov, Ancient Jerusalem 81. – Baltrusch, Herodes 157.

782 Goodman, Pilgrimage Economy 69.

783 Baltrusch, Herodes 200. 224.

die politische und religiöse Rolle Jerusalems verknüpft waren. Auch M. Goodman gibt letztendlich zu, dass Jerusalem auch eine andere ökonomische Basis als die Pilgerfahrt hatte und im Vergleich zum muslimischen Mekka nicht ganz von den Besuchern abhängig war<sup>784</sup>.

Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem und zum Tempel spielte zwar eine bedeutende Rolle sowohl für die Wirtschaft Jerusalems als auch ganz Palästinas und war für Herodes zweifellos eine sehr wichtige Einnahmequelle. Es ist jedoch nicht nötig – wie es M. Goodman tut –, die Problematik zuzuspitzen und dabei die anderen finanziellen Quellen zu übersehen bzw. zu verschweigen. Eine direkte Einnahmequelle für den Tempel war die Steuer: Schon in der Frühzeit des Zweiten Tempels verpflichtete sich das Volk, den Tempel durch die Steuer eines Dritten-Shekels zu erhalten; daneben sollten sie dorthin ihre Zehnten und andere Abgaben an die Priesterschaft abführen<sup>785</sup>. Indirekte Einnahmequellen, die im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt standen, waren mit der touristischen Industrie (d. h. mit der Unterkunft, der Verpflegung und dem Verkauf von Kunstwaren) verbunden<sup>786</sup>.

Für die Jerusalemer Pilger war es verständlicherweise wichtig, in der Stadt eine Unterkunft zu finden. Die meisten Pilger wohnten in Unterkünften, die von Institutionen und privaten Hauseigentümern angeboten wurden. Ob diese Unterkunft kostenlos war oder eine Gebühr zu bezahlen war, lässt sich aus den Quellen nicht ganz klar ablesen. Auf der einen Seite war Gastfreundschaft eine der religiösen Pflichten; den Bewohnern Jerusalems soll es verboten gewesen sein, Geld für die Zimmervermietung anzunehmen. Deshalb wird von den meisten Forschern vermutet, dass die Unterkunft kostenlos angeboten wurde. Die Bevölkerung Jerusalems konnte jedoch von der Pilgerfahrt auf andere Weise profitieren: Die Pilger gaben ihnen Geschenke verschiedener Art, darunter die Haut der zum Opfer bestimmten Tiere<sup>787</sup>.

Diese Ansichten finden wir in Werken wie in Avot de Rabbi Nathan, dem rabbinischen Kommentarwerk zum Traktat Avot der Mischna, wo behauptet wird, es sei einfach gewesen, in Jerusalem eine Unterkunft zu finden. C. Hezser vermutet jedoch, diese Texte reflektieren nicht die Realität Jerusalems vor der Zerstörung des Tempels, sie sollten eher die Bewohner der Stadt zur Unterbringung der Rabbiner und deren Studenten in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auffordern<sup>788</sup>. Andere Quellen wie der Traktat Ma'aser Sheni weisen jedoch darauf hin, dass die Jerusalemer Pilger für die Unterkunft in Bargeld oder in Naturalien zu

bezahlen hatten<sup>789</sup>. Die Pilger mussten weiterhin mit Essen und Trinken versorgt werden, und sie kauften Souvenirs<sup>790</sup>.

## Wasserversorgung

Die Wasserversorgung Jerusalems stellte vor allem in Bezug auf die große Menge der Pilger ein großes Problem dar. Die einzige permanente Wasserquelle Jerusalems war der Teich von Siloah im Süden der Stadt, in den das Wasser von der Gichon-Quelle geleitet wurde. Bei den 1913-1914 durch den französischen Forscher R. Weill durchgeführten Grabungen wurde in der Zisterne Z<sup>2</sup> die sog. Theodotos-Inschrift gefunden (**Abb. 11**)<sup>791</sup>:

»Theodotos, Sohn des Vettenus, Priester und  
Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorstehers,  
Enkel eines Synagogenvorstehers,  
baute die Synagoge, damit  
dort die Thora gelesen wird und die Vorschriften studiert  
werden,  
und ein Gästehaus, Räume  
und Wassereinrichtungen  
für diejenigen aus dem Ausland, die sie brauchen.  
Gestiftete wurde sie [d. h. die Synagoge] von seinen Vä-  
tern,  
den Presbytern, und Simonides<sup>792</sup>.

Die Inschrift weist auf die Existenz einer Synagoge hin, die multifunktional genutzt wurde: nicht nur zu Bildungs- und religiösen Zwecken, sondern auch für die Unterkunft der Pilger; unter den Wassereinrichtungen müssen die jüdischen Ritualbäder (*miqva'ot*) verstanden werden. Geleitet wurde diese schon in dritter Generation von einem Priester und Synagogenvorsteher (griech. ἀρχισυνάγωγος), der nun Theodotos hieß und nach dem die Inschrift benannt wurde<sup>793</sup>. Die Theodotos-Inschrift wird in die Zeit des Herodes datiert<sup>794</sup>.

Das Wasser wurde mittels eines ausgeklügelten Systems von Aquädukten in die Stadt geleitet. Es wurde teilweise bis in die moderne Zeit genutzt<sup>795</sup> und deshalb immer wieder renoviert; aus diesem Grund lässt sich ihre Entstehungszeit nicht immer klar feststellen. Wir haben die Aquädukte betreffend nicht nur die unten besprochenen archäologischen, sondern auch literarische Quellen. Nebst einigen Erwähnungen im Jerusalemer und im Babylonischen Talmud ist die Nachricht von Flavius Josephus hervorzuheben, der über den Bau eines

784 Goodman, Pilgrimage Economy 69-70.

785 Safrai, Wallfahrt 5.

786 Safrai, Wallfahrt 5.

787 Tsafir, Jewish Pilgrimage 370. – Levine, Jerusalem 250.

788 Hezser, Jewish Travel 380.

789 T. Ma'aser Sheni 5,7.

790 Goodman, Pilgrimage Economy 70.

791 Weill, Cité de David I 186-190. R. Weill war hier, im südlichen Bereich der David-Stadt, auf der Suche nach den Königsgräbern der israelischen Zeit; nach den Königsbüchern wurden die ersten 13 Könige Jerusalems (von David bis Ahas) in der David-Stadt bestattet. Im Vordergrund stand für Weill verständ-

licherweise das David-Grab. Dies konnte jedoch nicht nachgewiesen werden, da seit persischer Zeit der weiße Kalkstein abgetragen wurde und die Existenz der Königsgräber weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Küchler, Jerusalem 103-104. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 371. – Kloppenborg, Dating. – Die Inschrift befindet sich heute im Rockefeller Museum in Jerusalem.

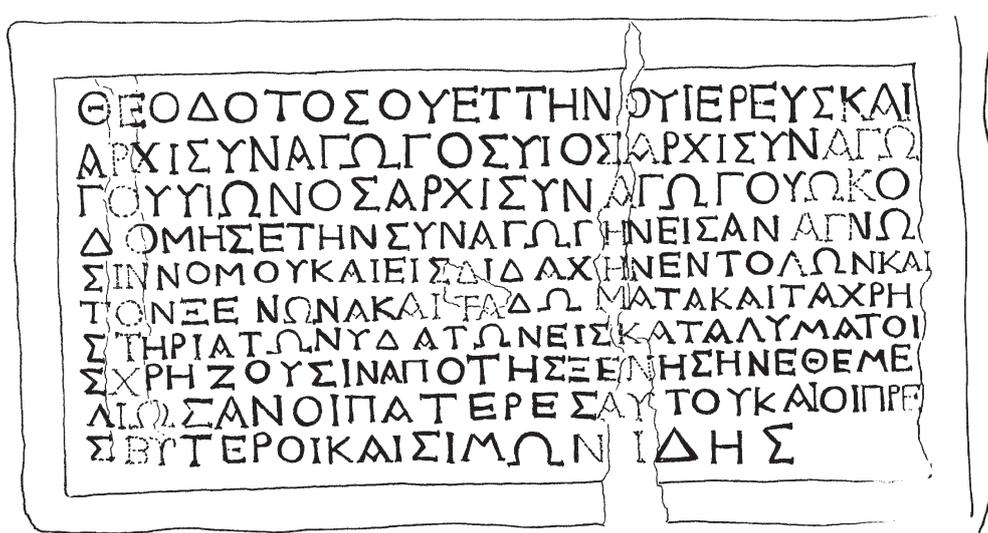
792 Nach Küchler, Jerusalem 70.

793 Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 111-112. – Reich, City of David 74-76.

794 Lifshitz, Jérusalem 455-456.

795 Koch, Wasserversorgung.

Abb. 11 Theodotos-Inschrift.  
– (Nach Küchler, Jerusalem 70  
Abb. 31).



Aquäduktes nach Jerusalem unter Pontius Pilatus erzählt. Es gibt zwei Versionen dieser Geschichte, die sich jedoch nur in Kleinigkeiten unterscheiden.

»Später rief er [Pontius Pilatus] neue Unruhen hervor, weil er den Tempelschatz, Korban genannt, zur Anlage einer Wasserleitung verwendete, die vierhundert Stadien lang werden sollte<sup>796</sup>«.

»Pilatus machte auch den Versuch, das Wasser einer zweihundert Stadien von Jerusalem entfernten Quelle in die Stadt zu leiten, und beschloss, dazu Tempelgelder zu verwenden. Dieser Plan aber missfiel den Juden, und es liefen Tausende von Menschen zusammen, die mit lautem Geschrei begeherten, er solle davon Abstand nehmen [...]»<sup>797</sup>«.

Für die große Menge der jüdischen Pilger, die im 1. vor- und nachchristlichen Jahrhundert zu den genannten Festen nach Jerusalem kam, wurde deutlich mehr Wasser gebraucht als für die in der Stadt ansässige Bevölkerung<sup>798</sup>. Wir widmen uns also den Aquädukten vor allem hinsichtlich der Frage, ob sich ihr Bau in diese Zeit (insbesondere in die Regierungszeit von Herodes) datieren lässt und ob sie also mit dem Pilgerwesen in Zusammenhang gebracht werden können. Seit den ersten Veröffentlichungen von C. Schick<sup>799</sup> und O. W. G. Huntemüller<sup>800</sup> wurden diesbezüglich vor allem in der neuesten Zeit bedeutende Funde gemacht.

Zwei Aquädukte (das sog. obere und untere Aquädukt) führten das Wasser aus den sog. Salomonischen Teichen

im Gebirge von Judäa nördlich von Hebron nach Jerusalem. Diese Aquädukte wurden von zwei weiteren Aquädukten versorgt: dem Wadi el Biyar Aquädukt<sup>801</sup> und dem 'Arrub Aquädukt<sup>802</sup>; sie endeten in den genannten Salomonischen Teichen. Daneben gab es auch ein Aquädukt, das zum Palast von Herodeion führte. Das Herz des ganzen Systems von Aquädukten waren die 5 km südwestlich von Bethlehem gelegenen Salomonischen Teiche. Heute besteht das ganze System aus drei Teichen (einem unteren, mittleren und oberen), es wurde jedoch vor allem in der britischen Mandatszeit grundlegend umgebaut, sodass der Originalzustand nur teilweise rekonstruiert werden kann<sup>803</sup>.

Das untere Aquädukt begann bei den Salomonischen Teichen und endete nach 21,5 km (bei einer Luftlinie von 11,6 km) beim Tempelberg in Jerusalem. Wegen dreier topographischer Hindernisse wurde es auf dem Weg nach Jerusalem an drei Stellen (in Bethlehem, im heutigen Dorf Sur Bahr und am Djebel Mukabbar) durch lange Tunnel geführt. Mit Ausnahme von fünf kurzen Abschnitten wurde es während der Osmanenzeit vollständig renoviert<sup>804</sup>. Das obere Aquädukt mit einer Länge von 13 km führte von den Salomonischen Teichen nach Jerusalem. Auf älteren Karten (u. a. von C. Schick) wurde es als eine direkte Verlängerung des Biyar Aquäduktes angesehen. Schon die vor etwa 50 Jahren durchgeführten Forschungen konnten jedoch zeigen, dass es zwischen beiden Aquädukten keine direkte Verbindung gab<sup>805</sup>. Wohin das obere Aquädukt in Jerusalem führte,

796 Jos. bell. iud. 2,9,4.

797 Jos. bell. iud. 18,3,2.

798 A. Mazar, Aqueducts 79.

799 Schick, Wasserversorgung.

800 Huntemüller, Wasserversorgung.

801 Das Aquädukt beginnt seinen Weg im Wadi Biyar und führt dann auf geradem Weg in nordöstlicher Richtung zu den nur 4,7 km entfernten Salomonischen Teichen, davon 2,8 km im Tunnel. Vgl. A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 223-226.

802 Es handelt sich um das längste und kurvenreichste Aquädukt, dessen Anfang in Ein Kuweiziba und dessen Ende in den sog. Salomonischen Teichen nur 10 km voneinander entfernt sind, und das dabei eine Länge von 39 km erreicht. Vgl. A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 213-217.

803 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 230-236.

804 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 217-223. – Billig, Low-level Aqueduct. Barghouth/Al-Sa'ed, Sustainability 1114-1116. In Jerusalem wurde das Aquädukt an den Süd- und Südwesthängen des Zionberges geführt. Interessanterweise verzweigt hier das Aquädukt in zwei separate Leitungen.

805 A. Mazar, Aqueducts to Jerusalem 227-230.

wurde in den letzten Jahrzehnten unter den Forschern kontrovers diskutiert. Der natürliche Abschluss der Wasserleitung wäre in Jerusalem die Obere Stadt in der Umgebung des Jaffa-Tores. Die frühen Forscher (C. Wilson, Père H. Vincent und andere) waren der Ansicht, das Aquädukt führe zum südlich des Jaffa-Tores gelegenen Palast des Herodes in der Oberen Stadt. Andere (u. a. C. Schick) vertraten sogar die Meinung, das Aquädukt habe die Obere Stadt nie erreicht und sei mit dem unteren Aquädukt verbunden gewesen. A. Mazar war überzeugt, dass diese Wasserleitung zum Hezekiah-Teich unweit des Jaffa-Tores geführt worden sei<sup>806</sup>.

Das ganze System der Aquädukte wurde von früheren Forschern (C. Wilson, C. Schick) bis in die Zeit des Ersten Tempels datiert. Dieser Ansicht schloss sich überraschenderweise auch J. Wilkinson in seiner vor vier Jahrzehnten publizierten Studie an<sup>807</sup>. Die Vermutung, die Aquädukte in die Zeit des Zweiten Tempels und in die Zeit der römischen Besetzung zu datieren, liegt nahe, konnte jedoch erst in letzter Zeit bewiesen werden. Die Hauptfrage ist dabei, wann das sog. untere Aquädukt konstruiert wurde und ob das bei Flavius Josephus erwähnte, angeblich unter Pontius Pilatus erbaute Aquädukt mit diesem zu identifizieren ist. A. Mazar zufolge ist dies nicht der Fall: Das untere Aquädukt entstand seiner Ansicht nach schon während der Herrschaft der Hasmonäer. Die Tatsache, dass Flavius Josephus den Bau eines Aquäduktes nicht unter Herodes' Bauprojekten erwähnt, führte A. Mazar zur Überzeugung, dass in seiner Zeit wirklich kein nach Jerusalem führendes Aquädukt errichtet wurde<sup>808</sup>. Von den meisten Forschern wurde jedoch eine etwas spätere Erbauungszeit angenommen, die nun aufgrund der neueren archäologischen Funde (v. a. der Keramik) bestätigt werden konnte. Das Aquädukt ist somit in die Periode zwischen Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.) und Herodes zu datieren<sup>809</sup>.

Die früheren Forscher waren der Ansicht, dass das sog. obere Aquädukt (nicht nur der betreffende Teil in Bethlehem<sup>810</sup>, sondern das ganze Aquädukt) aufgrund der erhaltenen lateinischen Inschriften, die die Zenturionen der 10. römischen Legion nennen, ins 2. Jahrhundert n. Chr. zu datieren ist, als diese Legion in Jerusalem stationiert war<sup>811</sup>. Die Versuche, es in die Zeit von Herodes zu datieren und es in Zusammenhang mit dem Palast von Herodes zu bringen, wurden lange Zeit abgelehnt<sup>812</sup>. Erst die Anfang der 1990er Jahre gemachten neuen Funde konnten die frühere Datierung bestätigen. Es konnte archäologisch bewiesen werden, dass die ursprüngliche Phase des Aquäduktes wahrscheinlich in

die Zeit von Herodes gehört und es 150-200 Jahre später von der 10. römischen Legion umgebaut wurde. Auch das obere Aquädukt kann also D. Amit zufolge den von Herodes durchgeführten großen Bauprojekten in Jerusalem zugerechnet werden<sup>813</sup>.

Bezüglich der Datierung der Jerusalemer Aquädukte gibt es noch etliche Unklarheiten, die verschiedene Interpretationen zulassen. Allgemein muss man davon ausgehen, dass das ganze System der Aquädukte über viele Jahrhunderte bestand. Die neueren archäologischen Forschungen konnten den Bau sowohl des oberen als auch wahrscheinlich des unteren Aquäduktes in die Zeit von Herodes zu datieren, in der die Pilgerfahrt nach Jerusalem zu einem Massenphänomen wurde. Wir verfügen leider über keine direkteren Hinweise, die den Ausbau der Aquädukte mit der Pilgerfahrt in Verbindung bringen könnten (wie im Falle der unweit der Gichon-Quelle gefundenen Inschrift des Theodotos); ein enger Zusammenhang – vor allem beim unteren, zum Tempelberg führenden Aquädukt – scheint jedoch naheliegend zu sein<sup>814</sup>.

## Umbau des Tempelberges unter Herodes

Kern und Gipfel der Pilgerfahrt nach Jerusalem war der Besuch des jüdischen Tempels auf dem Tempelberg. Die Pilger besuchten den inneren Teil des Tempelbezirkes, den gewöhnlichen Pilgern war es jedoch nicht erlaubt, den Tempel selbst zu betreten. Dies war nur den Priestern, und zwar nur unter bestimmten Bedingungen und zu besonderen Anlässen, erlaubt. Die Pilger führten hier untereinander sowohl theologische als auch politische Gespräche<sup>815</sup>.

Der Umbau des Tempelberges war Bestandteil der umfangreichen Bautätigkeit unter Herodes: Diese Bauten sollten dem Schutz vor äußeren Feinden, aber insbesondere vor oppositionellen Gruppierungen innerhalb seines Reiches dienen und somit das Land kontrollieren helfen; gleichzeitig waren die prachtvoll ausgestatteten Palastanlagen als Wohnung der herodianischen Familie gedacht<sup>816</sup>.

Am Tempelberg handelte es sich nicht um einen Neubau, sondern – da der Talmud es verbietet, ein Bethaus einzureißen – um einen luxuriösen Umbau, der sich genau an den gesetzlichen Vorschriften orientierte. Gleichzeitig demonstrierten die eindrucksvollen architektonischen Formen nach außen eine hellenistisch-römische Ausrichtung, die der Rolle des Herodes als Vermittler zwischen den Juden und der Kaisermacht in Rom entsprach<sup>817</sup>. Herodes ließ nicht nur den

806 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 230.

807 Wilkinson, *Water Supply* 36-37.

808 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 237.

809 Billig, *Lew-level aqueduct* 248-249.

810 Vetralli, *Iscrizioni*.

811 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 228. – Was die beiden zu den Salomonischen Teichen führenden Aquädukte betrifft, werden sie von heutigen Forschern auf jeden Fall in die Periode um die Zeitenwende datiert. Das 'Arrub Aquädukt wurde von A. Mazar mit dem von Josephus Flavius beschriebenen Aquädukt gleichgesetzt. Für den Erbauer des Wadi el-Biyar Aquäduktes hält

A. Mazar möglicherweise Herodes, D. Amit schließt sich dieser Ansicht an. Vgl. A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 238. – Amit, *New Data* 256.

812 A. Mazar, *Aqueducts to Jerusalem* 238. Der Aufsatz von A. Mazar, erst 2002 publiziert, wurde schon 1969-1970 geschrieben.

813 Amit, *New Data* 253-256.

814 Levine, *Jerusalem* 214.

815 Tsafirir, *Jewish Pilgrimage* 371-372.

816 Baltrusch, *Herodes 200*. Ausführlich zur Bautätigkeit unter Herodes: Netzer, *Architecture of Herod*.

817 Baltrusch, *Herodes* 190-191.

Tempel, sondern auch den ganzen Tempelberg vergrößern. Während der ersten acht Jahre bezogen sich die Bauarbeiten nur auf die Ausweitung der Tempelplattform nach Süden, Westen und Norden. Der Ausbau des Temenos erforderte nach Süden und Westen mächtige Substruktionen. Der Tempelberg erhielt somit eine bis heute existierende trapezoide Form mit einer Fläche von 144000m<sup>2</sup> und mit folgenden Ausmaßen: die kürzeste Südseite 280m, die Ostseite 470m, die Westseite 485m, die Nordseite 315m<sup>818</sup>. Es lässt sich also mit guten Gründen annehmen, dass die von den Pilgern betretbare Fläche riesig war.

Flavius Josephus gibt widersprüchliche Angaben zum Bauanfang des Tempels: Im Jüdischen Krieg behauptet er, sie hätten im fünfzehnten Jahr seiner Regierung angefangen<sup>819</sup>, in den Jüdischen Altertümern lässt er sie erst drei Jahre später beginnen:

»Im achtzehnten Jahre seiner Regierung nahm Herodes, nachdem er die oben erwähnten Bauten ausgeführt hatte, noch ein weiteres Werk in Angriff, er ging nämlich daran, den Tempel Gottes in weit größerem Umfang und viel höher zu errichten; denn er glaubte, dieses Werk müsse, wenn er es vollendete, wie es auch wirklich der Fall war, herrlicher sein als alles, was er bisher zustande gebracht, und er würde sich dadurch ein dauerndes Andenken sichern<sup>820</sup>«.

Zuerst wurde – wie oben erwähnt – Flavius Josephus zufolge der neue Temenos fertiggestellt und das Baumaterial bereitgestellt, erst dann wurde das eigentliche Tempelgebäude niedergelegt und angeblich innerhalb von nur 18 Monaten wiederaufgebaut:

»Nachdem nun auch der eigentliche Tempelbau von den Priestern in einem Jahre und sechs Monaten errichtet worden war, freute sich das gesamte Volk und dankte Gott dafür, dass das Werk so schnell zur Vollendung gekommen war und dass der König dieselbe mit so regem Eifer betrieben hatte<sup>821</sup>«.

Das Bauwerk wurde sowohl von Juden als auch von auswärtigen Besuchern gepriesen. Philon von Alexandria beschreibt die Bewunderung, die der Tempel bei den ausländischen Besuchern erweckte:

»Das Heiligtum ragt [...] mächtig hervor und bleibt, wie wohl auf einem niedrigen Hügel gelegen, hinter keinem der höchsten Berge zurück. Die herrliche Ausstattung des Baues

ist also weithin sichtbar und erweckt das Staunen der Beschauer, namentlich der von Ferne kommenden Fremden, die mit der Beschaffenheit anderer öffentlicher Gebäude Vergleiche ziehen und von seiner Schönheit und Pracht betroffen sind<sup>822</sup>«.

Sowohl das Aussehen als auch die genaue Lokalisierung des herodianischen Tempels sind nicht bekannt. Allgemein wird angenommen, dass der Tempel etwa an der Stelle des heutigen Felsendoms stand<sup>823</sup>. In der Forschung überwiegt jedoch die Ansicht, dass auch dies den großen Mengen der jüdischen Pilger, die im 1. Jahrhundert n. Chr. nach Jerusalem zu den Festen kamen, nicht genügen konnte. Aus der Mischna wissen wir, dass viele Jerusalemer Bürger während dieser Feste lieber zu Hause blieben und auf Dächern, von wo aus sie den Tempelberg beobachteten, ihre Dankopfer aßen<sup>824</sup>.

In der Basilika, die sich am Südrand des Tempelberges befand, fanden einige profane Aktivitäten statt, die im Zusammenhang mit dem Tempelbesuch standen. Es befanden sich hier wohl Geldwechsler, die den Pilgern ihr fremdes Geld in die tyrischen Tetradrachmen oder die jüdischen Schekel wechselten; diese wurden dann von ihnen als Spende dem Tempelschatz geschenkt<sup>825</sup>.

Die neueren archäologischen Ausgrabungen im Areal südlich und südwestlich des Tempelberges ergaben interessante Belege zur Pilgerfahrt in Herodes' Zeiten. Es ließ sich archäologisch nachweisen, dass die aus der Hasmonäerzeit und vom Beginn der Herrschaft des Herodes stammenden Häuser, die sich am Fuße des Tempelberges befanden, systematisch geräumt wurden und im Rahmen der großen herodianischen Aktivitäten auf dem Tempelberg umgebaut wurden. Bestandteil dieser Häuser waren Ritualbäder (hebr. *Mikwe*, Pl. *Mikwaot*)<sup>826</sup>. M. Ben-Dov konnte hier insgesamt 48 davon feststellen<sup>827</sup>. Der israelische Archäologe vermutet, dass diese Häuser von den ursprünglichen Bewohnern verlassen wurden, damit diese den Massen der Pilger zur Verfügung gestellt werden konnten. Der Autor ist überzeugt, dass die Umzugsoperation ohne viel Aufhebens durchgeführt wurde, da die früheren Bewohner verstanden hatten, dass ein ruhiges Leben in unmittelbarer Nähe des Tempelberges nun unmöglich war<sup>828</sup>. Eines der Ritualbäder wurde in den Felsen unter der herodischen Monumentaltreppe geschlagen und von dieser überbaut<sup>829</sup>.

818 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 77. – Bloedhorn, Umgestaltung 120. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 76-81. – Jacobson, Jerusalem Temple. – Netzer, Architecture of Heron 137-178.

819 los. bell. iud. 1,21,1.

820 los. ant. iud. 15,11,380.

821 los. ant. iud. 15,11,421.

822 Phil. spec. leg. 1,73. – Übersetzung mit freundlicher Änderung von Prof. P. Schreiner.

823 Ausführlicher zur Lage des Tempels gegenüber dem Felsendom vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

824 Tsafir, Jewish Pilgrimage 372.

825 Tsafir, Jewish Pilgrimage 372. Zu den Münzen vgl. Ostermann, Lepton 50: »Die meisten Hortfunde bis zum Ende des jüdisch-römischen Krieges beinhalten eine Mischung aus tyrischen Tetradrachmen und jüdischen Schekeln«.

826 Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 12-13. 37. 41.

827 Von den anderen Ritualbädern unterscheidet sich das südlich des Dreiertores gelegene Ritualbad. Im Unterschied zu den typischen *Mikwaot* der Periode des Zweiten Tempels, die Stufen nur auf einer Seite aufweisen, ist der Grundriss dieses Ritualbades rechteckig und das Bad von allen Seiten von Stufen umgeben. Diese Freibadähnliche Lage ist für Ritualbäder völlig unüblich. Wahrscheinlich ist, dass es den jüdischen Pilgern als letzte Möglichkeit der kultischen Reinigung diente. Möglicherweise wurde es jedoch auch zur kultischen Reinigung von größeren Gegenständen genutzt. Vgl. Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 41. – Kändler, Jerusalem 229.

828 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 79.

829 Reich/Avni/Winter, Archaeological Park 37.

Der Pilgerbereich südlich des Tempelberges erstreckte sich in der herodianischen Zeit bis zum Südosthügel. Der Hiskijatunnel brachte genügend Wasser, und so wurden hier viele Wohnquartiere mit zahlreichen Ritualbädern versehen; die oberen Wasserbecken waren dann für den Pilgerbetrieb und die Tempelliturgie bestimmt<sup>830</sup>.

## Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem. Wirkungs- und Einzugsgebiet des Jerusalemer Tempels (1. Jahrhundert v. Chr. bis 70 n. Chr.)<sup>831</sup>

Während der Herrschaft Herodes' des Großen wurde die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem zu einem Massenphänomen. Menschen aus allen Teilen Palästinas pilgerten alljährlich zu dem von Herodes gebauten Tempel. Im Folgenden soll untersucht werden, inwieweit es Herodes gelang, auch die in der Diaspora lebenden Juden an den Jerusalemer Tempel anzubinden, und in welchem Maße man von (realen) Pilgerfahrten der Diaspora-Juden sprechen kann.

Der Beginn der jüdischen Diaspora setzt mit der Übersiedlung von mehr als 20000 Juden nach Babylonien nach der ersten Eroberung Jerusalems durch den babylonischen König Nabukadnezar II. im Jahre 597 v. Chr. an; weitere Juden kamen ins Land nach der zweiten Einnahme im Jahre 586 v. Chr. Eine jüdische Diaspora in Ägypten auf der Insel Elephantine ist schon vor 522 v. Chr., als der persische König Kambyses das Land eroberte, belegt<sup>832</sup>. Nach den Eroberungszügen Alexanders des Großen siedelten sich die Juden in den großen Zentren der hellenistischen Welt an: in Alexandria, Antiochia, seit Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. auf den griechischen Inseln und seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. in Kleinasien; nach der Eroberung Palästinas durch die Römer im Jahre 63 v. Chr. auch in Rom und in anderen Städten des westlichen Mittelmeeres<sup>833</sup>.

Die in der Diaspora lebenden Juden blieben mit ihrem Ursprungsland und insbesondere mit Jerusalem verschiedenartig im Kontakt<sup>834</sup>. Ob die Juden aus der babylonischen und ägyptischen Diaspora schon in persischer Zeit eine Pilgerfahrt nach

Jerusalem unternahmen, wie es die Psalmen (insbesondere Ps 87) suggerieren, wird von den Forschern unterschiedlich bewertet. Wie oben bemerkt, scheinen diese Texte eher fiktiv zu sein als auf eine konkrete Realität zu verweisen<sup>835</sup>. So reisten Juden u. a. zum Studium der Thora nach Jerusalem<sup>836</sup>. Das enge Verhältnis des Diaspora-Judentums mit Judäa machte sich Herodes zunutze, der mit dem Hinweis auf Kontakte mit ihr seine Stellung sowohl gegenüber den Juden in Jerusalem als auch gegenüber Rom festigen und sich für beide Seiten als unersetzlich darstellen konnte. Durch die Kontakte zur jüdischen Diaspora erhielt seine Politik einen »internationalen Charakter«. In den Jüdischen Altertümern erwähnt Flavius Josephus nahezu 30 römische Dekrete, durch welche die jüdischen Gemeinden in der Diaspora besondere Rechte, Privilegien und Schutzbestimmungen erhielten<sup>837</sup>.

In der älteren Forschungsliteratur wird die Teilnahme der Juden aus der Diaspora an den Pilgerfahrten nach Jerusalem vorausgesetzt, meiner Ansicht nach jedoch nicht genügend belegt. Für B. Kötting stand sie außer Frage: »Die Diasporajuden waren gehalten, wenigstens einmal im Leben nach Jerusalem zu pilgern<sup>838</sup>«. Auch S. Safrai nimmt die Existenz einer Pilgerfahrt aus der Diaspora in der Periode am Ende des Zweiten Tempels nach Jerusalem an<sup>839</sup>.

Zunächst stellen wir uns die Frage, ob die Kontakte der Diasporajuden aus Babylon und Ägypten auf eine Pilgerfahrt aus der Diaspora nach Jerusalem schon in der persischen und hellenistischen Zeit hinweisen. Die Rede ist von Spenden der babylonischen Diaspora für den Tempel in Jerusalem<sup>840</sup>, es handelte sich jedoch hierbei zumindest teilweise nur um eine fiktive Praxis<sup>841</sup>.

Für die Pilgerfahrt der Diaspora-Juden nach Jerusalem am Ende der Periode des Zweiten Tempels ist insbesondere Philon von Alexandria (um 15/10 v. Chr. bis nach 40 n. Chr.) eine wichtige Quelle<sup>842</sup>. Philon, der wohl gute Kontakte zum palästinensischen Judentum hatte, beschrieb die Beziehung der Diaspora-Juden zu Jerusalem folgendermaßen:

»Denn da es so viele Juden gibt, reicht ein einziges Land für sie nicht aus. Deswegen wohnen sie in den meisten und reichsten Ländern Europas und Asiens, auf Inseln und auf dem Festland, und als Mittelpunkt (μητρόπολις) betrachten sie

830 Küchler, Jerusalem 69-70.

831 Die ursprüngliche Fassung dieses Kapitels entstand für das Pilgertreffen im Juli 2014, das sich mit dem Thema »catchment areas« beschäftigte.

832 Segert, *Dějiny Židů* 120-140.

833 Segert, *Dějiny Židů* 191-203. Zur jüdischen Diaspora im Römischen Reich (Rom, griechische Städte, Ägypten, Antiochia) vgl. Smallwood, *Diaspora*.

834 Safrai, *Relations*. Hachlili, *Ancient Jewish Art* 11-12. – Price, *Jewish Diaspora*.

835 Keel, *Geschichte Jerusalem* (2) 1053-1054.

836 Safrai, *Relations* 193. Als Folge einer Immigration aus der Diaspora nimmt S. Safrai in Jerusalem die Existenz von Synagogen der verschiedenen Diaspora-Gemeinschaften an, die während der großen Pilgerfeste als Zentren des Thorastudiums und zu Treffen mit Menschen, die aus der gleichen Region kamen. Daneben soll sich angeblich die Herberge für diese Pilger befunden haben.

837 *Ios. ant. iud.* 14,10. Vgl. Baltrusch, *Jüdische Diaspora* 47-60, bes. 53-56. – Baltrusch, *Herodes* 102-108. 171-174. 207-215, bes. 208.

838 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 60.

839 Safrai, *Wallfahrt* 8: »Insbesondere ist zu bezweifeln, ob Wallfahrt aus der Diaspora in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war. Gegen die Ende der Hasmonäerzeit mehren sich die Nachrichten über Wallfahrt sowohl aus dem Land selbst als auch aus der Diaspora, und deutlich werden sie in den letzten Generationen vor der Tempelzerstörung. Von diesem Zeitpunkt an hören wir von Zehntausenden von Israeliten, die aus dem Land und aus der Diaspora zu jedem Wallfahrtsfest pilgerten [...]«. Bezeichnend ist, dass der Autor auf die Quellen nicht eingeht. In kürzerer Form wiederholt S. Safrai die These von einer größeren Menge von Juden aus der Diaspora, die nach Jerusalem pilgerten, in: Safrai, *Pilgrimage* (1971) 511. Interessant ist es, dies mit dem Stichwort in der 2007 erschienenen zweiten Ausgabe der *Encyclopedia Judaica* zu vergleichen, wo die Anzahl der Juden, die aus der Diaspora nach Jerusalem pilgerten, von demselben Autor eher mit Vorsicht betrachtet wird. Vgl. Safrai, *Pilgrimage* (2007).

840 *Esr* 1,5-6; 2,68f.; 7,15f.; 8,33.

841 Keel, *Geschichte Jerusalem* 1053.

842 Einführend zu seinem Leben und kulturellen Umfeld: D. R. Schwartz, *Philo*.

die Heilige Stadt (ἱερόπολις), wo der heilige Tempel des höchsten Gottes steht. Was sie aber von ihren Vätern, Groß- und Urgroßvätern und den Voreltern noch weiter als Wohnsitz übernommen haben, das halten die einzelnen für ihr Vaterland, wenn sie dort geboren und aufgewachsen sind<sup>843</sup>«.

Was Jerusalem für die in der Diaspora lebenden Juden bedeutete, drückte Philon von Alexandria bei seiner Rede vor dem römischen Kaiser Caligula aus:

»Über die Heilige Stadt (ἱερόπολις) nun muss ich das Nötige erklären. Sie ist, wie gesagt, meine Heimatstadt, aber auch die Metropole (μητρόπολις) nicht nur des einen Landes Judäa, sondern auch der meisten anderen Länder dank der Kolonien (ἀποικία)<sup>844</sup>, die sie im Laufe der Zeit in den Nachbarländern gründete [...]. Wenn daher meine Heimatstadt sich deiner Gunst erfreut, erfahren nicht nur die eine Stadt, sondern auch unzählige von Städten in allen Himmelsrichtungen der Welt Gutes, in Europa, Asien, Libyen, auf dem Festland, der Inselwelt, an der Küste und im Binnenland<sup>845</sup>«.

Der Jerusalemer Tempel ist für Philon »das höchste und wahrhaftige Heiligtum der Gottheit«, seine Priester bezeichnet er als »Unterdienner der göttlichen Kräfte«<sup>846</sup>. Er beschreibt mit Bewunderung den Jerusalemer Tempel und betont die Bedeutung der Pilgerfahrt nach Jerusalem auch für die Juden aus der Diaspora. Im Folgenden gibt Philon einen wichtigen Hinweis auf die Zentralität des Jerusalemer Tempels:

»Der Gesetzgeber [d. i. Moses] hat aber angeordnet, dass weder an mehreren Orten Heiligtümer errichtet werden dürfen noch mehrere an demselben Orte, in der richtigen Erkenntnis, dass es nur ein Heiligtum geben dürfe, da es auch nur einen Gott gibt. Er hat auch denen, die zu Hause opfern wollen, dies nicht gestattet, gebietet ihnen vielmehr, sich aufzumachen von den Enden der Erde her und dieses Heiligtum aufzusuchen. Damit unterwirft er auch ihre Sinnesart einer durchaus sicheren Probe: Denn wer das Opfer nicht reinen Sinnes bringen will, der brächte es auch kaum über sich, Vaterland, Freunde und Verwandte zu verlassen und in die Fremde zu gehen. Vielmehr kann er nur, weil ihn der Zug zur Frömmigkeit mächtig fortreibt, die Entfernung von den Menschen ertragen, die durch Bande der Freundschaft und des Blutes aufs engste mit ihm verbunden und zu Teilen seines eigenen Ichs geworden sind<sup>847</sup>«.

Auf der anderen Seite war es demnach eine mühsame Reise in die Ferne, die man auf sich nehmen musste, wollte man das Gebot, Opfer im Jerusalemer Tempel darzubringen, erfüllen. Daher ist wohl auch Philon selbst Zeit seines Lebens nur einmal nach Jerusalem gepilgert, um dort den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel zu besuchen<sup>848</sup>. A. Kirkeslager war deshalb der Meinung, dass Philon nicht die Ansicht von der Notwendigkeit einer alljährlichen Pilgerreise nach Jerusalem zu allen dort veranstalteten Festen vertrat. Der Autor verweist auf einzelne Belege einer Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora, insgesamt ist er jedoch der Meinung, dass die meisten Juden, die etwas weiter von Palästina lebten, nie oder nur selten nach Jerusalem kamen, um an den jährlich stattfindenden Festen teilzunehmen. Eine solche Reise wurde seiner Ansicht nach nur von besonders frommen und wohlhabenden Juden unternommen, eine Teilnahme von Frauen und Kindern scheint ihm nahezu ausgeschlossen zu sein<sup>849</sup>.

Ähnlich wie Philon betont auch der jüdisch-römische Historiker Flavius Josephus die Zentralität des Jerusalemer Tempels: »[... Es] soll der eine Gott auch nur einen Tempel haben, der das gemeinsame Eigentum aller ist, wie sie alle denselben Gott verehren<sup>850</sup>«. Dies tut Flavius Josephus, obwohl er seine Werke erst nach der Zerschlagung des jüdischen Aufstandes im Jahre 70 n. Chr., also unter ganz anderen politischen und vor allem religiösen Bedingungen als Philon schrieb. Als Josephus die Schrift »Gegen Apion« verfasste (um 96 n. Chr.), war der Jerusalemer Tempel schon eine Generation lang zerstört.

Was die Pilgerfahrt aus der Diaspora betrifft, so wissen wir von Josephus von einem aus Babylonien zugewanderten Juden namens Zamaris, der von Herodes mit etwa 100 Verwandten und 500 Bogenschützen in Bathyra in Batanäa (heute Dorf Beterre südlich von Gamala) angesiedelt worden war, um dort die jüdischen Pilger, die von Babylon nach Jerusalem pilgerten, vor Überfällen trachonitischer Räubergruppen zu schützen<sup>851</sup>. Die Gruppe diente dann auch unter Herodes' Nachfolgern – Philipp, Agrippa I. und Agrippa II. – und bestand noch nach der Annexion dieses Gebietes durch die Römer<sup>852</sup>.

Der umfangreichste Hinweis auf eine aktive Teilnahme der Juden aus der Diaspora an der Pilgerfahrt findet man in der Apostelgeschichte. Lukas beschreibt Jerusalem als eine Stadt, in die anlässlich der Feste Juden aus allen Teilen der damaligen Welt kamen:

843 Phil. Flacc. 45-46. Zu den Ausdrücken μητρόπολις und ἱερόπολις vgl. Amir, Wallfahrt 52-53.

844 Mit den Ausdrücken μητρόπολις und ἀποικία wollte Philon die Römer an ihr Verhältnis zu den Kolonien erinnern.

845 Phil. Legat. ad Gaium 281-284. Vgl. Skarsaune, Shadow of the Temple 73-74. – Kaiser, Philo 147. Auch Sh. Safrai war überzeugt, dass durch die Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora nach Jerusalem unter anderem das nationale Stolz »auf die Kraft (steigt), die in dem Volk ruht, das über die ganze Welt zerstreut ist – und doch einen einheitlichen Organismus darstellt«. Vgl. Safrai, Wallfahrt 6.

846 Phil. spec. leg. 1,66.

847 Phil. spec. leg. 1,68.

848 Phil. prov. 2,107. Vgl. Hezser, Jewish Travel 376.

849 Kirkeslager, Jewish Pilgrimage 106. Dieser Ansicht schlossen sich auch andere Autoren an: Hezser, Jewish Travel 376-377. – Price, Jewish Diaspora 175. McCready, Pilgrimage 78.

850 Ios. c. Ap. 2,193.

851 Ios. ant. iud. 17,23-31.

852 Stemberger, Überblick 5. – Wilker, Rom und Jerusalem 231-232 Anm. 783. – Hezser, Jewish Travel 377.

»Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daher fährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sie verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab. In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in anderer Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören? Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kap-padozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Kyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden<sup>853</sup>«.

Ist jedoch diese Nachricht als Beleg für eine jüdische Pilgerfahrt aus der Diaspora zu deuten? Ich bin davon überzeugt, dass dies nicht der Fall ist. Es soll hier auf die universale Ausrichtung der Botschaft hingewiesen werden, nämlich dass die Zeugen der Geistgabe aus aller Welt kamen<sup>854</sup>. Den Text der Apostelgeschichte als Beleg für jüdische Diaspora-Pilgerfahrten heranzuziehen, wie dies einige Forscher tun<sup>855</sup>, ist deshalb falsch<sup>856</sup>.

Die Pilgerfahrt der Juden aus der Diaspora wurde massiv durch Herodes unterstützt und war Bestandteil seiner Politik und eine wichtige Basis seiner Wirtschaftspolitik. Dies führte ihn dazu, Jerusalem zu einem religiösen Zentrum auch der Diaspora-Juden auszubauen. Wollte Herodes und seine Nachfolger den Jerusalemer Tempel zum religiösen Mittelpunkt auch der Diaspora-Juden machen, so hatten sie dabei nicht nur die primären ökonomischen Einnahmen durch eine Pilgerfahrt in Sicht, sondern auch die Gaben für den Tempel als eine Praxis des Euergetismus. So wissen wir von Flavius Josephus, dass die Tempeltore, die vollständig mit Gold und

Silber überzogen waren, von Tiberius Iulius Alexander, einem romanisierten Juden aus Alexandria, gespendet wurden<sup>857</sup>.

Eine solche Praxis belegen auch die archäologischen Ausgrabungen in Jerusalem. So entdeckte B. Mazar südlich des Tempelberges (70 m südlich des Dreiertores) eine griechische Inschrift, die eine Schenkung erwähnt: Ein auf der Insel Rhodos lebender Jude gab dem Tempel eine Summe, mit der das Pflaster auf dem Tempelberg renoviert werden sollte:

] (ἔτους) κ' ἐπ' ἀρχιερέως  
 ] Πάρις Ἀκέσωνος  
 ] ἐν Ῥόδῳ  
 π]ροστρώσιν  
 δ]ραχμάς<sup>858</sup>

Es handelt sich dabei um das 20. Regierungsjahr eines Herrschers, nicht das Amtsjahr eines Oberpriesters<sup>859</sup>; laut B. Isaac kann es sich nur um Herodes den Großen handeln. Obwohl Flavius Josephus zur Chronologie des Tempelbaus unterschiedliche Daten angibt, fällt das 20. Jahr seiner Herrschaft sicherlich in die Phase seiner Errichtung. Auf der zweiten Zeile wird der Name des Stifters erwähnt<sup>860</sup>, der wahrscheinlich Πάρις (möglicherweise auch [Σ]πάρις) lautete, auf der nächsten Zeile dann seine Abstammung aus Rhodos: Die Zeile sollte [κατοικῶν] ἐν Ῥόδῳ verstanden werden, also dass es sich um einen auf Rhodos Ansässigen handelte, nicht um einen Rhodier. Da jedoch sein Name griechisch ist und da die Inschrift auch in dieser Sprache verfasst wurde, deutet nur die Stiftung auf seine jüdische Abstammung hin. Auf Rhodos ist eine jüdische Kommune in der Antike belegt<sup>861</sup>. Die vierte Zeile ist dann als πρὸς στρώσιν zu rekonstruieren, d. h. dass der Stifter eine Summe in δραχμάς (deren Höhe wir leider aus der fünften Zeile nicht erfahren) dem Tempel für eine Pflasterung schenkte. Wo sich dies Pflaster dann befand, ist nicht zu entscheiden, wahrscheinlich aber auf dem Tempelberg<sup>862</sup>.

Ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der Diaspora-Juden im Jerusalemer Kult ist die Tatsache, dass Herodes einige bedeutende Juden aus der Diaspora (vor allem aus Babylonien und Ägypten) zu Hohepriestern ernannte. Dies wurde von früheren Forschern als ein gegen die lokale Jerusalemer Priesterelite gerichteter Akt gedeutet. Möglicherweise verfolgte

853 Apg 2,1-11. Interessanterweise fehlen jedoch in der Auflistung der Gebiete der jüdischen Diaspora einige Gebiete, etwa Syrien. Vgl. weitere Hinweise auf jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bei Lk 2,22-23; 2,41-44 und im Johannes-evangelium.

854 Dyma, Wallfahrt 2-3.

855 Safrai, Wallfahrt 21. – Eckey, Apostelgeschichte I 73-78.

856 Dyma, Wallfahrt 3.

857 Ios. bell. iud. 5,205-206. Josephus fügt die Beschreibung des Jerusalemer Tempels in die Ereignisse seiner Zerstörung durch die Römer. Hier zeichnet er ein durchaus positives Bild von Tiberius Iulius Alexander (um 10 – nach 70 n. Chr.), dessen gleichnamiger Vater (vor 10 v. Chr. – nach 50 n. Chr.), Bruder des Philosophen Philon, unter Herodes Agrippa die Tempeltore spendete. Tiberius Iulius Alexander (Sohn) schlug als Präfekt Ägyptens (68-69 n. Chr.) die jüdischen Unruhen in Alexandria nieder, danach unterstützte er Titus in der Endphase des jüdischen Krieges. Er versuchte angeblich gemeinsam mit Titus, die Zerstörung des Tempels zu verhindern. Ios. bell. iud. 6,236-243. Vgl. Schimanowski, Alexandrien 325-326.

858 Isaac, Donation 86. – Bieberstein/Bloedhorn, Jerusalem III 144-145. Die Inschrift wurde im Schutt gefunden, der den Becken eines Palastes der herodianischen Zeit füllte. Im Jahre 70 n. Chr. zerstört, wurde im 4. Jh. an der Stelle ein Turm der Stadtbefestigung gebaut. Alle hier gemachten Funde datieren in die Periode zwischen dem Herrschaftsantritt Herodes' und der Zerstörung der Stadt im Jahre 70 n. Chr.; es gab keine Funde aus späterer Zeit.

859 Dieser ist mit Namen nicht erwähnt; B. Isaac vermutet, dass es sich um Simon, Sohn des Boethus handeln kann, der bei Flavius Josephus (ant. iud. 15,9,3; 17,4,2) erwähnt wird. Vgl. Isaac, Donation 87-88.

860 Der Name seines Vaters Ἀκέσωνος ist nicht nur auf Rhodos belegt.

861 Gafni, Rhodes. – Ios. ant. iud. 16,5,3; bell. iud. 1,21,11 (424), erwähnt die konkreten Wohltaten von Herodes gegenüber Rhodos: er baute den hiesigen Apollotempel um und beteiligte sich an der Wartung der rhodischen Flotte. – Der Fund deutet unter anderem darauf hin, dass die Sprache der jüdischen Gemeinde auf Rhodos nicht Hebräisch, sondern Griechisch war. Auch diese hellenisierten Juden behielten dabei den Kontakt mit dem Jerusalemer Tempel, an dessen Renovierung sie sich beteiligten.

862 Isaac, Donation 87-90.

jedoch damit Herodes auch andere Ziele, unter anderem die Diaspora-Juden mehr an den Tempel zu binden – diesen zu zeigen, dass sich eine Pilgerfahrt nach Jerusalem auch ökonomisch lohnen könne, das heißt dass sie einen lukrativen Posten bekommen könnten. Sollten wir die Frage stellen, ob Herodes praktische Schritte unternahm, um den Diaspora-Juden die Pilgerfahrt nach Jerusalem zu erleichtern, dann kommen wir zum Schluss, dass außer dem schon erwähnten Schutz der babylonischen Juden darauf keine Hinweise zu finden sind. Es gibt keine Belege, dass er zum Beispiel auf irgendeine Weise die Routen der im östlichen Mittelmeer lebenden Juden schützte. Wenn die frommen Juden in der von Herodes neugebauten Hafenstadt Caesarea landeten, wurden sie gleich mit dem großen, der Roma und Augustus geweihten pagenen Tempel konfrontiert.

Die Bedeutung der Diaspora-Juden bei der Jerusalemer Pilgerfahrt lässt sich nicht übersehen. Sie kann jedoch auch nicht, wie dies bei einigen jüdischen Forschern der Fall ist, aus religiös-politischen Gründen einfach angenommen werden<sup>863</sup>. Die objektive Untersuchung der literarischen und archäologischen Quellen führt zum Ergebnis, dass bei der jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem im jeweils ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert zwischen einer in großen Massen organisierten Pilgerfahrt aus Palästina, von der Flavius Josephus und Philon berichten, einerseits, und den für Herodes zwar propagandistisch sehr wichtigen, aber sich doch in Grenzen haltenden Reisen einzelner Mitglieder der jüdischen Diaspora andererseits zu unterscheiden ist<sup>864</sup>. Die jüdischen Pilger aus Babylonien, zu deren Schutz in Bathyra laut Flavius Josephus Zamaris mit seinen Bogenschützen angesiedelt wurde, scheint eher eine Ausnahme zu sein. Wie wir zeigten, musste die Anerkennung des Jerusalemer Tempels nicht in einer persönlichen Pilgerfahrt ihren Ausdruck finden, sie konnte auch durch einen finanziellen Beitrag geschehen. Die enge – bis in die heutigen Tage bestehende – Beziehung der Juden zu Jerusalem und dem Tempel, die zum wichtigen Bestandteil ihrer Identität wurde<sup>865</sup>, ist, was die Pilgerfahrt betrifft, auch als idealer Zustand zu sehen, der sich nicht in einer realen Pilgerfahrt widerspiegeln muss.

## Jüdische Pilgerfahrt in der Diaspora

Trotz der Versuche, die Diaspora-Juden an den Jerusalemer Tempel zu binden, unternahmen diese auch Pilgerfahrten zu den näher gelegenen Heiligtümern. Im vorigen Kapitel wurde ausgeführt, dass sich die Pilgerfahrt der Diaspora-Juden nach Jerusalem in Grenzen hielt und man eher von einer idealen Anbindung an den Tempel sprechen kann. Die örtlichen Heiligtümer waren demgegenüber das eigentliche Zentrum ihrer Frömmigkeit. Im Folgenden beschränken wir uns auf Ägypten mit den jüdischen Tempeln von Elephantine und Leontopolis.

Zunächst soll allerdings die Frage gestellt werden, inwieweit sich die jüdischen Tempel von Elephantine und Leontopolis als eine Konkurrenz zur jüdischen Massenpilgerfahrt nach Jerusalem einstufen lassen. A. Kerkeslager war hierbei der Meinung, dass mit dieser lokalen ägyptischen Pilgerfahrt eine Ambivalenz, Apathie und in einigen Fällen sogar Gegnerschaft gegenüber Jerusalem und seinem Tempel verbunden war<sup>866</sup>. Für M. D. Knowles weist jedoch die Existenz von lokalen jüdischen Kultorten nicht notwendig auf eine Rivalität gegenüber Jerusalem hin<sup>867</sup>.

### Elephantine

Der jüdische Tempel von Elephantine wurde um 650 v. Chr., also kurz nach der Zerstörung des Ersten Tempels von Jerusalem gebaut<sup>868</sup>. Die Mehrheit der jüdischen Siedler an dieser strategischen Stelle im Süden Ägyptens waren Soldaten und Söldner<sup>869</sup>, sodass man mit Recht von einer jüdischen Militärkolonie spricht<sup>870</sup>. Die Hauptquelle zur Geschichte der Juden auf Elephantine stellen die aramäischen Papyri dar, die zwischen 495 und 399 v. Chr. verfasst wurden. Sie geben wichtige Informationen über die Juden in der Diaspora im 5. Jahrhundert v. Chr., unter anderem zur Beziehung des Tempels von Elephantine und des Jerusalemer Tempels und diesbezüglich auch über die jüdische Pilgerfahrt nach Elephantine<sup>871</sup>.

Als Folge eines Aufstandes, für den in den Papyri die Priester des Chnum-Tempels verantwortlich gemacht werden, wurde der jüdische Tempel im Jahre 411/410 v. Chr. zerstört<sup>872</sup>. Über die Vorgänge sind wir aus den unten besprochenen Briefen an die Jerusalemer Gemeinde detailliert informiert<sup>873</sup>. Der Versuch, den Tempel wieder aufzubauen, blieb

863 So z. B. Feldman, *Circulation* 161. 174-177.

864 So ist auch O. Skarsaune der Ansicht, die Pilgerfahrt war für die Diaspora-Juden eine einmalige Erfahrung im Leben. Vgl. Skarsaune, *Shadow of the Temple* 83. 91.

865 Gruen, *Diaspora*.

866 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 122.

867 Knowles, *Centrality* 127.

868 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 109.

869 Nutkowitz, *Éléphantine* 76. Zur Herkunft der jüdischen Gemeinde vgl. Knauf, *Elephantine* 183-184.

870 Die Militärkolonie von Elephantine erlebte einen großen Aufschwung, nachdem Ägypten 525 v. Chr. von den Persern erobert wurde (27. Dynastie = Erste Perserherrschaft 525-404 v. Chr.). Unter den Söldnern, die in der persischen Armee dienten, befand sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Juden. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78. – Zu den Persern in Ägypten vgl. Grimal, *Histoire*

472-488. – Briant, *Histoire* 488-500. 462-564. 591-594. 600-605. 620-625. 704-706.

871 Porten, *Archives*.

872 Porten/Yardeni, *Textbook* 62-65 (A4.5). Der Aufstand ist in den breiteren Rahmen der Endphase der persischen Herrschaft in Ägypten (sie dauerte bis 404 v. Chr.) zu bringen. Unter Dareios II. (423-404 v. Chr.) kam es im Land zu Aufständen, die in Sais ihren Schwerpunkt hatten; zu den Stützen seiner Herrschaft gehörten auch die jüdischen Söldner von Elephantine. Die Zerstörung des Tempels ist also mit den turbulenten Ereignissen zwischen der persischen Oberherrschaft, an deren Seite die jüdischen Söldner standen, und der einheimischen ägyptischen Bevölkerung, die diese somit als ihre Feinde betrachtete, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78-80.

873 Ausführliche Beschreibung vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 76. – Joisten, *Pruschke, Juden von Elephantine* 67-68. 125-135 (Text, Kommentar und Übersetzung). – Porten, *Archives* 289-293. – Knauf, *Elephantine* 186-187.

zunächst ohne Erfolg. Ein drei Jahre später (407 v. Chr.<sup>874</sup>) datiertes aramäisches Dokument erwähnt ein Bittschreiben um den Wiederaufbau des Tempels, das 410 v. Chr. von den Priestern von Elephantine an den Hohepriester in Jerusalem (und an den Satrapen Arsames) gerichtet wurde; es blieb jedoch unbeantwortet. Deshalb verfassten die Bewohner der Stadt noch in demselben Jahr ein weiteres Bittschreiben, das sie nicht nur an den Hohepriester von Jerusalem und den Satrapen Arsames, sondern auch an den Statthalter von Judäa und Samaria Bagohi richteten, der den Wiederaufbau des Tempels empfahl und die Bitte an den Satrapen Arsames weiterleitete. Dieser gab die Erlaubnis für dessen Wiederaufbau<sup>875</sup>.

Die Korrespondenz mit Bagohi, dem Statthalter von Judäa, zeigt, dass gewisse Kontakte von Elephantine mit Judäa (Jerusalem) bestanden haben. Es gibt jedoch, wie O. Dyma betont, »keine Hinweise auf eine Verbindung der Heiligtümer von Elephantine und Jerusalem«. Es ist auch, so O. Dyma, keine Verpflichtung oder Sitte belegt, zu den Festen nach Jerusalem zu reisen<sup>876</sup>.

Interessanterweise belegen die Papyri von Elephantine Kontakte des jüdischen Tempels mit anderen nichtjüdischen religiösen Zentren in der Umgebung von Elephantine, u. a. mit dem aramäischen Bethel geweihten Tempel von Syene und den Tempeln der Königin des Himmels (Anath oder Astarte), Banit und Nabu<sup>877</sup>.

Sollten wir die Frage stellen, inwieweit der Tempel von Elephantine das Ziel der in Ägypten ansässigen Juden war, so lässt sich feststellen, dass Reisen zwischen Elephantine und anderen ägyptischen Orten zwar häufig waren, dass aber nur in wenigen Fällen der Tempel von Elephantine das eigentliche Ziel der Besucher war. Diese stammten in den meisten Fällen aus der Garnison von Elephantine oder aus seiner nahen Umgebung<sup>878</sup>.

## Leontopolis

Leontopolis, heute Tell el-Jehudija (Hügel der Juden) genannt, war eine antike Stadt im östlichen Nildelta 20 km nordöstlich von Kairo. Der Tempel wurde 73 n. Chr. im Zusammenhang

mit der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes in Palästina zerstört. Kaiser Vespasian fürchtete nämlich, dass der Tempel zum neuen Symbol der nationalen Identität der Juden und zum Zentrum eines neuen jüdischen Aufstandes werden könne, und er befahl, ihn niederzureißen<sup>879</sup>.

In diesem Kontext erwähnt Flavius Josephus, dass die Zeit zwischen dem Bau und der Zerstörung des Tempels 343 Jahre betrug<sup>880</sup>. Diese Angabe, die die Gründung des Tempels in das Jahr 271 v. Chr. datieren würde, halten mehrere Forscher für unwahrscheinlich. Josephus bringt nämlich an anderen Stellen den Bau mit Onias III. bzw. Onias IV. in Verbindung, die etwa 100 Jahre später lebten: Im Jüdischen Krieg bezeichnet er den 171 v. Chr. ermordeten Hohepriester Onias, Sohn des Simon, als Stifter des Tempels<sup>881</sup>; in den Jüdischen Altertümern berichtet Josephus, der Tempel sei unter dem Sohn des ermordeten Onias III. gegründet worden<sup>882</sup>. Handelte es sich um einen Fehler von Josephus, einen Manuskript-Fehler oder sogar um eine symbolische Zahl?<sup>883</sup> L. Capponi hält die Zahl von 343 Jahren für wahrscheinlich und die mit Onias III. bzw. Onias IV. verbundenen Ereignisse betrachtet sie als bloße Neugründung eines schon bestehenden Tempels<sup>884</sup>. L. Troiani zufolge gab es in der Zeit von Josephus hierzu mehrere unterschiedliche Versionen<sup>885</sup>. Vom Ort sind nur kleine Überreste der Befestigung sichtbar, an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurden hier nur kurze archäologische Untersuchungen durchgeführt<sup>886</sup>; der Tempel selbst konnte archäologisch nicht nachgewiesen werden.

Die in Ägypten lebenden Juden opferten oft im Tempel von Leontopolis, beliebt war er vor allem bei den Juden aus Alexandria. Er erreichte jedoch nie die Reputation des Tempels von Jerusalem und blieb lediglich ein Lokalheiligtum<sup>887</sup>.

L. Capponi untersuchte die betreffenden hebräischen Texte zum Verhältnis der Tempel von Jerusalem und von Leontopolis. Sie kam zum Schluss, dass das »Haus des Onias« (hebr. בית הוויי), wie der Tempel in den Quellen genannt wird, eine sekundäre Rolle spielte (seine Priester durften u. a. nicht die Riten im Jerusalemer Tempel durchführen), ihr Verhältnis war jedoch nicht so gespannt, als dass man den ägyptischen Tempel als schismatisch bezeichnen könnte<sup>888</sup>.

874 Das Dokument hat sich in zwei Exemplaren erhalten (TAD A4.7 und A4.8), die vom 25. November 407 v. Chr. datieren. Vgl. die Ausgabe: Porten/Yardeni, Textbook (= TAD A).

875 Porten/Yardeni, Textbook 76-77 (A4.9). Vgl. Joisten-Pruschke, Juden von Elephantine 63-76. – Nutkowitz, *Éléphantine* 77. – Briant, *Histoire* 603-604. 620-623. Der Tempel wurde daraufhin wiederaufgebaut und ist in den Dokumenten TAD B3.12; 3.18-19 (datiert 13. Dezember 402 v. Chr.) belegt. Vgl. Nutkowitz, *Éléphantine* 78.

876 Dyma, *Wallfahrt* 331.

877 Porten, *Hermopolis Papyri*. – McCready, *Pilgrimage* 73.

878 Kerkeslager, *Pilgrimage* 110. – Inwieweit die Juden von Elephantine auch an ägyptischen Kultfesten teilnahmen und ob dies als Synkretismus bezeichnet werden kann, wurde von B. Porter diskutiert. Vgl. Porten, *Hermopolis Papyri*.

879 *los. bell. iud.* 7,10,2 (421); 7,10,4 (433-435). Es wird hier in der Tat vom Befehl Vespasians gesprochen, den Tempel von Leontopolis zu zerstören, den der Kaiser an Lupus, den Statthalter von Alexandria, richtete. Dieser starb jedoch, ohne diesen Befehl durchführen zu können. Paulinus, sein Nachfolger im Amt, »nahm nicht nur unter harten Drohungen gegen die Priester [...], falls sie etwa verheimlichten, die sämtlichen Weihgeschenke aus dem Tempel

weg und verbot nicht nur den Andächtigen, die heiligen Räume zu betreten, sondern verschloss auch die Tore und machte den Tempel völlig unzugänglich, sodass keine Spur von Gottesdienst an dem Orte mehr übrig blieb«. Von einer Zerstörung wird hier also keine Rede, nur von der Schließung des Tempels. Vgl. Capponi, *Tempio di Leontopoli* 53. – Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 115.

880 *los. bell. iud.* 7,10,4 (436).

881 *los. bell. iud.* 7,10 (423).

882 *los. ant. iud.* 12,5,1; 17,9,7 (387).

883 Zur symbolischen Deutung vgl. Hayward, *Leontopolis*.

884 Capponi, *Tempio di Leontopoli* 53-54.

885 Troiani, *Tradizione* 131.

886 A.-P. Zivie, *Tell el-Jahudija*. – Bietak, *Tell el-Yahudiya*. – Noy, *Leontopolis* 163-165.

887 Die Ansicht E. Schürers, wonach die ägyptischen Juden dem Tempel von Leontopolis keine Aufmerksamkeit geschenkt haben und im Kontakt mit Jerusalem blieben, ist als falsch abzulehnen. Vgl. Schürer, *Jewish People* (III, 1) 147.

888 Cappone, *Tempio di Leontopoli* 62-63. Für den Hinweis auf die neueste Literatur zum Tempel von Leontopolis möchte ich mich ganz herzlich bei Christian Gruber bedanken.

Der Jerusalemer Tempel war für die viele Juden aus der Diaspora das wichtigste symbolische Zentrum<sup>889</sup>. Die religiöse Identität der Juden war jedoch nicht nur durch die Pilgerfahrt nach Jerusalem determiniert, da viele Juden aus der Diaspora den Jerusalemer Tempel nie oder nur selten besuchten. Die Gebundenheit an den Jerusalemer Tempel wurde auch durch die Zahlung der Tempelsteuer hergestellt. Eine größere und unmittelbare Rolle spielte jedoch beim Selbstverständnis der in Ägypten lebenden Juden die Pilgerfahrt zu den lokalen Tempeln und der Besuch von Synagogen<sup>890</sup>. Lokaltraditionen einer jüdischen Pilgerfahrt innerhalb Ägyptens, bei denen in einigen Fällen sogar offene Feindschaft gegenüber Jerusalem zum Ausdruck kam, wurden zur Alternative für die Jerusalemer Pilgerfahrt. Eine Beschreibung eines Pilgerfestes der asketischen Gemeinschaft der Therapeuten (Θεραπευτής)<sup>891</sup> am Mariotis-See in der Nähe von Alexandria findet sich bei Philo von Alexandria<sup>892</sup>.

## Jüdische Pilgerfahrt zu den Gräbern der Propheten

Die Juden unternahmen in der Antike auch eine individuelle Pilgerfahrt zu den Gräbern der Märtyrer und Propheten<sup>893</sup>. Diese jüdische Pilgerfahrt ist möglicherweise in unserem Kontext bedeutender als die erstgenannte, da sie – wie weiter ausgeführt wird – mehrere Bezugspunkte zur christlichen Pilgerfahrt aufweisen kann. Die Idee einer Pilgerfahrt zu den Gräbern der Propheten, von denen einige als Märtyrer verehrt wurden, wurde erstmals im »Leben der Propheten« (etwa 50 n. Chr. datiert) erörtert. Das Werk beschreibt den Tod und die Gräber von 22 Propheten, von denen 19 nicht in der Bibel erwähnt werden; das Sterben von vieren (Jeremia, Ezeziel, Micha und Amos) wird als Märtyrertod beschrieben<sup>894</sup>. Den Pilgerfahrten zu den Gräbern einzelner Propheten widmen wir uns im Kontext des Zusammenhanges der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt<sup>895</sup>.

## Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem nach 70 n. Chr.

Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels stellte einen tiefen Einschnitt in der Geschichte des jüdischen Volkes dar. Im Folgenden werden wir uns mit der Frage beschäftigen, inwieweit den Juden während der römischen Kaiserzeit und in der byzantinischen Epoche Zugang nach Jerusalem erlaubt war und in welchem Maße jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem belegt ist. Daneben werden wir uns mit der nun beginnenden jüdischen Pilgerfahrt zu den Rabbinern beschäftigen, die als teilweise als Ersatz der massenhaften Pilgerfahrt nach Jerusalem betrachtet werden kann<sup>896</sup>.

## Jerusalem bis zum Bar Kochba-Aufstand

Die Eroberung Jerusalems durch die Römer und Zerstörung der Stadt einschließlich des Tempels stellte die Endphase eines vier Jahre dauernden Krieges dar (66-70 n. Chr.). Nach systematischen Eroberungen der Römer von Galiläa, Peräa und von großen Teilen der Judäa strömten nach Jerusalem große Mengen von Flüchtlingen. In den letzten Monaten des Krieges war Jerusalem mit seiner Umgebung das einzige von den Juden beherrschte Gebiet Palästinas. Die Belagerung der Stadt durch Titus begann im März 70 n. Chr., die Eroberung der Festung Antonia ermöglichte die Kontrolle über den Tempelbezirk; der Tempel und die innere Stadt wurden erst im August dieses Jahres erobert. Flavius Josephus berichtet, Titus wollte angeblich den Tempel nicht zerstören, da dieser weiterhin zum Ruhm des Römischen Reiches beitragen sollte<sup>897</sup>. Diese Nachricht ist jedoch nicht sehr glaubwürdig. So berichtet der an der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts lebende Historiker Sulpicius Severus, dessen Quelle möglicherweise Tacitus war<sup>898</sup>, dass Titus die Zerstörung selbst befahl<sup>899</sup>. Da die Zerstörung eines Tempels in der antiken Welt ein Sakrileg war, wollte möglicherweise Josephus seinen späteren Wohltäter in Schutz nehmen<sup>900</sup>.

Nach Flavius Josephus lag Jerusalem nach der römischen Eroberung im Jahre 70 n. Chr. in Ruinen<sup>901</sup>. In der Forschung wurde jedoch diese Nachricht kontrovers diskutiert. H. Geva hält – im Kontext der Betrachtung der Ansiedlung der 10. rö-

889 Goodman, *Diaspora Reactions* 27-28.

890 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 122.

891 Die Therapeuten waren eine der Mystik zugewandte Sekte, die aus jüdischen Einsiedlern im Ägyptens vom Anfang des 1. Jhs. v. Chr. Bestand. So wie die Essener werden auch die Therapeuten als Vorläufer des christlichen Mönchtums betrachtet. Vgl. Otte, *Philo von Alexandrien* 12-13.

892 Philo, *Vita cont.* 1-23. 64-89. Vgl. O. Kaiser, *Philo* 76.

893 Ausführlich Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 123-146. – Die Sitte, die Gräber der eigenen Propheten zu besuchen, übernahmen die Juden möglicherweise aus der griechischen Welt, in der die Gräber der Heroen verehrt wurden. Vgl. Wilkinson, *Jewish Holy Places* 50.

894 Jeremias, *Heiligengräber*. – Wilkinson, *Jewish Holy Places* 46.

895 Vgl. Kap. »Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt«.

896 Allgemein zum Thema, was die Zerstörung des Jerusalemer Tempels für die Juden bedeutete (einschließlich dessen, wie sich zu der Katastrophe die Rabbiner stellten) vgl. Goldenberg, *Destruction of the Temple*.

897 *Ios. bell. iud.* 6,4,3.

898 Tacitus wurde für eine mögliche Quelle von Sulpicius Severus betrachtet seit der Publizierung des Artikels von J. Bernays »Über die Chronik des Sulpicius Severus« (1861). Dies wurde abgelehnt von H. Montefiore, *Sulpicius Severus*. Vgl. Lifshitz, *Jérusalem* 466 Anm. 65.

899 *Sulp. Sev. chron.* 2,30,6-8. Vgl. Goldenberg, *Destruction of the Temple* 194-195. Gegen die Glaubwürdigkeit der Nachricht des Christen Sulpicius ist jedoch Folgendes einzuwenden: Titus ließ angeblich den Tempel zerstören, um damit sowohl die Religion der Juden als auch Christen auszulöschen (*Christianos ex Iudaeis extitisse*). Er sieht also diese Tat in der Reihe der antichristlichen Politik der (heidnischen) römischen Kaiser.

900 Levine, *Jerusalem 401-411*. – B. Mazar, *Berg des Herrn* 82-87. Am weitesten ging wohl I. Weiler, der die Historizität der Nachricht des Josephus Flavius ganz ablehnt und für reine Panegyrik hält. Vgl. Weiler, *Titus*.

901 *Ios. bell. iud.* 7,1.

mischen Legion – diese Nachricht für glaubwürdig und nimmt eine völlige Zerstörung der Oberstadt an<sup>902</sup>. Demgegenüber ist M. Ben-Dov der Ansicht, dass die Zerstörung nicht so vollständig gewesen sein könne. Er stützt sich dabei auf archäologische Befunde: Zahlreiche Bauteile des herodianischen Tempels wurden nämlich über den byzantinischen Schichten ausgegraben und viele Teile der herodianischen Hulda-Tore als Baumaterial in frühislamischen Bauten, nicht jedoch in byzantinischen Bauwerken verwendet. Dies weist darauf hin, dass noch in byzantinischer Zeit Teile des Tempels gestanden haben müssen. Was sonst Jerusalem betrifft, blieben nach Josephus nur Türme der Befestigung beim Königspalast stehen. M. Ben-Dov ist jedoch der Meinung, dass in Wirklichkeit ein großer Teil der Stadtbefestigung sowie eine Reihe von Häusern bis zur Höhe des zweiten Stockwerks erhalten geblieben sein müssten<sup>903</sup>.

Bezüglich einer möglichen jüdischen Bevölkerung in Jerusalem in der Zeit zwischen der Zerstörung der Stadt und dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes gibt es unterschiedliche Indizien. So berichtet Flavius Josephus, Titus habe alle gefangenen Juden hingerichtet, in die ägyptischen Minen geschickt, in die Sklaverei verkauft oder für den Triumph in Rom aufbewahrt<sup>904</sup>. Auf der anderen Seite lässt sich aus der fiktiven Rede des Eleazar, des Führers der aufständischen Juden auf Masada, die er im Frühjahr 74 n. Chr. hielt, also kurz vor dem kollektiven Selbstmord der Belagerten, ablesen, dass es in den Ruinen der zerstörten Stadt eine kleine jüdische Präsenz gab<sup>905</sup>.

Insgesamt lässt sich für die 60 Jahre nach der Zerstörung der Stadt eine wenn auch beschränkte jüdische Präsenz annehmen. Das unten besprochene angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten, gab es zu dieser Zeit nicht. Die Anwesenheit von Juden ist auch deswegen wahrscheinlich, weil die in Jerusalem stationierte 10. römische Legion versorgt

werden musste<sup>906</sup>. Es gibt außerdem Hinweise, dass Privatopfer noch für kurze Zeit an der Stelle des zerstörten Tempels dargebracht wurden<sup>907</sup>.

Jerusalem wurde um 135 n. Chr. nach römischem Muster mit einem *Cardo* und *Decumanus* ausgebaut und von Kaiser Hadrian in (*Colonia*) *Aelia Capitolina* umbenannt. Eine ausführliche Schilderung finden wir bei Cassius Dio:

»In Jerusalem ließ Hadrian für die bis auf den Grund zerstörte Stadt eine neue anlegen und gab ihr den Namen Aelia Capitolina. Wie er nun an dem Platze, wo der Tempel des Gottes gestanden hatte, einen anderen zu Ehren Iuppiters errichtete, kam es zu einem weder geringfügigen noch kurzen Krieg<sup>908</sup>«.

Cassius Dio nennt also die Gründung der *Aelia Capitolina* und den Bau eines heidnischen Tempels als den Auslöser des folgenden Aufstandes. Es gibt in der Tat Hinweise (neuere numismatische Funde und eine lateinische Inschrift), dass der Beginn der Bauarbeiten vor dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes anzusetzen ist<sup>909</sup>. Spekuliert wird in der Wissenschaft auch über die Gründe Hadrians, die ihn zum Wiederaufbau der Stadt bewegten. War dies Bestandteil eines durchdachten Hellenisierungskonzepts, eine Versöhnungsgeste gegenüber den Juden<sup>910</sup>? Die Ausführungen von K. Bieberstein zeigen überzeugend, dass die Neugründung Jerusalems keine antijüdischen oder gar antichristlichen Aspekte hatte. Das Hauptziel dieser Maßnahme war es, die Provinzstrukturen im Osten zu reorganisieren<sup>911</sup>.

Insgesamt betrachtet war Aelia Capitolina eine eher unbedeutende Provinzstadt. Diese sowohl archäologisch als auch historisch belegte Tatsache muss bei der Beurteilung der möglicherweise mäßig belegten jüdischen Pilgerfahrt und mit den Ansätzen der beginnenden christlichen Pilgerfahrt stärker in Betracht gezogen werden, als dies die Forschung in den

902 Geva, Tenth Legion 246.

903 Die Ansicht von Ben-Dov bei Stemberger, Juden und Christen 51-52.

904 *Ios. bell. iud.* 6,9,2.

905 *Ios. bell. iud.* 7,8,7. Vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 139. – Lifshitz, Jérusalem 471.

906 Lifshitz, Jérusalem 471. – Bieberstein, Aelia Capitolina 139.

907 Guttmann, End. – K. W. Clark versucht gar, das Ende der Verehrung im Jerusalemer Tempel erst mit der Zerschlagung des Bar Kochba-Aufstandes (135 n. Chr.) in Zusammenhang zu bringen und für die 65 Jahre lange Zwischenzeit ihre Kontinuität, gestützt auf antiken, insbesondere jüdischen Quellen und auf alter Forschungsliteratur, nachzuweisen. Was die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem betrifft, verweist er auf die von uns später behandelte angebliche Existenz von sieben Synagogen auf dem Berg Zion, daneben aber auch die Nachricht in einer hebräischen, um 1900 in Nablus entdeckten Chronik, wo von einem jüdischen Pilger die Rede ist, der in der Zeit des Hohepriesters Amran (120-130 n. Chr.) Tauben als Opfergaben in den Tempel brachte. Selbst K. W. Clark gibt jedoch zu, dass die Geschichte über den jüdischen Pilger romantische Züge enthält. Vgl. Clark, Worship.

908 Cass. Dio 69,12,1-3. Diesen Auszug aus dem Werk des römischen Historikers machte der in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. lebende byzantinische Mönch Ioannes Xiphilinos, und zwar auf Anordnung des Kaisers Michael VII. Dukas (1071-1078). Vgl. Mallan, Xiphilinos' Epitome. Vgl. weiter: Bieberstein, Aelia Capitolina 143. – Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem 116-122. – Zur Frage, ob Hadrian am Tempelberg einen heidnischen Tempel errichten ließ, vgl. das anschl. Kap. »Das angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten« (S. 95-99).

909 Magness, Aelia Capitolina 313. – Eshel, Bar Kochba Revolt 106-108. – Zu den Münzfunden vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 145. – Auf seiner zweiten Reise in den Osten im Herbst 128 n. Chr. besuchte Hadrian zunächst seine Lieblingsstadt Athen und reiste dann im Frühjahr 129 n. Chr. über Ephesos und Milet nach Apameia. Den Winter verbrachte er in Antiochia, im Frühjahr 130 n. Chr. besuchte er Gerasa. Im Sommer desselben Jahres reiste er über Gaza nach Alexandria; die Stadt verließ er im Frühsommer 131 n. Chr., um auf dem Seeweg nach Athen zurückzukehren. Ein Besuch Hadrians in Jerusalem ist zwar nicht literarisch belegt, wurde jedoch für wahrscheinlich gehalten. Vgl. Bieberstein, Aelia Capitolina 143. Im Jahre 2014 wurde in Jerusalem in der Nähe des Damaskustors eine Hälfte eines Gedenksteines mit lateinischer Inschrift gefunden; die andere Hälfte befand sich seit längerer Zeit im Studium Biblicum Franciscanum-Museum in Jerusalem. Die dem Kaiser Hadrian gewidmete Inschrift ist eine Würdigung der römischen Armee für den Besuch des Kaisers im Jahre 130 n. Chr. Der Stein war Teil eines Monuments und ist damit Hinweis auf eine Bautätigkeit vor dem Ausbruch des Bar-Kochba-Aufstandes. [www.jpost.com/Not-Just-News/WATCH-2000-year-old-commemorative-inscription-dedicated-to-Roman-emperor-Hadrian-unveiled-379384](http://www.jpost.com/Not-Just-News/WATCH-2000-year-old-commemorative-inscription-dedicated-to-Roman-emperor-Hadrian-unveiled-379384) (17.10.2017). Der gesamte Stein wurde erstmals im Frühjahr 2016 auf der Ausstellung »Hadrian. An Emperor Cast in Bronze« im Israel Museum ausgestellt. – Zu den Ursachen des Bar Kochba-Aufstandes vgl. Bowersock, Bar Kochba War. – Bieberstein, Aelia Capitolina 145-147. – Schäfer, Bar Kochba War (Sammelband, der sich mit verschiedenen Aspekten, einschließlich der Ursachen des Aufstandes beschäftigt).

910 Die unterschiedlichen Meinungen fasst K. Bieberstein (Aelia Capitolina 143-144) zusammen.

911 Bieberstein, Aelia Capitolina 144.

meisten Fällen tut. Der Niedergang der Stadt wurde mit dem Abzug der 10. Legion am Ende des 3. Jahrhunderts noch greifbarer; damals muss Jerusalem zu einem großen Ausmaß entvölkert gewesen sein<sup>912</sup>.

### **Das angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten**

Nach der Zerschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. soll den Juden unter Androhung der Todesstrafe verboten worden sein, Jerusalem zu betreten. Die erste Nachricht von dieser Verordnung stammt vom christlichen Autor Ariston von Pella, dessen um 140 n. Chr. geschriebener Text sich in Eusebios' Kirchengeschichte erhalten hat:

»Nachdem der Urheber des Wahnsinns [d. i. Bar Kochba] in verdienter Weise bestraft worden war, wurde durch Gesetzesbestimmungen und Verordnungen Hadrians dem gesamten Volk verboten, das Gebiet von Jerusalem von nun an überhaupt noch zu betreten. Nach der Weisung Hadrians sollten die Juden den heimatlichen Boden nicht einmal aus der Ferne sehen. So berichtet Ariston von Pella<sup>913</sup>«.

Das völlige Ortsverbot für die Juden lässt sich auch bei Justin, Tertullian, Hieronymus und Orosius nachweisen. Es ist zu betonen, dass die christlichen Autoren die betreffenden Worte in das christliche theologische Konzept der Verheißung und Erfüllung setzten<sup>914</sup> und in diesem Konzept verstanden werden sollten.

Eine Ausnahme scheint auf den ersten Blick die Rede Justins zu sein, der seine erste Apologie dem Kaiser Antoninus Pius, seinem Sohn, dem späteren Kaiser Marcus Aurelius und dessen späteren Mitregenten Lucius Verus widmete:

»Dass nun Jerusalem, wie es hier schon als geschehen vorher verkündet worden ist, verwüstet worden ist, das wisst ihr wohl. Über seine Verödung und dass es keinem Juden mehr gestattet sein werde, darin zu wohnen, ist vom Propheten Isaias also vorhergesagt worden: ›Ihr Land liegt öde, vor ihren Augen weiden ihre Feinde es ab, und keiner von ihnen wird darin wohnen können‹ (Jes 1,7) Dass aber von euch (= den Römern) gewacht wird, damit kein Jude dort sich aufhalte, der es betritt und ertappt wird, die Todesstrafe bestimmt ist, das ist euch wohlbekannt<sup>915</sup>«.

Justin steht diesbezüglich in der Tradition der jüdischen hellenistischen Autoren, deren Werke ebenfalls ähnliche Wid-

mungen enthielten, um ein positives Bild bei den Lesern zu erwecken<sup>916</sup>. Doch schon W. Dahlheim hielt es mehr für als fraglich, dass die frühchristlichen Apologien je das kaiserliche Kabinett erreichten, noch weniger wahrscheinlich ist es, dass sie in die Hände der Kaiser gelangten. Die Apologeten versuchten vergeblich, ihre Werke in den Kreisen der (heidnischen) Gebildeten zu verbreiten. Da sie sich dessen bewusst waren, schrieben sie ihre Werke für ihr christliches Publikum<sup>917</sup>. Somit soll auch Justins Apologie als ein für die Christen selbst geschriebenes Werk verstanden werden. Wenn also Justin den Römern mitteilt, dass für sie das an die Juden gerichtete Verbot, Jerusalem zu betreten, wohlbekannt sei, dann richtet er sich in der Tat an die eigenen christlichen Reihen. Justins Worte lassen sich somit auch in das oben erwähnte christliche theologische Konzept setzen.

Das Verbot wurde von Justin auch im Dialog mit dem Juden Tryphon erwähnt:

»Denn die von Abraham eingeführte Beschneidung wurde als Erkennungszeichen gegeben, damit ihr allein erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet, damit ›euer Land verwüstet werde, die Städte vom Feuer niedergebrannt werden, Fremde vor euch die Früchte verzehren‹ (Jes 1,7) und keiner von euch Jerusalem betrete<sup>918</sup>«.

»Nehmen wir an, es würde deshalb, weil Enoch und Noë und ihre Kinder und, wer etwa sonst noch zu ihnen gehörte, ohne Beschneidung und ohne Sabbatfeier bei Gott in Gunst standen, jemand bei euch sich erkundigen wollen, warum Gott erst nach so langer Zeit wollte, dass man durch neue Verordnungen und durch eine Gesetzgebung, und zwar von Abraham bis Moses durch die Beschneidung und andere Verordnungen, wie Sabbatfeier, Opfer, Benützung von Asche, Darbringung von Gaben, gerechnet werde. Ihr könntet, wie ich bereits erklärt habe, keinen Grund angeben, außer ihr saget: Gott, der die Zukunft vorher weiß, wusste, dass euer Volk es einmal verdient, aus Jerusalem vertrieben zu werden und dass niemand dahin zurückkehrt<sup>919</sup>«.

Auch bei Tertullian bildet die entsprechende Stelle den heilsgeschichtlichen Hintergrund des Kommens Christi ab: Durch ihren verfehlten Lebenswandel, so heißt es dort, hätten die Juden, die zuvor bei Gott in Gnade standen, die göttliche Lebenslehre verlassen, was sich an ihrem gegenwärtigen Unglück ablesen lasse:

»In jeder Hinsicht war den Juden bei Gott Gnade zuteil, als sowohl die Gerechtigkeit als auch der Glaube der Urväter vortrefflich waren: Daher stand die Größe ihres Volkes und

912 Stemberger, Juden und Christen 53.

913 Eus. HE 4,6,3. Eusebios wiederholt dieses Verbot in derselben Schrift HE 5,12,1. Vgl. Eus. dem. ev. 6,13,17; 6,18,10.

914 Bieberstein, Aelia Capitolina 153. Kritisch zu diesen christlichen Quellen äußert sich auch Tsafir, Byzantine Jerusalem 133.

915 Ius. Mart. apol. 1,47.

916 Barnard, Introduction 6.

917 Dahlheim, Geschichte 307.

918 Ius. dial. 16,2.

919 Ius. dial. 92,2. Vgl. auch weitere Stellen, wo Justin auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hinweist, woraus er schließt, dass das jüdische Gesetz nicht mehr zu recht besteht, u. a. 40,2: »[...] nun aber sollten, wie Gott wusste, nach dem Leiden Christi Tage kommen, da auch der Ort Jerusalem euren Feinden [= den Römern] übergeben wird und gar alle Opfer aufhören werden«. Zum breiteren Kontext der kritischen Einstellung von Justin zu den Juden, der dabei auch durch den Bar Kochba-Aufstand beeinflusst wurde, vgl. Bokser, Justin I. – Bokser, Justin II.

die Erhabenheit ihres Reiches in Blüte, und daher hatten sie auch das große Glück, die Worte Gottes zu hören, durch die sie sowohl darüber belehrt wurden, sich bei Gott verdient zu machen, als auch ermahnt wurden, ihn nicht zu verletzen. Aber wie große Fehler sie [d. h. die Juden] begangen haben, durch das Vertrauen auf die Väter dazu aufgeblasen, von der Lebensordnung auf frevelhafte Weise abzuweichen, würde, auch wenn sie selbst es nicht zugäben, ihr heutiges Unglück beweisen. Verstreut, umherirrend, von ihrem Erdboden und ihrem Himmel verbannt, streifen sie über die Erde (*dispersi, palabundi, et soli [...] sui extorres vaganture per orbem*), ohne einen Menschen und ohne Gott zum König zu haben; und ihnen wird nicht einmal nach dem Recht von Fremdlingen zugestanden, den heimatlichen Boden wenigstens mit einer Fußstapfe zu grüßen (*quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur*)<sup>920</sup>«.

In der Schrift *Adversus Iudaeos* beruft sich Tertullian auf die Weissagung Jesajas:

»Eure Erde ist verlassen worden, eure Städte sind mit Feuer verbrannt worden« – das heißt, was ihnen in der Zeit des Krieges widerfahren ist – »eure Region werden die Fremden vor euren Augen verzehren, und sie wird von den anderen Völkern verlassen und zerstört werden« (Jes 1,7), dass heißt von den Römern. [...] »Und eure Augen werden das Land aus der Ferne sehen«, weil euch zur Vergeltung eurer Schuld nach der Eroberung Jerusalems der Eintritt in euer Land verwehrt und euch nur erlaubt sein wird, dieses mit den Augen aus der Ferne zu sehen<sup>921</sup>«.

Tertullian wollte zweifellos in beiden Werken den Eindruck erwecken, dass die Juden aus ganz Palästina verbannt worden seien, was jedoch nicht der Realität entsprach. Und ob der letzte Satz sich auf das Verbot bezieht, Jerusalem nach dem Bar Kochba-Aufstand betreten zu dürfen, ist strittig<sup>922</sup>.

Insgesamt ist darauf hinzuweisen, dass es für das Verbot keine römischen Belege gibt. Kein diesbezügliches Edikt befindet sich in der Sammlung des römischen Rechts. Auch zeitgenössische jüdische Texte wissen von einem solchen Edikt nichts<sup>923</sup>. Umgekehrt gibt es vereinzelte literarische Hinweise, die eine jüdische Präsenz in der Stadt belegen. Nach einigen rabbinischen Texten fanden auch in der römischen

Zeit in Jerusalem heilige Versammlungen statt. S. Safrai glaubte, im Babylonischen Talmud insgesamt sechs Hinweise dafür gefunden zu haben, dass in der Zeit von Josua ben Levi (an der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr.) in Jerusalem eine heilige jüdische Gemeinde (*kehilla kedoscha*) existierte<sup>924</sup>. Interessanterweise ist dies für S. Safrai nicht Argument gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Quellen, die alleine für die Juden vom Verbot sprechen, die Stadt zu betreten (Safrai nimmt dieses Verbot als eine historische Tatsache an). Mit diesem allgemein geltendem Verbot versucht er, die Existenz der heiligen Gemeinde durch Hinweis auf eine mögliche Lockerung unter den Severern in Zusammenhang zu bringen. In dieser Zeit siedelten sich in Jerusalem die Schüler von Rabbi Meir an<sup>925</sup>. Mit einer Lockerung schon unter der antoninischen Dynastie erklärt S. Safrai auch die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 2. Jahrhundert n. Chr.<sup>926</sup>. Gegen die Existenz einer solchen Gemeinde wandte sich M. Avi-Yonah, der darauf hinweist, dass sie in nichtjüdischen Quellen keine Bestätigung findet und die Annahme einer solchen Gemeinde deshalb unbegründet ist. Eine solche Gemeinde in Jerusalem wäre ein nationaler Mittelpunkt von größter Bedeutung gewesen, davon hören wir jedoch nichts<sup>927</sup>.

Die Existenz einer solchen »heiligen Gemeinschaft« bestätigt möglicherweise eine Inschrift mit griechischem und hebräischem Text:

Ῥαββι Σαμου[ήλ]  
ἀρχησ[υναγωγος Φ]  
ῥύγιος Δο[ρυλαεύς]  
δόξα σ(ο)ῖ αἰῶνιος  
ῶρκου[μένη]

[שלם] למשכב (= [Frieden] über deiner Ruhestätte)<sup>928</sup>

Aus der Inschrift ist zu entnehmen, dass der verstorbene Rabbi Samuel aus Dorylaion in Phrygien (heute in der Nähe von Eskişehir) kam und in Jerusalem oder in seiner Umgebung begraben wurde. S. Safrai identifiziert ihn mit einem in den Quellen belegten Schüler des Rabbi Meir<sup>929</sup>.

Was die Belege für eine jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem betrifft<sup>930</sup>, so hören wir von einem Elischa ben Abuja – einem treuen Diener der Römer, der wohl vom

920 Tert. apol. 21,4-5.

921 Tert. adv. lud. 13,4.

922 Vgl. Tert. apol. 321.

923 Bieberstein, Aelia Capitolina 153.

924 Safrai, Holy Congregation. S. Safrai war jedoch nicht der erste Forscher, der auf die Existenz einer solchen Gemeinde hingewiesen hat. Für die ältere Forschungsliteratur vgl. Safrai, Holy Congregation 63-64 Anm. 5-8.

925 Safrai, Holy Congregation 70. 77. – Bieberstein, Aelia Capitolina 154. – Lifshitz, Jérusalem 471-473.

926 Safrai, Holy Congregation 70 Anm. 32.

927 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 81. Das Buch von M. Avi-Yonah wurde vor dem Artikel S. Safrais geschrieben, reagiert nicht direkt auf diesen, sondern vermutlich auf die ältere Forschungsliteratur.

928 CIJ II 1414 (Jerusalem). – Safrai, Holy Congregation 76-77. Der Fundort der Inschrift ist leider nicht bekannt. Die Inschrift befindet sich im Museum des griechisch-orthodoxen Patriarchats nördlich der Grabeskirche.

929 Safrai, Holy Congregation 77.

930 Diese Problematik ist auch deswegen äußerst kompliziert, weil sie auch heute nicht frei von starken nationalen bzw. religiösen Standpunkten ist. Dies ist im Werk von D. Gold besonders deutlich, dessen Titel (Gold, Fight for Jerusalem) klar zeigt, worum es dem Autor, einem bedeutenden israelischen Diplomaten, geht: Sein Buch ist keine wissenschaftliche Arbeit, sondern soll das Recht der Juden auf Jerusalem begründen und die Ansprüche vor allem der (heutigen) Muslime zurückweisen. Um dies zu erreichen, will er eine ununterbrochene jüdische Besiedlung Jerusalems nachweisen, wozu ihm auch die vereinzelt Belege jüdischer Pilgerfahrt dienen.

allgemeinen Verbot befreit war –, der vor dem Allerheiligsten auf einem Pferde vorbei geritten sein soll. Rabbi Jose ben Halaftha pilgerte angeblich nach Jerusalem, begegnete dort dem Propheten Elias und hörte die göttliche Stimme im zerstörten Heiligtum. All diese Erzählungen gehören ins Reich der Legende. Wir können annehmen, dass die jüdische Pilgerfahrt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. zum Stillstand kam<sup>931</sup>. Glaubwürdige Nachrichten sind dann erst wieder seit Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. bekannt, als insbesondere Leute niederen Standes Jerusalem besuchten. Simeon Kamtra, ein Eselstreiber, fragte den Rabbiner nach den Vorschriften über Pilgerfahrten nach Jerusalem, wo er sich dank seines Berufes öfter aufhielt. Konkret wollte er wissen, ob er jedes Mal seine Kleider zerreißen müsse, wenn er den Tempelplatz sieht usw. Weiterhin sind Pilgerfahrten von Rabbi Hanina, Rabbi Jonathan und Rabbi Josua ben Levi belegt<sup>932</sup>. Vereinzelt jüdische Pilger kamen wohl auf die umliegenden Hügel, von wo aus sie den Tempelberg betrachteten und über die Zerstörung des Tempels klagten<sup>933</sup>. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. hatte sich das Verbot so sehr gelockert, dass Rabbi Jochanan die Lage folgendermaßen beschrieb:

»Das irdische Jerusalem (im Gegensatz zum himmlischen), wer dahin pilgern will, pilgere<sup>934</sup>«.

Auf eine jüdische Präsenz in der Stadt lässt sich auch aus einer (sonst sehr antijüdischen) Predigt des Origenes (185 bis um 254) schließen, der jüdische Pilger erwähnt, die in seiner Zeit (d. h. in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.) klagend am Altar des zerstörten Tempels beteten:

»Wenn du, Jude, also in die irdische Stadt Jerusalem kommst und sie zerstört und in Schutt und Asche findest, so weine nicht, wie ihr das jetzt tut, sonst verhaltet ihr euch »wie Kinder an Einsicht« (1 Kor 14,20), klage nicht, sondern suche statt des irdischen das himmlische Jerusalem. [...] Wenn du den verlassenen Altar siehst, sei nicht betrübt, und wenn du den Priester nicht findest, verzweifle nicht; es gibt einen himmlischen Altar und »der Hohepriester der zukünftigen Güter nach der Ordnung des Melchisedeks« (Hebr 5,10), von Gott auserwählt, tritt ihm hinzu. So ist euch also durch die Güte und Barmherzigkeit Gottes auch der irdische Erbbesitz entzogen worden, damit ihr das Erbe im Himmel sucht<sup>935</sup>«.

Der Pilger von Bordeaux soll bei seinem Besuch Jerusalems im Jahre 333 n. Chr. auf dem Zionberg eine Synagoge gesehen haben, die möglicherweise schon seit der Severerzeit existierte. K. Bieberstein vermutet, dass sie in den Jahren 335-337 n. Chr. durch die Christen zerstört worden sei, die das oben besprochene angebliche Edikt Kaiser Hadrians für so wichtig hielten<sup>936</sup>.

Es lässt sich also in römischer Zeit in Jerusalem eine verborgene und verschämte Existenz von Juden annehmen, die keine festen Wohnareale hatten. Es gab dagegen möglicherweise lokale Verbote, die jedoch spätestens seit der Severerzeit nicht mehr eingehalten wurden<sup>937</sup>. Denn es war auch für die kaiserliche Gewalt nicht möglich, das Verbot immer praktisch durchzusetzen<sup>938</sup>. Eine Reihe jüdischer Landgemeinden gab es freilich unmittelbar südlich von Jerusalem<sup>939</sup>. Juden, die in der Umgebung Jerusalems wohnten, versuchten offensichtlich häufig, Zugang in die Stadt zu bekommen. Dies deutet Eusebios in seinem Psalmenkommentar (nach 335) an, der Ps 59,7 auf die Juden hin auslegt, die »noch heute, wenn sie an die Grenzen im Umkreis gelangten, anhalten müssen«<sup>940</sup>.

Auf dem Tempelplatz wurden unter Hadrian römische Siegesstatuen aufgestellt; die (christlichen) schriftlichen Quellen sind allerdings bezüglich ihrer Identifizierung nicht eindeutig: Origenes sprach von »Statuen des Hadrian und des Gaius«<sup>941</sup> (wobei nicht klar ist, wer beim letztgenannten gemeint ist, möglicherweise Augustus), der Pilger von Bordeaux von »zwei Statuen Hadrians«<sup>942</sup>. Hieronymus erwähnt Ende des 4. Jahrhunderts an einer Stelle eine Hadrianstatue und ein Zeusidol<sup>943</sup>, an einer anderen Stelle nur »eine Reiterstatue Hadrians, die bis zum heutigen Tag am Ort des Allerheiligsten steht<sup>944</sup>«. Wurde allerdings ein heidnischer Tempel auf dem Tempelberg gebaut? Dies behauptet jedenfalls Cassius Dio, wenn er über die Gründe des Bar Kochba-Aufstandes spricht<sup>945</sup>. Dies wird in der Forschung anhand der anderen literarischen und archäologischen Quellen meistens abgelehnt. Eine dieser Quellen ist Eusebios von Caesarea, dessen Bericht um 320 datiert wird, also vor den Beginn der Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt:

»Die Römer bearbeitete ihn [also den Tempelplatz] wie den Rest der Gegend und wir haben ihn selbst gepflügt und besät gesehen [...]. Die Bewohner der Stadt beziehen Materialien von ihm für ihre privaten, gemeinsamen und öffentlichen Bauten. So bietet sich den Augen das betrübliche

931 Hezser, *Jewish Travel* 382-383. – Smallwood, *Jews* 478.

932 Safrai, *Talmudic Sources* 188-189. Kritisch dazu: Hezser, (In)Significance 27-28. C. Hezser zufolge hat dieser Text mit der Pilgerfahrt nichts zu tun und bezieht sich nur auf Handelsgeschäfte in Jerusalem.

933 Tsafir, *Jewish Pilgrimage* 374.

934 Avi-Yonah, *Geschichte der Juden* 81. Vgl. Hezser, *Jewish Travel* 382.

935 Orig. hom. in Jos. 17,1.

936 Bieberstein, *Aelia Capitolina* 155. Zur eventuellen judenchristlichen Gemeinde auf dem Zionberg vgl. Kap. »Zion – Sitz einer judenchristlichen Gemeinde?« (S. 179-182).

937 Bieberstein, *Aelia Capitolina* 154.

938 Avi-Yonah, *Geschichte der Juden* 80.

939 Stemberger, *Juden und Christen* 10.

940 Eus. Ps 58 [LXX] (PG 23,541). Vgl. weiter unten Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

941 Orig. comm. in Mt 469 IV (S. 194 ed. Benz/Klostermann).

942 Itin. Burd. 16. K. Bieberstein verweist darauf, dass es unwahrscheinlich wäre, wenn zwei Statuen Hadrians nebeneinander stehen würden. Die zweite Statue könnte seiner Ansicht nach Hadrians Adoptivsohn Antoninus Pius darstellen. Vgl. Bieberstein, *Aelia Capitolina* 151.

943 Hier. comm. in Jes 9,2: »Wo einst der Tempel und die Verehrung Gottes waren, dort sind eine Hadrianstatue und ein Zeusidol aufgestellt«. Zitat nach Küchler, *Handbuch* 144.

944 Hier. comm. in Mt 24,15 (IV,15). – Küchler, *Jerusalem* 125. – Bieberstein, *Aelia Capitolina* 151.

945 Cass. Dio 69,12,1-3. Vgl. das Zitat auf S. 88.

Schauspiel, dass aus dem Tempel, sogar aus dessen einst unbetretbaren und heiligen Teilen, Steine bezogen werden für Götzenheiligtümer und zur Ausrüstung von öffentlichen Schauplätzen<sup>946</sup>«.

Eusebios bezieht sich in seiner Beschreibung nur auf die Reste des jüdischen Tempels, Überreste eines heidnischen Tempels werden nicht erwähnt. Dies hängt jedoch damit zusammen, dass sich die frühen christlichen Autoren bei den Beschreibungen des christlichen Jerusalems aus theologischen Gründen immer auf das Ende des jüdischen Jerusalems beziehen und die 250 Jahre der heidnischen Stadt sozusagen ausblenden. Des Eusebios Zitat scheint mir in seiner Aussage auch aufgrund der Forschungen von M. Ben-Dov zumindest in Teilen wenig glaubwürdig, da er archäologisch nachweisen konnte, dass große Teile der Tempelmauer noch bis zum Ende der byzantinischen Herrschaft in Jerusalem standen<sup>947</sup>.

Einige Forscher erklären die Passage bei Cassius Dio durch die spätere Deutungsgeschichte des Textes. Wenn der römische Historiker schreibt, der neue Tempel sei »an der Stelle des Tempels Gottes« (griech. ἐξ τὸν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ) gebaut worden, muss es sich dabei nicht um einen *jüdischen* Tempel gehandelt haben, sondern es kann die *christliche* Grabeskirche gemeint worden sein<sup>948</sup>. Wie oben ausgeführt, findet sich das genannte Zitat Dios in einem Exzerpt des byzantinischen Autors Xiphilinos. Deshalb vermuten einige Forscher, dass Xiphilinos seine eigene Perspektive auf Cassius Dios projizierte und den Tempel in Zusammenhang mit der christlichen Grabeskirche brachte<sup>949</sup>.

Einige schenken der ursprünglichen Nachricht von Cassius Dio jedoch mehr Glauben. So meint M. Ben-Dov, dass Hadrian einen Jupiter-Tempel auf dem Tempelberg habe er-

richten wollen, doch habe dieser keine angesehene Stellung erreicht<sup>950</sup>. M. Stern deutet die betreffende Stelle so, dass die Bauarbeiten zwar begonnen hätten, dass vor dem Ausbruch des Bar Kochba-Aufstandes jedoch nur geringe Fortschritte gemacht worden seien<sup>951</sup>. Für andere Forscher, auch wenn sie (wie G. Stemberger) keine Erklärung für die Nachricht des Cassius Dio haben, ist somit die Existenz eines heidnischen Tempels auf dem Tempelberg wenig wahrscheinlich: Sie gehen vielmehr davon aus, dass der Tempelplatz in römischer Zeit in Trümmern lag<sup>952</sup>. Diese Überlegungen hängen eng mit der Situation des Tempelberges in byzantinischer Zeit zusammen, die noch später zu betrachten sein wird<sup>953</sup>. Meiner Ansicht nach muss die schriftliche, christlich beeinflusste Tradition, die darauf hinweist, dass es keine Bebauung gab, sehr vorsichtig betrachtet werden.

Die Pilger kamen sowohl an den traditionellen Festen als auch am neunten Tag des Monats Aw<sup>954</sup>, nach Jerusalem, um über die Katastrophe (die Zerstörung des Tempels) zu klagen<sup>955</sup>.

Im Jerusalemer Talmud<sup>956</sup> wird Jerusalem dieser Zeit als ein widerlicher Ort beschrieben, voll von Gewalt und Blut, wo man fast sicher unrein werde. Ein solcher Ort wird geradezu zum Gegenteil eines heiligen Ortes, der von Pilgern besucht werden sollte. Anstatt eine Pilgerfahrt nach Jerusalem zu unterstützen, scheint also der Jerusalemer Talmud die Juden davor zu warnen<sup>957</sup>. Die Jerusalemer Rabbiner hielten offensichtlich dafür, dass die Ruinen des Tempels kaum eines Besuches wert seien. Klagen über die Zerstörung Jerusalems weisen gewiss nicht zwingend darauf hin, dass die Stadt tatsächlich von Klagenden besucht worden wäre<sup>958</sup>. Die Rabbiner lehrten schließlich, dass Heiligkeit in der Thora, nicht aber in den nicht mehr existierenden Gebäuden und Institutionen gefunden werden könne<sup>959</sup>.

946 Eus. dem. ev. 8,3. Vgl. Stemberger, Juden und Christen 53.

947 Vgl. Kap. »Jerusalem bis zum Bar Kochba-Aufstand« (S. 93-95).

948 Im Bereich der Grabeskirche wird das Stadtzentrum von *Aelia Capitolina* mit dem Forum und den Staatsheiligtümern vermutet. Zur Errichtung des Forums musste das unebene Steinbruchgelände, zu dem auch Golgotha gehörte, mit aufwändigen Stützmauern und viel Auffüllschutt zu einer Plattform umgestaltet werden. An der Stelle der späteren Grabeskirche vermutet man das Capitolium mit einem römischen Tempel, auf dessen Existenz zwar Eusebios (VC 3,26) und Hieronymus (epist. 58,3) hindeuten, archäologisch jedoch nur durch einige wenige, in hadrianische Zeit datierte Mauern belegt wurde. Seine Rekonstruktion ist deshalb sehr hypothetisch: So spricht V. C. Corbo von einem 41,5 m × 37 m großen Tempel (Corbo, Santo Sepolcro 36), der Jupiter geweiht war (Hieronymus spricht nämlich von einer Jupiter-Statue an der Stelle der Auferstehung). Ch. Couasnon ging davon aus, dass der römische Tempel deutlich größer war und die Ausmaße der konstantinischen Basilika hatte (vgl. Couasnon, Holy Sepulchre 8-10). Andere Forscher sind gar der Meinung, dass es sich bei dem römischen Tempel um einen Rundtempel handelte, dessen Grundriss die Rotunde der Anastasis übernommen habe. Die letzten, durch F. Díez Fernández unternommenen Ausgrabungen bestätigten unter der Grabeskirche die Existenz eines Temenos aus der Zeit der *Aelia Capitolina*, auf dem Überreste eines nicht erhaltenen Baus waren und vom spanischen Forscher in Zusammenhang mit dem Venus-Kult gebracht wird, von dem Eusebios und Hieronymus sprechen. Vgl. Díez Fernández, Calvario 199-200. 320-321.

949 Murphy-O'Connor, Location 414-415. Mit den Änderungen und Hinzufügungen des Werkes von Cassius Dio bei Xiphilinos beschäftigt sich ausführlich Ch. Mallan. Vgl. Mallan, Xiphilinos' Epitome 617-625. Überzeugende sprachwissenschaftliche Untersuchung zur Bezeichnung des Tempels und des Tempel-

berges vgl. Eliav, Hadrian's Actions. Vgl. auch Bowersock, Bar Kochba War 137. – Bieberstein, Aelia Capitolina 152.

950 Stemberger, Juden und Christen 54.

951 M. Stern, Authors II 396. B. Flusin gab jedoch zwei Quellen (eine schon früher bekannte anonyme, nur in georgischer Fassung erhaltene Quelle und einen griechischen, bisher unbekanntem Text) heraus, in denen von einem *Capitolium* auf dem Tempelberg gesprochen wird. Vgl. Flusin, Esplanade du Temple. Dies führte ihn und C. Mango zur Ansicht, dass auf dem Tempelberg in römischer Zeit das *Capitolium* doch gebaut worden war. Vgl. Mango, Temple Mount 2-3.

952 Stemberger, Juden und Christen 54.

953 Vgl. Kap. »Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden«.

954 Der Monat Aw ist der fünfte Monat des jüdischen Kalenders. Im Judentum gilt Aw als der verhängnisvollste Monat: In den neunten Tag des Aw wird die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (586 v. Chr., 70 n. Chr.) datiert; an diesem Tag wurde auch während des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. das letzte Bollwerk, die Stadt Bethar, eingenommen. Wiesenberg, Av. Ydit, The Ninth of Av.

955 Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 440.

956 Der Jerusalemer Talmud (Talmud Jeruschalmi), der sich außerhalb Israels kaum durchsetzte, ist im Unterschied zum umfangreicheren Babylonischen Talmud ein kürzerer, in seinen Bestimmungen weniger strenge Talmud. Vgl. Safrai, Zeitalter der Mischna 465-466.

957 Hezser, (In)Significance 27.

958 Hezser, (In)Significance 27 (mit Verweisen auf andere Stellen im Jerusalemer Talmud). – Wenn die Rabbiner die Heiligkeit Jerusalems zeitweise bezweifelt haben, hat sich doch die Meinung durchgesetzt, dass die Stadt auf Dauer geheiligt ist. Vgl. Goldberg, Heiligkeit des Ortes 321-322.

959 Hezser, (In)Significance 27. – Rosenfeld, Sage and Temple 450-452.

Die Eroberung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. und die Zerstörung von Stadt und Tempel durch Titus bedeuteten einen tiefen Einschnitt auch für die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem. Die Problematik muss natürlich im breiteren Rahmen der jüdischen Identität gesehen werden, für die der Tempel von Jerusalem und die dort dargebrachten Opfer eine Schlüsselrolle spielten. Die Zerstörung des Tempels führte dann auch zu einer katastrophalen Identitätskrise<sup>960</sup>. Die Situation ist nicht etwa als eine radikale Beschränkung der jüdischen Pilgerfahrt zu betrachten, vielmehr erhielt sie nun einen völlig anderen Charakter: Es handelte sich nunmehr um vereinzelt Pilger, die zu den Ruinen des Tempels kamen. War die Pilgerfahrt früher Erfüllung religiöser Pflicht, wurde sie nun zum Zeichen persönlicher Frömmigkeit<sup>961</sup>. Andererseits entwickelte sich die Pilgerfahrt zu den Rabbinern, mit der wir uns weiter unten ausführlich beschäftigen<sup>962</sup>.

Die jüdische Präsenz und Pilgerfahrt nach Jerusalem nach der Zerstörung des Zweiten Tempels sind nicht nur literarisch, sondern auch archäologisch nur unzureichend fassbar. Auf eine bescheidene jüdische Präsenz in Jerusalem nach 70 n. Chr. weisen spärliche archäologische Funde hin. G. Barkay sah einen Zusammenhang von den Bestattungen der Nekropole Ketef Hinnom (gegenüber dem Zionsberg auf der anderen Seite des Hinnom-Tals<sup>963</sup>) mit der jüdischen und judenchristlichen Gemeinde Jerusalems in dieser Zeit<sup>964</sup>. Mit Judenchristen ist möglicherweise auch ein südlich des Dreiertores (also im Areal südlich des Tempelberges) gelegenes Grab verbunden<sup>965</sup>.

#### Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert

Unter Konstantin begann die Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt: Es entstanden hier große Kirchenbauten, die Stadt begann, mehr und mehr Ziel christlicher Pilger zu werden. Dies schien die Hoffnungen der Juden auf ein neues jüdisches Jerusalem und die Wiederherstellung des Tempels ein für allemal zu zerstören<sup>966</sup>. Im Rahmen der jüdisch-christlichen Polemik stellte Jerusalem (bzw. das damit verbundene Konzept) eine Sonderrolle dar. Für die frühen Christen war Jerusalem mit seinem Tempel der Kern des Judentums und des damit verbundenen jüdischen Kultes. Die neue christliche Religion bemühte sich deshalb, stattdessen ihr Konzept des christlichen Jerusalems durchzusetzen<sup>967</sup>. In dieser Hinsicht spielte die Unterstützung christlicher Pilgerfahrt bzw. die Be-

mühung, die jüdische Pilgerfahrt möglichst weitgehend zu beschränken, eine entscheidende Rolle.

Der Übergang vom alten jüdischen zum neuen christlichen Jerusalem wurde programmatisch von Eusebios präsentiert:

»[...] in dem *Martyrion* des Erlösers selbst wurde das Neue Jerusalem gegründet, gegenüber dem altberühmten, das nach der Befleckung durch die Ermordung des Herrn in die äußerste Verwüstung gestürzt worden war und so die Strafe für seine gottlosen Bewohner büßte. Diesem gegenüber nun ließ der Kaiser [d. i. Konstantin der Große] den Sieg des Erlösers über den Tod durch reiche und prachtvolle Ehrenbezeugungen verherrlichen, sodass diese Bauten die prophetischen Weissagungen als das neue und unerhörte Jerusalem verkündeten, über das lange Lobeshymnen, inspiriert durch den göttlichen Geist, unzählige Male Offenbarungen mitteilten<sup>968</sup>«.

Dies war eher die Deutung des Eusebios als die des Konstantin, der sich mehr mit dem Verhältnis des Heidnischen und Christlichen beschäftigte. Wir wiesen bereits anderenorts darauf hin, dass die Juden in der Gesetzgebung Konstantins keine besondere Rolle spielten, und es lässt sich vermuten, dass sie für seine Politik ohne weitere Bedeutung waren<sup>969</sup>. Man wird zu Recht annehmen können, dass für Konstantin Jerusalem zunächst eine pagane Stadt war (was ja auch der Realität entsprach) und dass ihm die entferntere jüdische Geschichte der Stadt kaum bekannt war.

Im 4. Jahrhundert erlangte Jerusalem mit der Christianisierung auch wieder eine politische Bedeutung, die es durch die Zerstörung im Jahre 70 n. Chr. verloren hatte und die der Wiederaufbau der Stadt unter Hadrian nur teilweise wettmachen konnte. Im Rahmen des byzantinischen Jerusalem sollen zwei Punkte hervorgehoben werden: Das Bemühen des Kaisers Julian Apostata um den Wiederaufbau des jüdischen Tempels und im folgenden Kapitel die Rolle der Juden während der persischen Besetzung der Stadt (614-629).

Der Prozess der Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt stieß bei den Juden nur auf geringen Widerstand. Jerusalem (*Aelia Capitolina*) war seit Hadrians Herrschaft schließlich eine mehrheitlich pagane Stadt, wenn auch in ihr möglicherweise eine kleine Anzahl von Juden lebte.

In diesem Prozess spielte die christliche Pilgerfahrt eine entscheidende Rolle<sup>970</sup>. Inwieweit auch in byzantinischer Zeit Jerusalem den Juden nur beschränkt zugänglich war, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. In diesem Zusammenhang wird auch das Fortbestehen des angeblichen

960 Tsafir, Jewish Pilgrimage 373-374.

961 Tsafir, Jewish Pilgrimage 369, 374.

962 Vgl. Kap. »Pilgerfahrten zu Rabbinern«.

963 Küchler, Jerusalem 528-532.

964 Barkay, Ketef Hinnom 91-92.

965 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 199.

966 Rosen, Konstantin 337.

967 Prawer, Christian Attitudes 311-312. Es ist auffallend, dass bei diesem Konzept des christlichen Jerusalem die paganen Jahrhunderte der römischen *Aelia Capitolina* ausgeblendet wurden.

968 Eus. VC 3,33 (mit freundlicher Änderung von Prof. P. Schreiner).

969 Stemberger, Juden und Christen 60.

970 Prawer, Christian Attitudes 328.

Verbots Hadrians unterschiedlich diskutiert<sup>971</sup>. Es gibt (mit Ausnahme des Wiederaufbaus des Tempels unter Julian und der persischen Okkupation) in byzantinischer Zeit nur wenige Belege für eine jüdische Bevölkerung Jerusalems. Auch was die jüdische Pilgerfahrt in die Stadt betrifft, scheint sich die Lage gegenüber der römischen Zeit nicht sonderlich geändert zu haben.

An dieser Stelle sollte kurz auf die Situation der Juden im Römischen Reich der Spätantike eingegangen werden. Das Edikt von Mailand (313 n. Chr.) verkündete zwar eine religiöse Toleranz, diese entwickelte sich jedoch schnell zu einer Bevorzugung des Christentums. Bei der christlichen Gesetzgebung seit Konstantin lassen sich sowohl antijüdische Gesetze feststellen als auch Gesetze, die die Juden in Schutz nehmen: So wurde auf der einen Seite eine innerjüdische Jurisdiktion akzeptiert, Synagogen wurden als religiöse Gebäude anerkannt und geschützt (Cod. Theod. VII,8,2 aus dem Jahre 373). Auf der anderen Seite muss auf die zunehmende Verdrängung von Juden aus dem öffentlichen Dienst hingewiesen werden (Cod. Theod. XVI,8,16 aus dem Jahre 404; Cod. Theod. XVI,8,24 aus dem Jahre 418); auch wurde den Juden verboten, neue Synagogen zu bauen (erstmalig in Cod. Theod. XVI,8,22 aus dem Jahre 415, dort jedoch schon als älteres Gesetz erwähnt). Insgesamt lässt sich im Verlauf des ersten christlichen Jahrhunderts eine rechtliche Verschlechterung für die jüdische Bevölkerung beobachten. Dabei ist jedoch zu beachten, dass Gesetz und Wirklichkeit nicht übereinstimmen müssen und dass die Gesetze oft nur regional und für eine beschränkte Zeit ihre Gültigkeit behielten<sup>972</sup>.

Unterschiedliche Bewertung betrifft schon die Anfangsphase des christlichen Jerusalem unter Kaiser Konstantin. Einige Forscher sind der Ansicht, dass unter Konstantin die Lage für die Juden günstiger geworden sei und dass man ihnen erlaubt habe, Jerusalem einmal im Jahr (am neunten Tag des Monats Aw) zu betreten<sup>973</sup>. M. Avi-Yonah schließt aus der Nachricht des Eutychios von Alexandria, dass Konstantin die Geltung des (angeblichen) hadrianischen Vertreibungsedikts aus theologischen Gründen (Erfüllung der Weissagungen Jesu) neu in Kraft setzte<sup>974</sup>.

Dass den Juden tatsächlich in eingeschränktem Umfang das Recht eingeräumt wurde, den Tempelberg zu besuchen, geht aus dem Bericht des Pilgers von Bordeaux (um 333 n. Chr.) hervor:

»Ferner sind dort zwei Statuen Hadrians<sup>975</sup>; und nicht weit von den Statuen entfernt ist ein durchbohrter Stein (lat. *lapis pertusus*), zu dem die Juden alljährlich kommen, ihn salben, mit Seufzen wehklagen, ihre Kleider zerreißen und dann wieder fortgehen<sup>976</sup>«.

In der Nähe der im 2. Jahrhundert n. Chr. errichteten Standbilder will also der Pilger einen durchbohrten Stein gesehen haben, zu dem die Juden alljährlich gekommen seien, um ihn zu salben, um zu weinen und um ihre Kleider zu zerreißen. Was unter dem »durchbohrten Stein« zu verstehen sei, ist nicht ganz klar: War es eine skurrile Steinformation oder möglicherweise der ausgehöhlte heilige Felsen, der später zum Zentrum des Felsendoms wurde?<sup>977</sup>

Die folgenden Nachrichten von Eusebios und Hieronymus zur Anwesenheit von Juden in Jerusalem (Eusebios, Hieronymus) sind vorsichtig einzustufen. Sie stehen den Juden sehr negativ gegenüber und sind vor allem in einem religiösen Kontext zu verstehen, als Erfüllung der Prophetie, wonach die Römer die Verbrechen der Juden strafen würden, was auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. hindeutet. So schreibt Eusebios in seinem nach 335 geschriebenen Psalmenkommentar:

»Abend für Abend kommen sie [d. h. die Juden] wieder, sie klaffen wie Hunde, durchstreifen die Stadt. [...] Von da an [seit der Zerstörung des Tempels] ist dem ganzen jüdischen Volk der Zugang zu den Stätten untersagt<sup>978</sup>«.

Auf ähnliche Weise drückt sich Hieronymus am Ende des 4. Jahrhunderts aus<sup>979</sup>:

»Bis zum heutigen Tag ist es diesen treulosen Pächtern wegen der Ermordung der Diener [nämlich der Propheten] und zuletzt des Sohnes Gottes verboten, Jerusalem zu betreten, außer zum Klagen. Und die Erlaubnis, über der Ruine ihrer Stadt zu klagen, erkaufen sie mit Geld, damit sie,

971 Gil, Jewish Community 165-167 (mit Zitaten und Verweisen auch auf muslimische Quellen). – Schick, Jerusalem 177. – Stemberger, Juden und Christen 43. – Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 441 (spricht sich gegen die Wiedereinführung einer solchen Restriktion unter Konstantin aus).

972 Stemberger, Palästina 4-6. – Stemberger, Juden und Christen 45-48. – Bofil, Jews in Byzantium. Vgl. auch den Sammelband: Dagron/Déroche, Juifs et chrétiens.

973 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 210-211. – G. Stemberger erwog die Möglichkeit, dass die von Konstantin im Edikt von Mailand verkündete Religionsfreiheit auch freien Zugang für Juden nach Jerusalem bedeutet habe, dass diese allerdings ggf. nur kurze Dauer bestanden habe und mit Beginn der Bauarbeiten an der Grabeskirche (325) beendet worden sei (Stemberger, Juden und Christen 47). Insgesamt blieb, so G. Stemberger, unter Konstantin der beschränkte Zugang der Juden zu den Überresten des Tempels (wohl am neunten Tag des Monats Aw, dem Jahrestag der Zerstörung des Tempels) weiterhin gültig und die Stadt blieb für Juden offiziell unzugänglich (Stemberger, Juden und Christen 44). Von einer Position der Toleranz Konstantins gegenüber den Juden in der Zeit nach dem Edikt von Mailand ging auch M. Avi-Yonah aus, die er aber im Jahr 324 beendet sah, weswegen er für die Folgezeit von einer offenen Feindschaft der römischen Behörden gegenüber den Juden sprach. Der Autor

deutet eine Stelle bei Johannes Chrysostomos (adv. Iud. 5,11) so, dass es unter Konstantin zu einem jüdischen Aufstand kam, bei dem der Versuch unternommen wurde, Jerusalem zu erobern und den Tempel wieder zu errichten, bevor die Stadt christlich würde, der jedoch misslang. Vgl. Avi-Yonah, Geschichte der Juden 176-178. – Stemberger, Juden und Christen 47.

974 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 165-166. Vgl. Riesner, Essenerviertel 1848-1849. Eut. Ann. 1,446.

975 Erklärung hierzu vgl. S. 91.

976 Itin. Burd. 16.

977 E. Otto, Jerusalem 109. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 374. – Küchler, Jerusalem 126. 194-196. – Caskel, Felsendom 10. – Gerhards, Heiliger Fels 177-183. In einen breiteren Kontext der christlichen Aneignung des jüdischen Jerusalem bringt die Nachricht des Pilgers von Bordeaux. Irshai, Appropriation. Vgl. dazu Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

978 Eus. in Ps 58 [LXX] (PG 23,541). Es folgt der oben erwähnte Satz: »Noch heute, wenn sie an die Grenzen im Umkreis gelangten, halten müssen«. Vgl. Stemberger, Juden und Christen 44.

979 Näher zum Kommentar von Hieronymus vgl. Kap. »Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum«.

die einst das Blut des Messias erkaufen, jetzt ihre eigenen Tränen kaufen und nicht einmal das Weinen für sie gratis sei. Sieh, wie sich seit dem Tag, an dem Jerusalem von den Römern genommen und zerstört wurde, altersschwache Weibchen und mit Lumpen und Jahren bedeckte Greise versammeln und mit ihren Leibern den Zorn Gottes demonstrieren. Es versammelt sich die Menge der Unglücklichen, damit ein unglückliches Volk die Ruinen seines Tempels beklagt – und dennoch nicht des Erbarmen würdig ist – während das Kreuzesholz des Herrn aufscheint und auf seiner Anastasis leuchtet und vom Ölberg herab das Zeichen des Kreuzes strahlt<sup>980</sup>«.

Hieronymus bestätigt also die Besuche der Juden in Jerusalem, die hierher kamen, um die Zerstörung ihrer Stadt (Hieronymus erwähnt nicht ausdrücklich den Tempel) zu beklagen. Der Text ist ein einzigartiger Beleg für den Vergleich der jüdischen und der christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem. In der Freude des christlichen Autors, dass Jerusalem in den letzten Jahrzehnten zu einer christlichen Stadt geworden war, berichtet Hieronymus kritisch über die Versuche der Juden, ihre heilige Stadt zu besuchen, zugleich stellte er aber mit Genugtuung fest, dass die Juden für das Betreten der Stadt eine Abgabe zahlen mussten. Hieronymus' Kritik ist begrifflich, denn Jerusalem sollte zum Pilgerort allein der Christen werden, die sich jedoch mit der Tatsache konfrontiert sahen, dass die Stadt weiterhin von Juden (die wahrscheinlich aus der Umgebung der Stadt kamen) besucht wurde<sup>981</sup>.

Es muss nochmals darauf hingewiesen werden, dass die oben genannten Quellen zur jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem im 4. Jahrhundert ausschließlich aus der Feder christlicher Autoren stammen und deshalb *cum granu salis* zu lesen sind. Wenn bei den christlichen Autoren (und insbesondere von den christlichen Pilgern) die Rede vom zerstörten Tempel der Juden ist, muss man sich vor Augen halten, dass die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. (mit Verweis auf die Worte Christi Mt 24,2) aus der Perspektive der Christen die Strafe Gottes für die Ermordung Jesu war. Sie war zugleich der Beweis für die Überwindung des Alten durch den Neuen Bund, also für den Übergang der Auserwählung vom Volk Israel auf die Kirche Christi, und wurde wiederholt als Schlüsselargument in der Auseinandersetzung mit dem Judentum benutzt. Daher suchten die christlichen Jerusalem-pilger die Ruinen des Tempels auf: Sie wollten sich einerseits der unanfechtbaren heilsgeschichtlichen Wahrheit ihres Glaubens

versichern, andererseits war für sie der zerstörte Tempel der Beweis für die Vergeblichkeit jüdischer Deutungen<sup>982</sup>.

Gleichwohl gibt es möglicherweise auch rabbinische Texte, die, wie M. Avi-Yonah meinte, die für das 4. Jahrhundert eine erneuerte jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem belegen könnten. In den talmudischen Quellen findet man nämlich unter anderem eine Erzählung von Rabbi Pinhas ben Hama über zwei reiche Brüder aus Askalon, die nach Jerusalem pilgern wollten. Ihre bösen Nachbarn wollten, so heißt es dort weiter, den Tag ihrer Pilgerfahrt dazu nutzen, ihr Haus zu verwüsten, dies wurde jedoch durch ein Wunder verhindert<sup>983</sup>.

#### **Bemühungen um den Wiederaufbau des Tempels im 4. Jahrhundert n. Chr.**

Der Tempelberg mit den Ruinen des jüdischen Tempels wurde möglicherweise auch nach der Christianisierung Jerusalems im 4. Jahrhundert n. Chr. ungebaut gelassen. Gleichwohl heißt es, dass in dieser Zeit zwei Versuche um den Wiederaufbau des Tempels unternommen wurden.

#### **Christlicher Wiederaufbau des Tempels**

In einer Sammlung von Geschichten über das islamische Jerusalem aus dem 10. Jahrhundert (der sog. Fadā'il-Überlieferung) finden wir auch eine ältere Nachricht, deren Autor der berühmte frühislamische Historiker Ka'b al-Ahbār (gestorben zwischen 652 und 655) gewesen sein soll<sup>984</sup>. Hier wird davon erzählt, dass die Christen, als diese in den Besitz der Stadt gekommen seien, den jüdischen Tempel als eine christliche Kirche prächtig wiederaufgebaut hätten. Nachdem der Bau fertiggestellt worden sei, seien angeblich 70000 Mönche und Diakone<sup>985</sup> in ihn hineingegangen. Nachdem sie hier (aus der Sicht der Muslime) Akte der Idolatrie vollzogen hätten, sei die Kirche in sich zusammengestürzt und habe alle Anwesenden getötet. Dreimal noch hätten es die Christen versucht, den Bau wieder herzustellen, doch immer sei er zusammengestürzt. Den davon in schreckliche Angst versetzten Christen sei plötzlich ein alter Mann erschienen, der ihnen bedeutet habe, dass sie ihre Kirche nicht an dieser Stelle bauen sollten, sondern an der Stelle, wo später die Grabeskirche entstehen sollte. Daraufhin habe der Kaiser die Anordnung gegeben, die Kirche dort zu errichten und das Baumaterial dafür aus den Ruinen des Tempels zu holen<sup>986</sup>.

980 Hier. comm. in Zef 1,15. Übersetzung nach: Küchler, Handbuch 560.

981 P. Berger, Crescent on the Temple 22-23.

982 Hahn, Kaiser Julian 241-242.

983 Avi-Yonah, Geschichte der Juden 164-166.

984 Ka'b al-Ahbār war ein jemenischer Jude, der während des Kalifats von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb zum Islam konvertierte. Über sein Leben ist nur wenig bekannt. Als Berater des Kalifen begleitete er 'Umar 638 nach Jerusalem, als dieser die Stadt eroberte. At-Tabarī zufolge soll er dem Kalifen die heiligen Stätten der Stadt gezeigt haben und die islamische Einnahme der Stadt propagandistisch als Erfüllung biblischer Prophetien gedeutet haben. Deshalb gilt Ka'b al-Ah-

bār als Vermittler zwischen der jüdischen und frühislamischen Kultur. Vgl. M. Schmitz, Ka'b al-Ahbār.

985 Die Zahl von 70000 Personen ist eine Allusion auf dieselbe Anzahl Israeliten, die durch die Pest, die Gott als Strafe für die durch David beschlossene Volkszählung hervorruft, starben. Vgl. 2 Sam 24.

986 Busse, Church 279-280. Das von H. Busse benutzte Manuskript des Werkes von Ibn al-Muraǧǧa wird in der Universitätsbibliothek Tübingen aufbewahrt (Ma VI 27). – Der alte Mann sollte kein anderer als Jesus sein. Sein hohes Alter wird im Koran (Sure 4,158) durch die Himmelfahrt erklärt.

Im Unterschied zu den Ereignissen unter Kaiser Julian Apostata bemühten sich hier nicht die Juden, sondern die Christen um den Wiederaufbau des Tempels. Doch auch wenn es einige Gemeinsamkeiten im Narrativ gibt, liegt der Hauptunterschied darin, dass es den Christen darin wirklich gelang, den Bau wiederaufzubauen, d. h. er stürzte nicht sofort zusammen. Erst dass die Mönche und Diakone diesen Tempel inzensierten und ihn damit in den Augen der Juden und Muslimen verunreinigten, verursachte, dass er zusammenbrach<sup>987</sup>. Die zentrale Botschaft von Ibn al-Murağğa, ist, dass es den Christen nicht erlaubt war, den jüdischen Tempel wieder zu errichten: Der heiligste Ort Jerusalems für die Christen wurde daher vom (jüdischen) Tempelberg zur (christlichen) Grabeskirche verlegt.

Die alte jüdische Vorstellung vom Tempelberg als dem Zentrum der Welt, als dem Ort, der dem Himmel auf der Erde am nächsten kommt, wurde nun in der Tat auf die Grabeskirche übertragen, die zum neuen (christlichen) Zentrum der Welt wurde<sup>988</sup>.

Die christliche Idee, das Zentrums der Welt<sup>989</sup> befinde sich in Jerusalem an der Stelle der Hinrichtung Christi, lässt sich schon beim frühchristlichen Pilger Melito von Sardes um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. nachweisen, da laut Melito Christi Opfertod in der Mitte der Welt stattfand:

»Du hast deinen Herrn in der Mitte von Jerusalem getötet. Hört, ihr Vorfahren aller Völker, und seht! Ein unerhörter Mord ist geschehen in der Mitte von Jerusalem. [...] Jetzt aber ist in der Mitte der Straße, in der Mitte der Stadt und in der Mitte des Tages vor aller Augen ein ungerechter Mord an einem gerechten Menschen geschehen<sup>990</sup>«.

Explizit wird Golgotha bei Tertullian (um 150 bis um 230), der die Schilderung Melitos weiterführt, zur Mitte der Welt:

»Golgotha ist die Stelle, die einstige Richtstätte des zum Tode Verurteilten; so bezeichnete die Sprache der Väter früher jenen Ort mit diesem Namen. Hier ist die Mitte der Welt, hier steht das Zeichen des Sieges. Unsere Vorfahren haben gelernt, dass hier die großen Gebeine gefunden worden seien, und wir unterstützen es, dass hier der erste Mensch begraben worden ist. Hier leidet Christus, hier wird die Erde feucht

durch das heilige Blut, sodass der Staub des alten Adam vermischt mit dem Blut Christi aufgerichtet werden kann durch die Tugend des trüffelnden Wassers<sup>991</sup>«.

Bei Tertullian fallen also nach judenchristlicher Tradition das Grab des alten Adam und die Richtstätte des Erlösers zusammen. Adam und Christus werden hier typologisch gegenübergestellt<sup>992</sup>. Die Identifikation Golgothas mit der Mitte der Welt ist dann bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. auch bei weiteren christlichen Autoren (u. a. Victorinus Pictavensis) belegt, kontextuell umgestaltet und ergänzt worden<sup>993</sup>. Es seien hier zwei kleine Bemerkungen ergänzt: Zunächst muss auf einen topografischen Aspekt hingewiesen werden, nämlich darauf, dass die Vorstellung, Christus sei in der Mitte von Jerusalem hingerichtet worden (oder mit anderen Worten: dass sich Golgotha in der Mitte der Stadt befinde), den Gegebenheiten der römischen Stadt entspricht, die Melito um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. besuchte, nicht aber der Topographie zur Zeit Christi<sup>994</sup>. Zudem ist es bemerkenswert, dass sich die Ansicht, Golgotha sei das Zentrum der Welt, schon bei den frühchristlichen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. findet, also in einer Zeit, als sich dort ein paganer Tempel erhob, und obwohl die erste christliche Pilgerfahrt zu diesem Ort erst am Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr., unmittelbar vor dem Bau der konstantinischen Basilika begann<sup>995</sup>.

Zurück zur Nachricht über den erfolglosen Bau eines neuen Tempels an der Stelle des jüdischen Tempels: Der Tenor dieser Nachricht war sicherlich, dass es nur den Muslimen erlaubt sei, den Tempelberg in Besitz zu nehmen und hier Bauten in der Traditionen des jüdischen Tempels zu errichten. Wie schon einführend betont wurde, hatten die Christen jedoch nie die Absicht gehabt, den Tempelberg in Besitz zu nehmen und hier eine christliche Kirche zu bauen<sup>996</sup>.

### Versuch des Wiederaufbaus des jüdischen Tempels unter Julian Apostata

Ein besonderes Zwischenspiel ereignete sich während der kurzen Herrschaft des Kaisers Julian Apostata (361-363).

987 Busse, Church 282-283.

988 Busse, Church 284-285. – Diesbezüglich kann hinzugefügt werden, dass die Grabeskirche viele jüdische, mit dem Tempelberg verbundene Symbole übernahm. So berichtet die Pilgerin Egeria, auf Golgotha angeblich den Ring Salomos und das gesalbte Horn der Könige von Judäa gesehen zu haben (Eg. itin. 67,3). Vgl. Prawer, Christian Attitudes 327. Das ins 6. Jh. (zur Datierung vgl. Donner, Pilgerfahrt 216) datierte Jerusalem-Brevier bestätigt die Nachricht Egerias: »Und dann betritt man Golgotha. [...] wo das Horn ist, mit dem David und Salomo gesalbt wurden«. (Jerusalem-Brevier 2, Fassung A; in der Fassung B wurde Salomo ausgelassen). Im Brevier befindet sich eine längere Liste der jüdischen Traditionen, die vom Tempelberg auf die Golgotha übertragen wurden. Golgotha wurde u. a. zum Ort der Erschaffung Adams und zum Ort, an dem Isaak geopfert werden sollte. Vgl. Kühnel, Jewish Symbolism 150. – Kühnel, Earthly or Heavenly 141. – Selbst Eusebios benutzte bei seiner Darstellung des Verfahrens der Römer mit dem heiligen Grab (VC 3,28) möglicherweise eine rabbinische Überlieferung, die sich aber natürlich auf den Tempelplatz und die Şahra bezog. Wie H. Busse (der somit von der Existenz eines auf dem Tempelplateau liegenden Jupitertempels ausgeht) betont, seien die bei Eusebios erwähnten Angaben nicht für die Grabeskirche, sondern für

die Lage des Jupitertempels auf dem Tempelberg von Bedeutung, denn – so seine Schlussfolgerungen – es wäre verwunderlich, wenn die Römer bei der Gründung der Aelia Capitolina vom Grab Jesu gewusst und den Tempel der Venus gebaut hätten, um den Platz zu entweihen. Vgl. Busse, 'Omar 89.

989 Die christliche Literatur verwendet hierfür oft die Metapher »Nabel der Welt« (griech. ὀμφαλὸς τοῦ κόσμου, lat. *umbilicus mundi*). Vgl. Wolf, Jerusalem und Rom 175.

990 Melito v. 692-706. Vgl. Wilkinson, Visits 455. – Küchler, Jerusalem 298-299.

991 Tert. adv. Marc. 2,196-203. Übersetzung nach: Wolf, Jerusalem und Rom 176.

992 Wolf, Jerusalem und Rom 176. – Bei Origenes wird die typologische Gegenüberstellung von Adam und Christus weiterentwickelt. Origenes erwähnt die Tradition, wonach Adams Körper unter dem Kalvarienberg begraben wurde, wobei die Juden diese Tradition auf den Tempelberg lokalisiert hatten. Perrone, Jerusalem 9. – Maraval, Lieux saints 56-57. Zur weiteren Entwicklung der Tradition: Le Boulluec, Adam.

993 Wolf, Jerusalem und Rom 176. – Kühnel, Jewish Symbolism 150-151.

994 Küchler, Handbuch 418-419.

995 Vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

996 Busse, Church 285.

Dieser ordnete im Rahmen seiner antichristlichen Politik die Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels an, sahen doch die Christen in dem Umstand, dass der jüdische Tempel nach 70 n. Chr. nicht wiederaufgebaut worden war, eine Bestätigung des Jesuswortes »Amen, das sage ich euch: Kein Stein wird hier auf dem anderen bleiben; alles wird niedergerissen werden« (Mt 24,2) und außerdem einen »Beweis« für die Ablösung des Judentums durch das Christentum. Ein Wiederaufbau des Tempels hätte somit als Widerlegung dieses Jesuswortes und des Christentums überhaupt verstanden werden können<sup>997</sup>.

Dieser Schritt sollte jedoch nicht als Zeichen einer positiven Einstellung des Kaisers gegenüber den Juden interpretiert werden. Julian respektierte zwar die jüdische Religion und fand an ihr einige positive Punkte, kritisierte jedoch heftig das jüdische Konzept, vor allem dasjenige des einzigen Gottes<sup>998</sup>. Die Juden waren für Julian im Rahmen seiner antichristlichen Politik sozusagen Verbündete, die er möglicherweise auch als Kooperationspartner bei seiner geplanten militärischen Kampagne gegen die Perser ansah, lebte doch im Perserreich eine nicht unbedeutende jüdische Gemeinde<sup>999</sup>. Die Forscher fragten sich in diesem Kontext, ob Julian bei seinen Intentionen die jüdische Bevölkerung in der Diaspora (vielleicht sogar einschließlich der in Persien lebenden Juden) vor Augen hatte. Die von J. Hahn vorgeschlagene These lautet, dass Julian nicht nur an eine Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels dachte, sondern dass diese nur der erste Schritt seines eigentlichen Zieles war: nämlich die Neubegründung des jüdischen Jerusalem, die Julian den Juden als Gegenleistung für ein Gebet für den Sieg des Kaisers im Perserkrieg versprach<sup>1000</sup>. In diesem Kontext wäre der neuerrichtete Tempel wohl auch das Ziel einer erneuerten jüdischen Pilgerfahrt geworden.

Julian stellte seinem Freund Alypius, den er mit dem Wiederaufbau des Tempels beauftragte, umfangreiche Mittel zur Verfügung<sup>1001</sup>. Seine Absichten bezüglich der Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels legte Julian in einem Brief an den Oberpriester Theodoros nieder<sup>1002</sup>. Darin schreibt er, er habe beschlossen, den Jerusalemer Tempel aufzubauen »zur Ehre des Gottes, der darin angerufen wurde«. Mit seinem Wiederaufbau stellte er sich nicht so sehr gegen die Propheten, die die Zerstörung des Tempels verkündet hatten, son-

dern gegen die Christen bzw. gegen Jesus und dessen bereits mehrfach erwähnte Ankündigung, vom Tempel werde »kein Stein auf dem anderen bleiben«<sup>1003</sup>. Möglicherweise sollte die Wiedererrichtung des jüdischen Tempels die Antwort auf die von Konstantin und Helena erbaute Grabeskirche sein.

Juden kamen daraufhin nach Jerusalem, um beim Tempelbau zu helfen. Dennoch stieß der bevorstehende Tempelbau bei den Juden auf wenig Interesse<sup>1004</sup>. Die jüdischen Gelehrten hatten nämlich längst eine Theologie ohne Tempel entwickelt und seine Wiedererrichtung in eschatologische Ferne gerückt. Ein späterer jüdischer Autor wandte sich im Übrigen gegen diese Theologie, indem er einen Brief Julians »An die Gemeinschaft der Juden« erfand<sup>1005</sup>.

Als das Fundament des Tempels gelegt wurde, seien, wie Ammianus Marcellinus erzählt, mehrmals Flammen in unmittelbarer Nähe aus dem Boden geschossen, die sogar einige Arbeiter getötet hätten, woraufhin der Bau eingestellt worden sei<sup>1006</sup>. Sollten diese Zerstörungen mit dem gewaltigen Erdbeben vom 19. Mai 363 in Verbindung gebracht werden, das auch in Jerusalem große Schäden anrichtete, das Ammianus Marcellinus jedoch nicht erwähnt?<sup>1007</sup> Julians erfolgloser Versuch, den jüdischen Tempel wieder aufzubauen, wurde jedenfalls späterhin zu einem beliebten Thema in der christlichen Literatur<sup>1008</sup>.

## Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit (5.-7. Jahrhundert)

In der Vita des syrischen Mönches Barsauma, einer historisch wenig zuverlässigen Quelle<sup>1009</sup>, wird berichtet, im Jahre 425 n. Chr. hätten die galiläischen Juden einen Brief an die Kaiserin Eudokia, die Frau des oströmischen Kaisers Theodosios II., geschrieben, worin sie darum gebeten hätten, in den Ruinen des Tempels beten zu dürfen. Eudokia soll ihnen daraufhin nicht nur dies gestattet haben, sondern darüber hinaus auch erlaubt haben, sich in der Stadt erneut anzusiedeln. Die jüdischen Führer hätten daraufhin in einem Brief die Juden zur Wiederbesiedlung Jerusalems aufgefordert. Zum Sukkot-Fest sollen dann, so heißt es weiter, angeblich 103000 jüdische Pilger gekommen sein<sup>1010</sup>.

997 Stemberger, Juden und Christen 163. – Hahn, Kaiser Julian 242. Zu Motiven für den Wiederaufbau vgl. Vogt, Julian und das Judentum 46-59.

998 Ausführlich zum Verhältnis von Julian zum Judentum vgl. Aziza, Julian 146-150. – Stemberger, Juden und Christen 160-163. – Hahn, Kaiser Julian 245-248.

999 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 218.

1000 Hahn, Kaiser Julian 244. 248-252. Das erneuerte jüdische Jerusalem im Zentrum eines jüdischen Tempelstaates (mit klarer territorialer Abgrenzung) würde die Beseitigung des im Entstehen begriffenen christlichen Jerusalem bedeuten. Ein solcher Tempelstaat wäre somit Bestandteil eines umfassenden Konzeptes der Verehrung aller nationalen, lokalen und anderen Gottheiten im Römischen Reich. Vgl. Hahn, Kaiser Julian 255.

1001 Amm. 23,1,2-3. Vgl. Rosen, Julian 328. – Stemberger, Juden und Christen 160-174.

1002 Iul. Epist. 89b. 295b-d.

1003 Mt 24,2; Mk 13,2; Lk 12,5-6. – Rosen, Julian 328-329.

1004 Zu jüdischen Quellen, die sich möglicherweise auf den Wiederaufbau des Tempels unter Julian beziehen vgl. Blanchetière, Temple de Jérusalem 69.

1005 Die Authentizität des Briefes wird schon seit langer Zeit in Frage gestellt. Bidez/Cumont, Epistulae 179-180. Van Nuffelen widmet sich nur einem Aspekt, der auf eine spätere Datierung dieses Briefes hinweist: die dort erwähnte Steuer, die für die Juden aufgehoben wurde, ist erst seit 429 n. Chr. belegt. Van Nuffelen, Lettres 132-133. – Rosen, Julian 329-330.

1006 Amm. 23,1,2-3.

1007 Rosen, Julian 330.

1008 Alle Erwähnungen bei den christlichen Autoren vgl. Blanchetière, Temple de Jérusalem 63-68. Allgemeiner zur späteren Wirkung des Misserfolges auf Juden und Christen vgl. Vogt, Julian und das Judentum 59-74.

1009 Zu Barsauma: B. Schmitz, Barsauma.

1010 Tsafir, Jewish Pilgrimage 374-375. – Nau, Deux épisodes 196. – Di Segni/Tsafir, Ethnic Composition 443. – Gold, Fight for Jerusalem 56-57, nimmt diese Nachricht (ohne die Vita des Barsauma zu erwähnen) unkritisch als glaubwürdig an. – Natürlich wurde dies im Artikel über die Förderung christlicher Bauten in Jerusalem nicht erwähnt. Vgl. K. M. Klein, Aelia Eudokia.

Die Vita des Barsauma entwickelt dann eine auf das Jahr 438/439 datierende Geschichte, die so dramatisch wie fantasievoll ist: Damals soll nämlich beim Aufstieg von der Siloaquelle etwa 40 von den Gefährten des Heiligen beim »Horn (garna) des Tempels«<sup>1011</sup> eine größere Gruppe jüdischer Pilger begegnet sein, die den Bereich des zerstörten Tempels anlässlich des Sukkot-Festes aufsuchten. Diese Juden

»trugen schwarze Kleider und weinten; sie zerrissen ihre Kleider und bedeckten sich mit Staub. Sie waren, Männer und Frauen, ungefähr 103 000. Einer der Jünger des Barsauma riet den anderen zur Flucht, weil der Zorn Gottes auf die Juden fallen würde. Sie gingen weg und die Juden sahen in einer Vision die himmlischen Heerscharen gegen sie hinaufsteigen und sie wurden gesteigt, ohne dass man ausmachen konnte, woher die Steine kamen«<sup>1012</sup>.

Haben wir für das 5. bis 6. Jahrhundert also nur sehr unzuverlässige und legendäre Nachrichten über die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem, so wird die Quellenlage für das 7. Jahrhundert ganz erheblich dichter:

Am Anfang des 7. Jahrhunderts, als die sassanidischen Perser im Rahmen ihres militärischen Vordringens in den Nahen Osten im Jahre 614 auch Jerusalem eroberten, herrschte dort eine angespannte Lage<sup>1013</sup>. Die Situation interessiert uns insbesondere bezüglich der Rolle der Juden an den Ereignissen. Es sei eingangs gesagt, dass die vielen Nachrichten über die Juden in Jerusalem (die mehrheitlich aus christlichen Quellen kommen) erstmals nach langer Zeit überhaupt deren Anwesenheit in der Stadt belegen. Einige christliche Quellen (Strategios, Sophronios, Theophanes) könnten so verstanden werden, dass die Juden mit der persischen Okkupationsmacht in die Stadt gekommen seien<sup>1014</sup>.

Die Heilige Stadt stellte weder aus militärischer noch aus ökonomischer Hinsicht ein wichtiges strategisches Ziel dar, es war lediglich als ein christliches Symbol von Bedeutung. Hatte bis dahin im seit 603 andauernden Krieg zwischen Persien und Byzanz der religiöse Aspekt keine Rolle gespielt, so sollte sich dies mit der Belagerung und Eroberung Jerusalems schlagartig ändern. Hier soll jedoch nur die Rolle der Juden bei der Eroberung der Stadt und später bei ihrer Verwaltung

erörtert werden, wobei es uns die Quellenlage nicht leichtmacht, die Situation ausgewogen zu rekonstruieren, da die mehrheitlich von Christen verfassten Texte das Handeln der Juden kaum unverzerrt wiederzugeben vermögen<sup>1015</sup>.

Die Juden aus Galiläa und der Umgebung von Jerusalem sollen sich den Persern schon vor der Eroberung der Stadt angeschlossen, Kirchen zerstört und Christen getötet haben<sup>1016</sup>. Wenige Monate, nachdem die Perser Jerusalem kampflos besetzt hatten, brach in der Stadt ein von den Mitgliedern der Demen der Grünen und Blauen geführter Aufstand aus, bei dem nicht nur die Perser, sondern auch die mit ihnen kollaborierenden Juden ermordet wurden<sup>1017</sup>. Doch nach einer 20 Tage lang währenden Belagerung gelang es dem persischen General Shahrbaraz, die Stadt im Mai 614 zurückzuerobern<sup>1018</sup>.

Antiochos Strategios schildert die darauf folgenden schrecklichen Ereignisse: Ein Teil der überlebenden Christen (junge Leute und Handwerker) sei nach Persien deportiert, der Rest im Mamilla-Becken versammelt worden. Hier seien viele Christen durch Hunger, Durst, Hitze oder im Gedränge gestorben. Die mit den Persern verbündeten Juden sollen die Christen aufgefordert haben, sich zum jüdischen Glauben zu bekehren und dadurch ihr Leben zu retten. Als die Christen dieses Ansinnen abgelehnt hätten, seien sie von den Juden umgebracht worden<sup>1019</sup>.

Opfer der sassanidischen Eroberung waren auch christliche Kirchen in Jerusalem. Viele von ihnen wurden während der Kämpfe mit den Persern vernichtet, die verbleibenden sollen die Juden zerstört haben<sup>1020</sup>. Die einschlägigen christlichen Quellen sind jedoch voll von rhetorischen Bildern, und ihre Glaubwürdigkeit ist problematisch. Die archäologischen Funde weisen darauf hin, dass die Zerstörung keinesfalls systematisch war und viele Sakralbauten von den Ereignissen gar nicht betroffen waren<sup>1021</sup>. Die Juden hatten angeblich ein vorrangiges Interesse gehabt, die am südlichen Ende des byzantinischen Cardo gelegene Nea Maria-Kirche zu zerstören, denn bei ihrem Bau unter der Regierung Kaiser Justinians (527-565)<sup>1022</sup> sollen Teile des jüdischen Tempels verwendet worden sein<sup>1023</sup>.

1011 Vgl. Anm. 985.

1012 Vita des Barsauma 120 (ed. Nau). Zitat nach Küchler, Jerusalem 231.

1013 Zur persischen Eroberung des Heiligen Landes und Jerusalems vgl. Hurbanič, Konstantinopel 129-136.

1014 Di Segni/Tsafrir, Ethnic Composition 444-445.

1015 Stemberger, Juden und Christen 69-72.

1016 Eut. Ann. 268. Diese spätere Nachricht beurteilt mit Vorsicht: A. Cameron, Jews 85. – Vgl. auch Poláček, Jeruzalem 39-42.

1017 Seb. hist. c. 34.

1018 Hurbanič, Konstantinopel 130-132.

1019 Antiochos Strategios Exp. Hier. 9,2-6; 10,1-4. Die Zahl der Opfer je nach Verfasser: Strategios: 33 567 oder 66 466; Seb. hist. c. 35: 17 000 oder 57 000; in späteren orientalischen Quellen sogar 90 000. Vgl. Küchler, Jerusalem 696. 736. – Hurbanič, Konstantinopel 135. – Poláček, Jeruzalem 50-53. – Die Zahl der Opfer ist höchstwahrscheinlich sehr übertrieben. Darüber hinaus ist die Absicht des Autors klar, für die Zerstörung Jerusalems und die Tötung der Christen nicht so sehr die Perser, sondern die Juden verantwortlich zu machen. Auf der anderen Seite kann man von einer Zusammenarbeit der Juden mit der persischen Okkupationsmacht ausgehen. Vgl. Wilken, Land 206-207. – Stemberger, Hopes and Aspirations 262.

1020 Antiochos Strategios Exp. Hier. 10,9. Vgl. Poláček, Jeruzalem 49-50. – Hurbanič, Konstantinopel 134.

1021 Schick, Christian Communities 33-39. 327-359 (einzelne Kirchen). – Hurbanič, Konstantinopel 132-133. – Avni, Conquest of Jerusalem. Archäologische Belege gibt es nur für die Zerstörung der Grabeskirche, der Basilika auf dem Berg Zion und der Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg, möglicherweise auch der Marienkirche von Betesda. Vgl. Stemberger, Hopes and Aspirations 271-272 Anm. 8, mit weiterführender Literatur. Auch die Beteiligung der Juden an der Zerstörung christlicher Heiligtümer muss mit Vorsicht betrachtet werden. Vgl. Hurbanič, Konstantinopel 133 und Anm. 564. Zu archäologischen Funden und literarischen Quellen zur persischen Eroberung Jerusalems vgl. auch Stoyanov, Sasanian Conquest 11-23.

1022 Kyrill von Skythopolis behauptet, die Kirche sei »in zwölf Jahren [die den Jahren 531-543 entsprechen] mit allem Schmuck ausgestattet und erneuert« worden. Die monumentale Inschrift, die in der südlichen Zisterne der Kirche entdeckt wurde, gibt als Datum die 13. Indiktion der Herrschaft Justinians, d. h. das Jahr 534/535 an. Vgl. Küchler, Jerusalem 360.

1023 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 233-241.



Abb. 12 Hebräische Inschrift mit Jes 66,14 (Variante). – (Nach Kückler, Jerusalem, S. 224 Abb. 105).

Möglicherweise erlaubte Shahrbaraz der jüdischen Gemeinde, sich an der Verwaltung Jerusalems zu beteiligen<sup>1024</sup>. Nach kurzer Zeit sollen jedoch die Perser ihre religiöse Politik geändert, und dann die christliche Gemeinde in Jerusalem im Jahre 617 oder 618 erneuert und die Juden aus der Stadt vertrieben haben<sup>1025</sup>. Heute ist man jedoch eher der Ansicht, dass die Perser bei einer neutralen Politik blieben: Sie erlaubten wohl auf der einen Seite den jüdischen Bewohnern Jerusalems, in der Stadt zu leben, verboten jedoch wahrscheinlich eine jüdische Zuwanderung aus anderen Regionen Palästinas<sup>1026</sup>; auf der anderen Seite wurde den Christen erlaubt, ihre bei der Eroberung der Stadt zerstörten Kirchen zu erneuern<sup>1027</sup>.

Die persische Besatzung in Jerusalem dauerte bis 629, als die im Nahen Osten stationierten sassanidischen Armeen mit ihrem Rückzug begannen. Zu diesem Schritt wurden sie nach der erfolglosen Schlacht bei Ninive, in der der byzantinische Kaiser Herakleios die persische Hauptarmee schlug, gezwungen. Im März 630 erschien der Kaiser in der Stadt, um die Reliquien des Heiligen Kreuzes persönlich zurückzugeben<sup>1028</sup>.

Es gibt für die jüdische Episode in Jerusalem nach der Eroberung der Stadt durch die Perser im Jahre 614 literarische Belege, die darauf hinweisen, dass die Juden versuchten, den Tempel wieder zu errichten. In einem liturgischen Gedicht (hebr. פייט, piyyut<sup>1029</sup>), das in die Jahre 629-634 datiert werden kann, spricht Eleazar ha-Qallir davon, dass es die Perser erlaubt hätten, den jüdischen Tempel neu aufzubauen:

»Das heilige Volk wird etwas Ruhe bekommen, denn Asur [Persien] erlaubt ihm, den Heiligen Tempel zu gründen. Und sie werden dort den heiligen Altar erbauen und Opfer darbringen. Aber sie werden nicht fähig sein, den Tempel zu errichten, denn *der Reis aus dem heiligen Stumpf* (Jes 11,1. 10) ist noch nicht gekommen<sup>1030</sup>«.

Dieselbe Hoffnung artikuliert sich auch im apokalyptischen Werk Sefer Zerubbabel<sup>1031</sup>. Wäre es zum Wiederaufbau des jüdischen Tempels gekommen, wäre auch die Voraussetzung geschaffen worden, dass wieder jüdische Pilger in großen Massen nach Jerusalem strömten.

## Archäologische Belege jüdischer Pilgerfahrt zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert

Im südlichen Teil der Westmauer, unter dem Robinsonbogen, wurde eine hebräische Inschrift mit einem freien Zitat aus dem Buch Jesaja (66,13-14) eingraviert (Abb. 12):

»Und ihr werdet sehen und freuen wird sich euer Herz und ihre Gebeine werden wie Gras<sup>1032</sup>«.

B. Mazar glaubt, dass diese Verse die Emotionen der Juden reflektieren, die nach Jerusalem kamen, um unter der Herrschaft des Julian Apostata am Wiederaufbau des Tempels teilzunehmen. Für die Juden, die diese Passage aus Jesaja wählten, stellte sie den Inbegriff der visionären Aktivitäten dar, das jüdische Jerusalem wiederaufzubauen und den Tempel zu seinem alten Ruhm zu bringen<sup>1033</sup>. Die Form der hebräischen Buchstaben passt ins 4. Jahrhundert, und so hält auch M. Ben-Dov diese Datierung für möglich, weist jedoch darauf hin, dass sie aus rein epigraphischer Sicht auch später (ins 7. oder 8. Jahrhundert) datiert werden könne<sup>1034</sup>. Die Inschrift ist jedenfalls frühestens in byzantinische Zeit zu datieren, da erst zu dieser Zeit die Begehungsebene so hoch war, dass sie auf Augen- oder Schreibhöhe lag. Diese veränderte sich nicht wesentlich bis ans Ende des 1. Jahrtausends, sodass auch aus dieser Hinsicht eine Datierung in die Zeit des Persereinfalls oder in die frühislamische Zeit möglich wäre, als bei den Juden neue Hoffnungen auf die Errichtung eines Dritten Tempels wieder stark wurden. Interessant ist die kleine, aber bedeutende Veränderung der zweiten Hälfte des Textes. Hat nämlich der ursprüngliche biblische Text (»und eure Gebeine werden aufsprießen wie Gras«) eine positive Aussage, die Änderung in »ihre Gebeine« und das Auslassen des Aufsprießens wandelt den Satz ins Negative. Dadurch wollte, so B. Mazar, der anonyme jüdische Autor der Inschrift ausdrücken, dass mit dem Jubel der Juden die Schwäche der Feinde einhergehe<sup>1035</sup>.

1024 H. Sivan ist der Ansicht, die Perser hätten den Juden die Verwaltung nicht nur von Jerusalem, sondern auch von Tiberias, Akko und vielleicht auch anderen Orten übertragen. Vgl. Sivan, Jerusalem 302-303. R. Wilken hält dies für unwahrscheinlich, schließt jedoch nicht aus, dass den Juden seitens der Perser bestimmte Privilegien erteilt wurden. Vgl. Wilken, Land 213.

1025 Seb. hist. c. 35. – Mich. Syr. Chr. 11,1.

1026 Hurbanič, Konstantinopol 138. – Stoyanov, Sasanian Conquest 53. – Die Ansicht von M. Avi-Yonah (Avi-Yonah, Geschichte der Juden 269, die Juden seien drei Jahre im Besitz der Stadt gewesen, ist nur als eine Hypothese einzustufen. Schick, Jerusalem 180.

1027 Hurbanič, Konstantinopol 136.

1028 Ausführlich zum historischen Kontext der Ereignisse und den widersprüchlichen christlichen Quellen zum Besuch Herakleios in Jerusalem vgl. Hurbanič, Konstantinopol 334-343. – Poláček, Jeruzalem 58-85 (Herakleios als Pilger 113-117).

1029 Zu den jüdischen Ritualgedichten des 6. und 7. Jhs. vgl. Fleischer, Piyyut. – Sivan, Jerusalem 279-282. – Lieber, Vocabulary of Desire 3-90.

1030 Deutsche Übersetzung nach: Kückler, Jerusalem 127. Vgl. Stemberger, Hopes and Aspirations 268-270. – Dagron, Juifs et chrétiens 26 Anm. 47.

1031 Rom/Byzanz wird hier als Edom und das sassanidische Persien als Assyrien bezeichnet. Sivan, Jerusalem 287-290 (hebräischer Text und englische Übersetzung). – Stemberger, Juden und Christen 70. – Himmelfarb, Apocalypse 118-124. – Dagron, Juifs et chrétiens 27-28. – Van Bekkum, Messianic Expectations 104-109. – Grossmann, Apocalyptic Literature 297-303.

1032 CIIP I/2, Nr. 790.

1033 B. Mazar, Second and Third Seasons 23. – B. Mazar, Berg des Herrn 94. – Schick, Jerusalem 177.

1034 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 219.

1035 B. Mazar, Berg des Herrn 88. – Tsafir, Jewish Pilgrimage 375. – Kückler, Jerusalem 224.



**Abb. 13** Jerusalem. Steintafel mit fünfarmigem Leuchter. – (Nach Küchler, Jerusalem, S. 222 Abb. 103b).

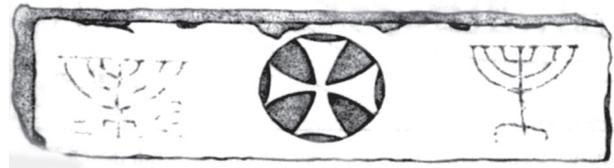
Mit der jüdischen Aktivität auf dem Tempelberg während Julians Herrschaft hängt möglicherweise auch eine in der Nähe der Westmauer des Tempelberges gefundene Steintafel zusammen, auf der ein fünfarmiger Leuchter (Menora) abgebildet ist (**Abb. 13**)<sup>1036</sup>. Y. Tsafrir sieht darin ein Zeugnis für die Anwesenheit jüdischer Pilger des 4. oder 5. Jahrhunderts<sup>1037</sup>.

Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit beweisen vor allem hexagonale Glasgefäße, die ebenfalls mit dem siebenarmigen Leuchter dekoriert wurden und die in relativ großer Anzahl in Jerusalem gefunden wurden. Diese Gefäße sind den christlichen, meistens mit einem Kreuz dekorierten Gefäßen sehr ähnlich. Beide wurden wahrscheinlich von denselben Herstellern produziert<sup>1038</sup>.

Eine hebräische Inschrift, die ein jüdischer Pilger auf den sechsten Stein vor dem Zweiertor eingeritzt hat (**Abb. 14**), wird von M. Küchler in Zusammenhang mit der oben angeführten dramatischen Geschichte in der Vita des Barsauma gebracht; sie lautet:

ורחוקה ברג גליל  
בררבי יוסף

**Abb. 14** Jerusalem. Hebräische Inschrift vor dem Zweiertor. – (Nach Küchler, Jerusalem 231 Abb. 111b).



**Abb. 15** Jerusalem. Menora auf einem Türsturz mit einem byzantinischen Kreuz. – (Nach Küchler, Jerusalem 222 Abb. 103a).

»Jeremiah, Sohn des Gedaljah, Sohn des Rabbi Josef«<sup>1039</sup>

Nahe der Südwestecke des H̄aram (in der nordöstlichen Ecke des späteren omayyadischen Westpalastes<sup>1040</sup>) wurde ein ursprünglich aus zwei Stockwerken bestehendes byzantisches Hofhaus freigelegt (das sog. Haus der Menorot). In seinem Schutt wurden auf Architekturfragmenten Abbildungen des siebenarmigen Leuchters (Menora) gefunden (**Abb. 15**): Zwei Leuchter sind auf einem Türsturz mit einem byzantinischen Kreuz in der Mitte zu finden. Ein weiterer Leuchter befand sich auf einem Steinquader und einer am ursprünglichen Ort neben einer Kultnische im oberen Stock. Dies weist darauf hin, dass dieses byzantinische Haus als Synagoge verwendet wurde. Der Fund einer Silbermünze des Perserkönigs Chosraus II. (590-628) in diesem Haus könnte bedeuten, dass dies wahrscheinlich mit dem Beginn der sassanidischen Herrschaft zusammenfällt, bevor die Juden von den Persern erneut aus Jerusalem vertrieben wurden<sup>1041</sup>.

1036 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 208. 218.

1037 Tsafrir, Jewish Pilgrimage 375.

1038 Ausführlich zu den hexagonalen Pilgergefäßen vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.

1039 Küchler, Jerusalem 231.

1040 Zu den omayyadischen Palästen südlich und südwestlich des H̄aram vgl. Paläste südlich und südwestlich des H̄aram.

1041 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 264-266. – Küchler, Jerusalem 219. 222. 390.

## Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft (637-750)

Die arabische Eroberung Palästinas änderte den Status der Juden: Ihnen war es nun dank der toleranten Haltung des Kalifen 'Omar und seiner Nachfolger erlaubt, Jerusalem zu betreten und in der Stadt zu wohnen<sup>1042</sup>. Standen die Juden den Persern positiv gegenüber, als diese im Jahre 614 die Stadt eingenommen hatten, widersetzten sie sich auch den Arabern nicht, als diese unter dem Kommando des Abu Ubaidah im November 636 Jerusalem belagerten. Nach sechs Monaten Belagerung übergab Patriarch Sophronius im April 637 die Stadt an den Kalifen 'Omar (634-644)<sup>1043</sup>. In die Zeit unmittelbar nach der arabischen Eroberung wird ein vom Kalifen 'Omar<sup>1044</sup> angeordneter Transfer der Juden aus Tiberias nach Jerusalem datiert; sie wurden anschließend im südlichen Bereich der Stadt angesiedelt<sup>1045</sup>.

Die Stelle des zerstörten jüdischen Tempels, an dem am Ende des 7. Jahrhunderts der Felsendom gebaut werden sollte, blieb in den ersten Jahrzehnten der arabischen Herrschaft vermutlich unbebaut. In der für die Juden freieren Atmosphäre nach der arabischen Eroberung, als sich die Juden wieder in der Stadt ansiedeln durften, lässt sich ein enger Kontakt der Juden mit den Überresten ihres Tempels annehmen. In der Tat berichten sowohl jüdische als auch muslimische legendäre Quellen von der Hilfe der Juden bei der Räumung des ehemaligen Tempelplatzes. Wurde den Juden der Zugang zum ehemaligen Tempelplatz zunächst erlaubt, wurden sie jedoch nach und nach aus dem Harem, der zur Moschee erklärt wurde, ausgeschlossen<sup>1046</sup>.

Die Hauptquelle zur Situation auf dem Tempelberg unmittelbar nach der arabischen Eroberung der Stadt im Jahre 637 ist der armenische Historiker Sebeos, der die Bauaktivität der Juden auf dem Tempelberg erwähnt. Er behauptet, die Juden hätten an der heiligsten Stelle einen Gebetsraum eingerichtet, die Araber hätten jedoch den Ort selbst in Anspruch genommen und die Juden hätten deshalb ihren Gebetsraum in ein nahegelegenes Haus verlegen müssen. Als Rache – wir dürfen nicht vergessen, dass wir vor uns eine christliche Quelle haben – hätten die Juden die neue Moschee entweiht, den Verdacht jedoch auf die Christen gelenkt. Der arabische Emir habe aber die Verschwörung in letzter Minute aufgedeckt

und zur Strafe viele Juden hinrichten lassen<sup>1047</sup>. Möglicherweise ist jedoch diese Nachricht von Sebeos nicht mit der arabischen, sondern mit der persischen Okkupation von 614 in Verbindung zu bringen, worauf einige Details in seinem Bericht hindeuten<sup>1048</sup>.

Diesbezüglich ist auch der Bericht des christlichen Pilgers Arkulf von Interesse, der Palästina um 680 besuchte. Dieser sah im südlichen Teil der Tempelplattform ein Bethaus, also eine Moschee:

»Übrigens haben an dem berühmten Ort, wo vorzeiten der Tempel prächtig errichtet war, in der Nähe der östlichen Mauer gelegen, die Sarazenen jetzt ein viereckiges Bethaus (lat. *orationis domus*) gebaut, das sie mit aufrecht stehenden Brettern und großen Balken über einigen Trümmerresten aufgeführt haben; sie besuchen es fleißig, und das Haus kann – wie berichtet wird – etwa 3000 Menschen fassen<sup>1049</sup>«.

Besonders interessant an der Notiz ist, dass das »Bethaus« an der Stelle des jüdischen Tempels entstand. Auch sieben Jahrhunderte nach der Zerstörung des jüdischen Tempels blieb also seine frühere Existenz im Bewusstsein der Besucher Jerusalems verankert und schien auch einem christlichen Pilger erwähnenswert.

Im 7. und 8. Jahrhundert kamen wieder jüdische Pilger in größeren Mengen nach Jerusalem, um an der Westmauer des Tempelbezirkes zu beten und die Gräber der jüdischen Weisen zu besuchen<sup>1050</sup>. Dies belegen u. a. Fragmente des ältesten jüdischen Jerusalem-Führers Madrich Jeruschalajim, der in der Geniza der Esra-Synagoge von Alt-Kairo entdeckt wurde. Er entstand zwar erst einige Jahre vor 950, seine Beschreibung spiegelt jedoch die Situation von Jerusalem in frühislamischer Zeit wieder. Dieser Führer sieht vor, dass der Weg des jüdischen Pilgers entlang der Harem-mauer zum Ölberg führen sollte, der dann den Zionberg und im Süden der Stadt das Grab der Rachel besuchen würde. An der Süd-mauer des Harem erwähnt der Führer die Tore Huldas; ein vor der Mauer liegendes Gebäude nennt er Dar al-Achmas<sup>1051</sup>. Die Vita des Barsauma könnte trotz ihrer generellen Unglaubwürdigkeit darauf hinweisen, dass dieser Weg von den Juden möglicherweise schon in byzantinischer Zeit benutzt wurde<sup>1052</sup>. Die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem ist auch in den folgenden Jahrhunderten und bis in die heutigen Tage

1042 Tsafir, Jewish Pilgrimage 375. – Ben-Dov, Ancient Jerusalem 264.

1043 Die betreffenden Quellen behandelt ausführlich: Gil, Palestine 51-56.

1044 Das Dokument schreibt die Verhandlungen mit den Juden dem Kalifen 'Omar (634-644) zu. Diese Information ist jedoch unzuverlässig, da viele Taten der frühen Kalifen in Jerusalem gerade 'Omar zugeschrieben werden mit dem Ziel, die Dynastie als Ganzes zu preisen. Vgl. Ben-Dov, Ancient Jerusalem 265.

1045 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 266. – Gil, History of Palestine 499.

1046 Gil, Palestine 65-74. – Küchler, Jerusalem 390.

1047 Seb. hist. 139-140. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24.

1048 Busse, Church 281 und Anm. 7.

1049 Adamnanus, De loc. sanc. 1,1,14. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 317 Anm. 8. – Kretschmar, Festkalender 82. – P. Berger, Crescent on the Temple 31-32. – Busse, Temple of Jerusalem 24.

1050 Tsafir, Jewish Pilgrimage 375.

1051 Tsafir, Jewish Pilgrimage 376. – Küchler, Kairoer Geniza I. – Küchler, Jerusalem 737-739. – Faksimile, hebräische Transkription und deutsche Übersetzung: Alobaidi/Goldman/Küchler/Braslavi, Jerusalem-Führer 40-50. – Zum Areal südlich des Harem während der Umayyadenzeit vgl. Kap. »Paläste südlich und südwestlich des Harem«.

1052 Vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit (5.-7. Jh.)«.

belegt<sup>1053</sup>, diesbezüglich ist das Ende der Spätantike im Nahen Osten Mitte des 8. Jahrhunderts keine Epochenscheide.

## Pilgerfahrten zu Rabbinern

Das rabbinische Judentum entwickelte sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n. Chr.). Die Rabbiner, eine neue religiöse Elite im Judentum, sahen sich in der Nachfolge der Priester, die mit der Zerstörung des Tempels ihre Aufgaben verloren hatten. Sie übernahmen nach 70 n. Chr. die religiöse Führungsrolle in der jüdischen Gesellschaft Palästinas. Das Ideal eines Rabbi war das Studium der Thora; die Realität sah jedoch anders aus: Die Rabbiner arbeiteten oft als Handwerker, Schreiber, waren in der Landwirtschaft oder im Handel tätig. Erst im Rahmen einer längeren Entwicklung spielten einige Rabbiner zunehmend eine größere Rolle, wurden zu Gemeindevertretern, Richtern, also zur intellektuellen Elite der jüdischen Gesellschaft. Eine ihrer Hauptaufgaben war es, Schüler zu erziehen<sup>1054</sup>.

In dessen Rahmen entwickelten sich als Alternativen zu den Pilgerfahrten der griechisch-römischen Antike spezifische Typen der jüdischen Pilgerfahrt: Rabbinische Studenten reisten zu ihren Lehrern und die Rabbiner zu ihren Kollegen. Die auf diese Weise entstandene Mobilität half, auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels die jüdische Identität aufrechtzuerhalten. Die Grundlage dieser Identität war nun das Studium der Thora. Die rabbinische Pilgerfahrt hatte dabei ähnliche Wesenszüge wie pagane intellektuellen Reisen oder christliche Pilgerfahrten zu den (lebenden) Heiligen<sup>1055</sup>.

Die Reisen der Studenten und anderer Juden zu den Rabbinern nach der Zerstörung des Tempels können als Ersatz der Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel verstanden werden<sup>1056</sup>. Durch die Zerstörung des Tempels hatten seine Priester ihre kultischen Funktionen verloren und Opfer konnten nun nicht mehr dargebracht werden. War bis dahin die religiöse Autorität mit einem zentralen Ort (Jerusalem bzw. seinem Tempel) verbunden, so wurde sie nun personalisiert und mit den Rabbinern als »heiligen Männern« assoziiert<sup>1057</sup>.

Ähnlich wie die christlichen heiligen Männer dienten auch die Rabbiner als »Tröster der Angst« in einer Zeit, in der für

die Juden in Palästina un stabile Verhältnisse herrschten. Die Thora wurde zur Hauptautorität und zum Symbol der jüdischen Identität, die Rabbiner verkörperten die Kenntnis der Thora, die auf alle Situationen des Alltagslebens anwendbar war<sup>1058</sup>. Es ist anzunehmen, dass die Juden namentlich Rabbiner in ihrer Umgebung aufsuchten, das war jedoch wohl nicht immer möglich, da ihre Anzahl in jeder Generation beschränkt war. Im Unterschied zur Zentralität des Jerusalemer Tempels war die religiöse Autorität nun jedenfalls klar dezentralisiert<sup>1059</sup>.

Eine besondere Rolle spielten Reisen von Rabbinern aus Palästina nach Rom. Am häufigsten wurde im Talmud die Reise von vier Rabbinern (Akiba, Gamaliel, Jehoschua ben Chananja und Eleasar ben Asarja) diskutiert, die traditionell um 95 n. Chr. datiert wurde. Eine prominente Stellung unter ihnen nimmt Rabbi Akiba ein<sup>1060</sup>. Von einigen Forschern wird jedoch die Historizität (bzw. die Glaubwürdigkeit der Quellen) der Rabbinerreisen nach Rom in Frage gestellt, indem sie meinen, dass diese Texte den Lesern vor allem den engen Kontakt der Rabbiner mit Rom als dem mächtigsten politischen Zentrum des Mittelmeerraumes vor Augen führen sollten<sup>1061</sup>. Das wichtigste Ziel einer Reise nach Rom, die David Noy mit Vorsicht als eine Pilgerfahrt bezeichnet, war der Besuch der jüdischen Kultobjekte, die von den Römern 70 n. Chr. in Jerusalem erbeutet worden waren und die nach Flavius Josephus im von Vespasian errichteten Friedentempel (lat. *templum pacis*) und im Palast (in dieser Zeit vermutlich die Domus Tiberiana auf dem Palatin) aufbewahrt wurden:

»Nach dem Triumph und der völligen Beruhigung des Reiches beschloss Vespasianus, der Friedensgöttin einen Tempel zu erbauen [...]. In diesem Heiligtum sollte ja alles gesammelt und niedergelegt werden, zu dessen Besichtigung im Einzelnen man sonst die ganze Welt hätte durchreisen müssen. Hierhin ließ er auch die goldenen Prachtstücke aus dem Tempel zu Jerusalem bringen, weil diese Gegenstände in seinen Augen besonders wertvoll waren. Das Gesetz der Juden dagegen und die purpurnen Vorhänge des Allerheiligsten befahl er in seinen Palast zu schaffen und dort sorgfältig aufzubewahren<sup>1062</sup>«.

1053 Es sei hier insbesondere auf die Monographie D. Boušeks über die jüdische Pilgerfahrt in den Nahen Osten, insbesondere nach Palästina und Jerusalem, hingewiesen, die im Jahre 634 beginnt und somit direkt an unseren Text anknüpft. Boušek, *Židovská pouť* (Abbassiden- und Kreuzfahrerzeit 75-106). Zum jüdischen Pilgerritual im mittelalterlichen Jerusalem des 12. und 13. Jhs., der zeigt, welche Wege in der heiligen Stadt die jüdischen Pilger nahmen, vgl. Boušek, *Židovský rituál*.

1054 Stemberger, *Judentum* 79-88. – Stemberger, *Juden und Christen* 214-229. – Stemberger, *Umformung*. – Cohn, *Making of the Rabbis* 17-38. C. Hezser untersucht in ihrem interessanten Beitrag, inwieweit der Rabbi als eine spezifisch jüdische Identifikationsfigur der Spätantike verstanden werden kann. Hierbei, betont sie, muss beachtet werden, dass alle literarischen Zeugnisse über Rabbiner aus rabbinischer Perspektive geschrieben wurden, es handelt sich also um eine literarische Selbstkonstituierung. Trotz einiger Gemeinsamkeiten betont die Autorin einen grundlegenden Unterschied gegenüber den griechisch-römischen Philosophen und christlichen Theologen. Die Rabbiner beschäftigten sich nicht mit Spekulation über göttliche und eschatologische

Dinge (die Existenz Gottes und das zukünftige Leben wurden als gegeben vorausgesetzt), sondern mit der Anwendung der Thora in konkreten Situationen des Alltagslebens. Vgl. Hezser, *Rabbi*.

1055 Hezser, *Jewish Travel* 366-367.

1056 Rosenfeld, *Sage and Temple* 450.

1057 Hezser, *Jewish Travel* 383.

1058 Hezser, *Jewish Travel* 383. Ausführlicher: Hezser, *Rabbinic Movement* 450-462. – In diesem Punkt bietet sich der Vergleich der Rabbiner mit den christlichen heiligen Männern der Spätantike an, die ebenfalls als eine Art Vermittler und Fürsprecher dienten, die den Menschen in schwierigen Situationen halfen. Vgl. P. Brown, *Holy Man* 98.

1059 Hezser, *Jewish Travel* 383-384.

1060 Schäfer, *Studien* 65-121, bes. 69-77.

1061 Hezser, *Rabbinic Movement* 170.

1062 *Ios. bell. iud.* 7,6,7. Im Friedentempel waren sie vermutlich öffentlich zugänglich, im Kaiserpalast wohl kaum. Vgl. Noy, *Rabbi Aqiba* 380-382.



**Abb. 16** Bet Sche'arim. Fassade der großen Grabstätte von Rabbi Jehuda ha-Nassi. – (Foto V. Drbal).

Wir erfahren in diesem Kontext von Rabbi Elieser ben Jose ha-Gelili (einem Schüler des Rabbi Akiba), der vermutlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Rom besuchte und dabei drei jüdische Gegenstände gesehen haben soll: den Thron Solomons, das Stirnband des Hohepriesters und den Vorhang des Allerheiligsten. Obwohl bei anderen Rabbinern Besuche dieser Gegenstände in den Quellen nicht belegt ist, geht D. Noy davon aus, dass es sie gab, und er bezeichnet sie als eine Art Ersatzpilgerfahrt für die vor 70 n. Chr. weitverbreitete Pilgerfahrt zum Jerusalemer Tempel<sup>1063</sup>. Die Beutestücke aus dem Jerusalemer Tempel (die Menora, die Silbertrompeten und der Schaubrottisch) wurden in Rom am südlichen Relief innerhalb des Gewölbes des Titusbogens am Forum Romanum dargestellt<sup>1064</sup>.

Eine noch ritualisiertere Form der jüdischen Pilgerfahrt waren die Reisen von Studenten zu ihren Lehrern. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. gibt es viele Belege von Reisen babylonischer Studenten nach Palästina, deren Ziel das Studium der Thora war<sup>1065</sup>. Flavius Josephus erinnerte sich, wie er im Alter von 16 Jahren zu verschiedenen jüdischen Philosophen reiste. Er erwähnt einen gewissen Bannus, mit dem er in der Wüste drei Jahre gelebt haben will, um im Alter von 19 Jahren nach Jerusalem zurückzukehren<sup>1066</sup>. Dieses Beispiel zeigt, dass Reisen von Studenten zu ihren Lehrern schon vor 70 n. Chr. stattfanden.

Von einem interessanten Fall, in dem sich die paganen Bildungsreisen und die Reisen jüdischer Studenten berühren, erfahren wir in einem der Briefe des Libanios. Darin heißt es, dass der Sohn eines der späteren jüdischen Patriarchen bei

1063 Noy, Rabbi Aqiba 382: »a sort of substitute pilgrimage«. Hier Verweis auf die betreffenden rabbinischen und nicht-rabbinischen Quellen.

1064 Yarden, Spoils.

1065 Hezser, Jewish Travel 384.

1066 Ios. vita 10-12: »Mit etwa sechzehn Jahren wollte ich aber die bei uns vorhandenen Schulrichtungen durch Erfahrung kennenlernen. Es gibt deren drei, erstens die Pharisäer, zweitens die Sadduzäer und drittens die Essener, wie ich schon oft gesagt habe; denn so glaubte ich schließlich die beste wählen zu können, wenn ich sie alle genau kennenlernte. Unter strenger

Selbstzucht und mit vielen Mühen durchlief ich alle drei; und als ich auch die dabei gewonnene Erfahrung für nicht genügend erachtet hatte, erfuhr ich, dass ein gewisser Bannus in der Einöde sein Leben verbrachte: dass er aus Baum(-rinde) verfertigte Kleidung gebrauchte und sich nur diejenige Nahrung zuführte, die von selbst wuchs, dass er sich häufig – bei Tag und bei Nacht – mit kaltem Wasser wusch um der Reinheit willen: Dessen Nacheiferer wurde ich. Und nachdem ich bei ihm drei Jahre zugebracht und mein Verlangen gestillt hatte, kehrte ich (vollends wieder) in die Stadt zurück«.

diesem berühmten Rhetor in Antiochia und davor bei seinem Schüler Argeios, der zwischen 388-391 n. Chr. in Pamphylien wirkte, studiert habe<sup>1067</sup>. Trifft dies zu, wäre der Brief nicht zuletzt ein bedeutendes Dokument für die hellenistische Akkulturation jüdischer Studenten<sup>1068</sup>.

Juden pilgerten zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert auch zu Gräbern verstorbener Rabbiner, obwohl diese Sitte von den Rabbinern selbst nicht gefördert wurde. Die Katakomben 14 und 20 in Bet Sche'arim hatten beispielsweise große Höfe, in denen sich die Menschen versammelten und wo gemeinsame Mahlzeiten stattfanden<sup>1069</sup>. Die Pilgerfahrt zu den Gräbern der Rabbiner scheint sich jedoch in Grenzen gehalten zu haben<sup>1070</sup>.

Eine besondere Verehrung unter den Rabbinern genoss der bedeutende jüdische Gelehrte Jehuda ha-Nassi (um 150 bis um 220), dessen großes Verdienst nach jüdischer Tradition die abschließende Redaktion der Mischna war<sup>1071</sup>. In Bet Sche'arim leitete er eine Synagoge und eine Schule, die letzten 17 Jahre soll er in Sepphoris verbracht haben; bestattet wurde er in Bet Sche'arim im prächtigen Grabmal 14 mit großem Hof (Abb. 16). In dessen Umgebung ließen sich in der Folgezeit wohlhabende Juden begraben<sup>1072</sup>. Solche Höfe dienten anschließend für die Treffen der Nachkommen der in der Nekropole begrabenen Menschen, die somit verehrt werden sollten. Ich möchte also hypothetisch vorschlagen, den großen Hof des Grabmals von Jehuda ha-Nassi mit der Pilgerfahrt zu seiner Verehrung in Zusammenhang zu bringen.

## Jüdische Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt

Wird die christliche Pilgerfahrt nicht als ein völlig neues Phänomen betrachtet bzw. dessen Entstehung ganz ausgeblendet<sup>1073</sup>, so verweisen einige Autoren auf die Zusammenhänge zwischen der jüdischen und der christlichen Pilgerfahrt. Hierbei sind Jerusalem und die christlichen Besuche an den Gräbern der jüdischen Propheten und Märtyrer getrennt zu behandeln.

Nach C. Hezser war die christliche Pilgerfahrt ins Heilige Land eine Imitation und Transformation der älteren jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem vor 70 n. Chr., die nach der Zerstörung des Zweiten Tempels zum Erliegen kam<sup>1074</sup>. Ausführlich beschäftigt sich mit dem Thema S. Heid, der darauf hinweist, dass die Christen mit ihrer Pilgerfrömmigkeit an die alte jüdische Idee der Völkerwallfahrt zum Zion anschlossen. Dabei identifizierten sie Golgotha mit seinem Memorialkreuz als das Ziel der aus aller Welt herbeiströmenden Völker (Jes 2,2-4; Mi 4,1-3). Golgotha wurde dabei von den christlichen Pilgern als ein Berg begriffen, was an die Vorstellung von Zion als dem höchsten aller Berge anschloss, zu dem die (metaphysische jüdische) Wallfahrt einst führte<sup>1075</sup>.

Die Bezugspunkte zwischen der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt sind die jüdischen Besuche von Orten, an denen jüdische Propheten und Märtyrer, aber auch biblische Patriarchen, Könige Israels und die Makkabäer begraben wurden. Diese Orte wurden auch von vielen frühen christlichen Pilgern (u. a. vom Pilger von Bordeaux, Egeria, Paula u. a.) besucht, die hier die alttestamentlichen Heiligen oft mit ihren eigenen christlichen Heiligen identifizierten. J. Wilkinson vermutet, dass diese gut etablierten biblischen Orte gleichzeitig auch von Juden verehrt wurden<sup>1076</sup>.

In der Zeit Konstantins und unmittelbar später waren die christlichen heiligen Orte erst im Entstehen, und so ist es verständlich, dass die christlichen Pilger dieser Zeit an die ältere lokale Tradition anschlossen und Orte des Alten Testaments besuchten, die (bzw. zumindest einige) zu christlichen Pilgerorten wurden. Die frühen christlichen Pilgerberichte des 4. Jahrhunderts belegen G. Stemberger zufolge die »einseitig alttestamentliche Ausrichtung der frühen Pilgerfahrt ins Heilige Land«<sup>1077</sup>. Die Übernahme der jüdischen Tradition durch die Christen hatte jedoch einen polemischen Ton. Was früher jüdisch war, war nun zu Recht christlich und sollte die Richtigkeit des Christentums und den Irrtum des Judentums beweisen<sup>1078</sup>.

Dass die Christen die heiligen Gräber der Juden besuchten, ist literarisch erst im 4. Jahrhundert bezeugt<sup>1079</sup>, es lässt

1067 Lib. ep. 1098 (ed. Stern 1980: 2595-596). – Hezser, *Jewish Travel* 385. – Hahn, *Gewalt* 142.

1068 Zur Problematik vgl. M. Jacobs, *Patriarchen* 267-268.

1069 Hezser, *Jewish Travel* 387-388. – Rajak, *Rabbinic Dead*.

1070 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 123-131. – Boustani, *Rabbinic Martyrology* 151-153.

1071 Zu Jehudas philosophisch-historischer Haltung vgl. Janssen, *Gottesvolk* 184-193.

1072 Magness, *Beth Shearim* 138. Hier auch die Diskussion (mit weiterführender Literatur), ob diese Juden vor allem aus Palästina oder auch aus entfernten Gebieten stammten. B. Mazar, *Beth She'arim* 5-6. Zu den griechischen Inschriften, die auf eine Pilgerfahrt aus der Diaspora hinweisen, vgl. Angersdorfer, *Grabinschriften* 289-300.

1073 Vgl. die Einleitung zu dieser Monographie.

1074 Hezser, *Jewish Travel* 367. Interessanterweise behauptet dieselbe Autorin in einem anderen Aufsatz das Gegenteil, nämlich dass die vereinzelt jüdischen Pilger, die im 2. und 3. Jh. n. Chr. nach Jerusalem kamen, vom christlichen Modell, heilige Orte zu besuchen, beeinflusst waren. Hezser, (In)Significance 27: »Individual Jews who went to Jerusalem on a pilgrimage may have been influenced by the Christian model of visiting places considered holy [...]«. Obwohl Schlussfolgerungen dieser Art hypothetisch bleiben, scheint mir der Einfluss der frühen christlichen Pilgerfahrt, von der wir nur wenig

wissen und uns sogar nicht einigen können, ob sie überhaupt als Pilgerfahrt definiert werden soll, auf die jüdische Pilgerpraxis recht unglauwbüdig.

1075 Hier. comm. in Mich. 1,4,1-7. Ähnlich bezieht Hesychios von Jerusalem die jesajanische Völkerwallfahrt auf das »neue Jerusalem« und den »neuen Zion«. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Gegenüber des verwüsteten Tempelberges und der aufblühenden christlichen Stadt. Vgl. Heid, *Kreuz* 169-175.

1076 Wilkinson, *Jewish Holy Places* 49-50. – Wilkinson, *Visits* – Stemberger, *Juden und Christen* 92 (»einseitig alttestamentliche Ausrichtung der frühen Pilgerfahrt ins Heilige Land«). Der Autor erwähnt in diesem Zusammenhang die Problematik der Ausfuhr von Reliquien alttestamentlicher Gestalten aus Palästina: diese soll in dieser frühen Periode (d. h. im 4. Jh.) eher eine Seltenheit gewesen sein.

1077 Stemberger, *Juden und Christen* 92.

1078 Limor, *Christian Sacred Space* 57. Wie die Autorin hervorhebt, waren die Juden die Autorität auch im Hinblick auf die neutestamentlichen heiligen Orte, die im 4. Jh. n. Chr. erst im Entstehen waren. Die im Neuen Testament erwähnten Orte sollten nun mit konkreten Orten in Verbindung gebracht werden und Beweise für ihr Alter und ihre Heiligkeit gefunden werden. Auch diesbezüglich wurden die Juden (als frühere Besitzer des Landes und der Orte) als Autorität betrachtet, obwohl sie die Heiligkeit der christlichen Tradition nicht anerkannten. Im Folgenden nennt O. Limor einzelne Beispiele.

1079 Eus. On. 124,5. – Eg. itin. 5,7 (u. a.). Vgl. Wilkinson, *Visits* 464.

sich jedoch annehmen, dass sie solche Reisen schon in der vor-konstantinischen Zeit unternahmen<sup>1080</sup>. Hierbei kann man einen bedeutenden Berührungspunkt zwischen der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt herstellen. Die Christen dürften nämlich hierbei, vermutet J. Wilkinson, den Brauch der Pilgerfahrt übernommen haben. Der Autor ist der Ansicht, dass einige christliche Pilger (obwohl zuerst nicht offiziell) im Anschluss an die jüdische Sitte die Pilgerfahrt von Anfang an als Bestandteil ihrer Religion betrachteten. Die Besuche der mit dem Alten Testament verbundenen Orte lassen sich somit nicht nur durch die christliche Verehrung der großen Persönlichkeiten des Alten Testaments erklären, sondern auch durch den Wunsch, die Tradition der jüdischen Pilgerfahrt fortzusetzen<sup>1081</sup>.

Als Beispiele von frühen christlichen Pilgern, die alttestamentliche Orte besuchten, seien der Pilger von Bordeaux und Egeria genannt. Der Pilger von Bordeaux besuchte nacheinander die Stätte der Begegnung zwischen Ahab und Elia, den Ort des Kampfes zwischen David und Goliath, das Haus Hiobs, die Opferstätte Abrahams, das Grab Josefs, die Stätte, wo Jakob mit dem Gott kämpfte, die Elisa-Quelle, den Ort der Entrückung Elias und das Grab Rachels; dann folgten andere Gräber in der Umgebung von Bethlehem<sup>1082</sup>.

Die meisten mit diesen Orten verbundenen Geschichten bekamen eine christliche typologische Interpretation, es ist jedoch bezeichnend, dass sie der Pilger von Bordeaux nicht erwähnt. Sein einziges Interesse, als Bestandteil des Studiums der Bibel, galt der biblischen Geographie des Heiligen Landes<sup>1083</sup>.

Als Märtyrer wurden von den Christen auch die sieben makkabäischen Brüder und ihre Mutter Salome verehrt, die wegen ihrer Treue zu Gott – sie weigerten sich, Schweinefleisch zu essen – vom König Antiochos IV. um das Jahr 168 v. Chr. grausam getötet worden sein sollen<sup>1084</sup>. Ihre Reliquien befanden sich in Antiocheia, nach 551 wurden sie nach Konstantinopel gebracht. Ihre christliche Verehrung ist sowohl

im Osten als auch im Westen des Reiches belegt (u. a. Antiocheia, Karthago)<sup>1085</sup>. Im Jahre 2015 wurde in Horbat Ha-Gardi (westlich von Jerusalem), dem antiken Modein, von den Archäologen Dan Shachar und Amit Re'em eine ungewöhnliche Baustruktur gefunden, die sie für eine königliche Grabanlage halten, in denen wiederum die frühen Christen die Gräber der Makkabäer gesehen hatten<sup>1086</sup>. Weitere Grabungen werden möglicherweise einen direkten Hinweis auf eine Pilgerfahrt bringen.

Christliche Pilger suchten auch ältere jüdische Bauten (insbesondere Gräber) auf, die zwar von Juden früher nicht verehrt wurden, nun aber von den christlichen Pilgern christlich gedeutet wurden. Das enge Miteinander der alt- und neutestamentlichen Tradition wird im Kidrontal (am südöstlichen Rande Jerusalems) sichtbar. In einem Manuskript der Bibliothek von Chartres (10. Jahrhundert) ist die Rede davon, dass unter Bischof Kyrill von Jerusalem (348-386/387) in einer Grotte im Kidrontal die Gebeine des Herrenbruders Jakobus entdeckt worden seien, und gleichzeitig habe man auch die Gebeine der Priester Simeon und Zacharias finden können. Diese Nachricht wurde mit dem sog. Säulengrab im Kidrontal (**Abb. 17**) in Verbindung gebracht<sup>1087</sup>. Wahrscheinlicher als die neutestamentliche Deutung (Zacharias, der Vater Johannes des Täufers)<sup>1088</sup> ist die alttestamentliche Deutung, die den Ort mit dem jüdischen Propheten Zacharias, dem Sohn des Hohepriesters Jojada verbindet<sup>1089</sup>.

Der nahe gelegene Kuppelmonolith (**Abb. 18**), ein Grab, dessen elegante Struktur in der Form eines griechisch-römischen Rundtempelchens mit einer Lotusblüte als Abschlussstein griechische, römische und ägyptische Elemente verbindet, wurde vermutlich in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts errichtet. Es ist unbekannt, welcher jüdischer Persönlichkeit oder Familie es gehörte. In byzantinischer Zeit wurde es zu einer Klausur umgestaltet. Der Pilger von Bordeaux (um 334) bezeichnete es als »Grab des Hiskija«, Arkulf (um 680) als »Turm Joschafats«<sup>1090</sup>.

1080 Vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

1081 Wilkinson, *Visits* 464-465. – Wilkinson, *Jewish Holy Places* 51-52.

1082 Itin. Burd. 13-14, 20. Vgl. Liwak, *Wallfahrtstraditionen* 238. – Aus dem Bericht Egerias, die diese Orte ausführlicher beschreibt, zum Propheten Elias und Hiob: »Als wir so eine Zeitlang durch das Jordantal am Ufer dieses Flusses dahingingen [...], sahen wir plötzlich die Stadt des hl. Propheten Elias, d. h. Thesbe, woher er den Namen hatte Elias Thesbites. Dort also ist bis heute jene Höhle, in der der Heilige saß [...]. Als wir auf diesem Weg zogen, sahen wir zu unserer Linken ein liebliches Tal; ein mächtiges Tal, das einen unermesslichen Strom in den Jordan ergießen ließ; und dort in diesem Tal sahen wir die Einsiedelei eines Bruders, d. h. eines Mönches. Da begann ich, wie ich schon neugierig bin, zu fragen, was das für ein Tal sei, wo der hl. Mönch nun seine Einsiedelei gemacht habe; ich glaubte nicht, dass dies ohne Grund sei. Da sagten uns die Heiligen, die mit uns zogen, d. h. die Kenner des Ortes: »Dies ist das Tal Corra, wo der hl. Elias, der Thesbiter, saß zu Zeiten des Königs Achab, als die Hungersnot herrschte, und auf Befehl Gottes brachte ihm ein Rabe Speise und aus diesem Bach trank er. Denn dieser Bach, den du aus diesem Tal in den Jordan einmünden siehst, der ist Corra«.

1083 Itin. Burd. 12-14. 19. Vgl. Limor, *Christian Sacred Space* 56-57.

1084 2 Makk 1-41. Ihre Verehrung als »vorchristliche Märtyrer« ist bei Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Ambrosios und Augustus belegt.

1085 Von Konstantinopel wurden sie zumindest teilweise nach Rom gebracht, bis heute befinden sie sich in der Kirche S. Pietro in Vincoli. Dresken-Weiland, *Agia Solomoni* 43-44. – Zur Umwandlung von jüdischen zu christlichen Märtyrern vgl. Ziadé, *Martyrs Maccabées*. – Schmuttermayr, *Makkabäische Brüder*.

1086 Pappas, *Tomb*.

1087 Die hebräische, in die zweite Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. datierte Inschrift des Architravs bezeichnet das Säulengrab als das Grab der Bene-Chesir: »Das ist das Grab und das Denkmal des ʿEleʿazar, Chanjah, Joʿezer, Jehudah, Schimeʿon, Jochanan | Söhne des Josef, des Sohnes des ʿObed, (und) des Josef und des ʿEleʿazar, Söhne des Chanjah, | ...[Pri]ster aus den Söhnen Chesirs (bene chezir)«. Jakob, Secharja [Zacharias] und Schimeon [Simeon] waren gängige jüdische Namen. M. Küchler vermutet, dass hinter dieser Legende ein tatsächlicher Fund von Gebeinen in dem zur Eremitenhöhle umgestalteten Säulengrab steht, wo diese Namen aufgeschrieben wurden (Schimeʿon-Simeon wird ja auch in der Inschrift genannt). – Auf einer Kupferrolle aus Qumran wird das »Grab des Zadoq«, des mythologischen Begründers der Jerusalemer Hohepriesterfamilie, genannt, das »unterhalb der Ecke der südlichen Säulenhalle [des Tempels]«, nahe beim Jad Abschalom [= dem Kuppelmonolith] lag; diese Beschreibung passt sehr gut zum Säulengrab. Jakobus, dem das Säulengrab in christlicher Deutung zugeschrieben wird, wurde als »der Rechte« (hebr. ha-zadiq) verehrt. Vgl. Küchler, *Jerusalem* 488-494.

1088 Lk 1,5-25. 57-80.

1089 Jeremias, *Heiligengräber* 67-72. – Maraval, *Lieux saints* 55 und Anm. 173. – Di Segni, *Christian Cult Sites* 382-383. – Küchler, *Jerusalem* 495.

1090 *Itinerarium Burdigalense* 17-18. Adamnanus, *De loc. sanc.* 1; 13. Die heute übliche hebräische Bezeichnung ist Jad Abschalom (»Hand, Denkzeichen Abschaloms«). Vgl. Küchler, *Jerusalem*, 482-485.



**Abb. 17** Jerusalem. Säulengrab im Kidrontal. – (Foto V. Drbal).

Die Identifizierung der Prophetengräber war schon bei den frühchristlichen Autoren oft nicht eindeutig. Als Beispiel können die Gräber des Propheten Habakuk dienen: Eusebios nennt noch zwei unterschiedliche Traditionen zum Grab des Habakuk, die eine mit Gabatha (zwölf römische Meilen nordöstlich von Eleutheropolis), die andere mit Keila (sieben Meilen östlich von Eleutheropolis) verbunden<sup>1091</sup>. Sozomenos zufolge soll der Bischof Zebennos von Eleutheropolis das Grab zwischen 379 und 395 in Keila entdeckt haben<sup>1092</sup>. Hierony-

mus wiederholt in seiner Übersetzung des Onomastikon die Identifizierung des Grabes von Habakuk mit den erwähnten zwei Orten<sup>1093</sup>, was überrascht, denn der lateinische Autor kannte Palästina aus eigener Erfahrung: Er begleitete die Pilgerin Paula auf der Pilgerfahrt ins Heilige Land (384-385). In seinem Bericht über Paulas Pilgerfahrt wird das Grab von Habakuk jedoch nicht erwähnt<sup>1094</sup>. Aus dem Bericht der Pilgerin Egeria geht nicht klar hervor, welchen Ort sie als das Grab von Habakuk identifizierte, denn sie lokalisierte es in ihrem

1091 Eus. Onom. 270,33.  
1092 Soz. hist. eccl. 7,29,2.

1093 Gabatha: Hier. On. 339. 447. – Keila: Hier. On. 594.  
1094 Hier. ep. 108.

Abb. 18 Jerusalem. Kuppelmonolith.  
– (Foto V. Drbal).



Bericht nur als in der Nähe von Eleutheropolis<sup>1095</sup>. Ähnlich sind im 5. Jahrhundert zwei Gräber des Priesters Eleasar belegt, deren Existenz durch die Rivalität zwischen der jüdischen und samaritanischer Gemeinde erklärt wird<sup>1096</sup>, und sogar drei Gräber des Propheten Jona, alle im jüdischen Milieu<sup>1097</sup>.

Die christliche Deutung der alten jüdischen Propheten- und Märtyrerstätten beschränkte sich nicht nur auf Palästina. Das Haus in Harran, das nach der Überlieferung mit Abraham

in Verbindung gebracht wurde, ließen die frühen Christen, wie dies die Pilgerin Egeria berichtet, in ein Martyrium des lokalen Mönches Helpidius<sup>1098</sup> umwandeln:

»Denn die Kirche, die, wie ich sagte, vor der Stadt ist, ehrwürdige Frauen, meine Schwestern, wo einst das Haus Abrahams war, dort ist jetzt auch ein Martyrium errichtet, d. h. eines hl. Mönches namens Helpidius. Das aber traf sich für uns sehr gut, dass wir dorthin am Tag vor dem Fest dieses

1095 Die betreffende Passage befindet sich im nicht erhaltenen Teil des Berichts von Egeria, wird jedoch von Petrus Diaconus paraphrasiert (Petr. Diac. Loc. sanc. 5,8: »In Eleutheropolis befindet sich an einem Ort [namens] Bycoycya das Grab des Propheten Habakuk«). – Zum Grab von Habakuk vgl. Schwemer, Prophetenlegenden 113-114 (vgl. bes. Anm. 101). – Di Segni, Christian Cult Sites 384. – Zu Keila: Bert Geith, Hébron 78.

1096 Wilkinson, Visits 453 (und Karte 2a).

1097 Wilkinson, Visits 454. – Jeremias, Heiligengräber 24-28.

1098 Zu diesem Heiligen vgl. Gingras, Egeria 208 Anm. 223. – Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred 140.

hl. Helpidius hinkamen, am 23. April, an welchem Tag von überall her und von allen Teilen Mesopotamiens alle Mönche nach Charra [Harran] kommen mussten, auch die älteren, die in der Einsamkeit wohnen und die man Asketen nennt, an diesem Tag, der dort sehr festlich begangen wird, auch in Erinnerung an den hl. Abraham, weil es sein Haus war, wo jetzt die Kirche steht, in der der Leib des hl. Märtyrers beigesetzt ist<sup>1099</sup>«.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass bei den frühen Christen die Verbindung der Stadt mit Abraham verschwand – im Gegenteil. Egeria bezeichnet Harran ausdrücklich als jene Stadt Abrahams, von der aus der Erzvater weiter nach Kanaan gezogen ist (Gen 12,1-4). Egeria kam zum Grab des Helpidius an seinem Festtag, an dem – wie sie berichtet – die Mönche und Asketen aus der weiteren Umgebung nach Harran kamen. Egeria besuchte daraufhin auch die unweit gelegene Stätte, einen Brunnen, an dem Rebekka Abrahams Knecht Eliezer das Wasser gegeben hatte, was für ihn das Zeichen war, dass sie die richtige Frau für dessen Sohn Isaak war (Gen 24)<sup>1100</sup>.

Egeria besuchte ebenfalls das angebliche Grab des Propheten Hiob in Carneas (Karnajim) in der Batanäa, das erst kurz vor ihrem Besuch von einem Eremiten entdeckt worden war; die christliche Kirche war während ihres Besuches noch nicht fertig<sup>1101</sup>.

In ähnlicher Weise wurde die jüdische Engelsverehrung christianisiert, die wichtig für die Deutung der spätantiken Pilgerstätte von Mamre ist<sup>1102</sup>. Frühe christliche Theologen (darunter Origenes) äußerten sich jedoch gegen einen Kult der Engel<sup>1103</sup>. Auf dem Konzil von Laodikeia (363-364) wurde er neben anderen judaisierenden Praktiken als Idolatrie bezeichnet und verboten<sup>1104</sup>. Das Verbot hatte jedoch, wie es scheint, keine Wirkung: Theodoret von Kyrrhos (393 bis um 460) erwähnt mehrere Heiligtümer in Phrygien und den benachbarten Provinzen, die den Erzengeln geweiht waren<sup>1105</sup>. Es scheint somit, dass die kirchliche Hierarchie in diesem Punkt nachgab und dass an den jeweiligen Orten die Engelsverehrung gestattet wurde<sup>1106</sup>.

An heiligen Orten (insbesondere an Gräbern), die mit jüdischer Tradition verbunden waren, wurden viele frühchristlichen Kirchen errichtet. Sie waren für die lokale Bevölkerung bestimmt, die für die Aufrechterhaltung der Tradition und für die spätere Transformation des Grabes in einen christlichen Kultort, der den örtlichen Zwecken diente, verantwortlich war; erst später konnten diese Orte auch zu Pilgerorten wer-

den. Als Beispiel können im 4. Jahrhundert schon mehrheitlich in von Christen bewohnten Regionen die erwähnten Gräber des Propheten Elisa in Samaria und des Amos in Tekoa<sup>1107</sup> genannt werden. In Regionen, in denen die Christen in dieser Zeit noch nicht die Mehrheit bildeten, scheint die Übernahme der jüdischen Kultorte nicht ganz friedlich gewesen zu sein. Das Grab von Joseph in Sichem wurde jedenfalls von den Christen unter Kaiser Markianos (450-457) mit Gewalt übernommen<sup>1108</sup>.

## Was die frühen christlichen Pilger nicht gesehen haben

Waren die frühen christlichen Pilger an den biblischen, v. a. alttestamentlichen Stätten interessiert, so ist auffallend, wie sehr sie das lebende Judentum ihrer Zeit ignorierten bzw. ihm aus dem Weg gingen<sup>1109</sup>. Als einzige Ausnahmen kann man den Pilger von Bordeaux, der 333 eine Synagoge auf dem Berg Zion erwähnt, und den anonymen Pilger von Piacenza (um 570) nennen. Dieser beschreibt eine Synagoge in Nazareth und spricht von der Schönheit der dortigen Jüdinnen, die anders als sonst die Juden, Christen liebevoll begegnen:

»Dann kamen wir in die Stadt Nazareth, in der es viele Wunderdinge gibt. Dort befindet sich in der Synagoge ein Blatt, auf das der Herr das ABC gesetzt hat. In derselben Synagoge ist auch ein Balken, auf dem er mit anderen Kindern saß. Dieser Balken wird von den Christen bewegt und hochgehoben, die Juden aber können ihn auf gar keine Weise bewegen; er lässt sich auch nicht hinaustragen. [...] In jener Stadt sind die hebräischen Frauen so reizend, wie unter den Hebräerinnen des Landes schönere nicht angetroffen werden. Sie sagen, die hl. Maria habe ihnen das verliehen; denn sie halten sich für ihre Verwandten. Und während die Hebräer die Christen sonst nicht mögen, sind sie voller Freundlichkeit<sup>1110</sup>«.

Das Ignorieren des zeitgenössischen Judentums ist wohl dadurch zu erklären, dass die christlichen Pilger nur das sahen, was ihnen christliche Führer zeigen wollten<sup>1111</sup>. Es entstand dadurch das Bild eines judenfreien Landes, in dem das Christentum das Judentum abgelöst hatte<sup>1112</sup>, was, wie oben dargestellt, nicht den historischen Tatsachen entspricht.

1099 Eg. itin. 20,5.

1100 Johnson, Literary Territories 23.

1101 Eg. itin. 16,5-6. Vgl. J. E. Taylor, Christians 265. Di Segni, Christians Cult Sites 384. Schon Eusebios identifizierte den Ort mit Baschan, wo das Haus des Hiob gestanden haben soll.

1102 Vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

1103 Orig. c. Cels. 5,6,9.

1104 Boddens Hosang, Boundaries 104-105.

1105 Theod. col. in Kol. 2,18 (PG 82: 613,15-26). Vgl. Theodoret, De Graecarum affectionum curatione III (Über die Engel, die sogenannten Götter und die bösen Dämonen).

1106 Maraval, Lieux saints 55-56. In Syrien ist dies u. a. der Fall des Michaelion von Huarte.

1107 Keel/Küchler, Orte (2) 664-666.

1108 Kitāb al-Tarikh 1120-1133 (S. 236-238). Vgl. Crown, Samaritans 69-70.

1109 Stemberger, Christians 131-132.

1110 Anton. Itin. 5. In beiden Fällen (von dem insbesondere der zweite im Kontext einer christlichen Pilgerfahrt überraschen mag) ist jedoch der christliche Kontext deutlich (Verweis auf die Kindheit Jesu bzw. auf Maria und die angeblich übliche Unfreundlichkeit der Juden).

1111 Es mag jedoch auch mit den Pilgerwegen zusammenhängen, die nur selten von Juden bewohnt waren. Stemberger, Christians 131-132.

1112 Stemberger, Palästina 19-20. – A. S. Jacobs, Remains 103-139.



Abb. 19 Synagoge von Kafarnaum. – (Foto V. Drbal).

Auch in Jerusalem muss im 4. Jahrhundert trotz der schnellen Christianisierung, in deren Rahmen viele christliche Kirchen und Klöster errichtet wurden, das Stadtbild noch jahrzehntelang vom Muster der paganen römischen Stadt geprägt gewesen sein – sie konnte mit der Konstantinischen Wende nicht einfach verschwunden sein. Trotzdem beschrieben die christlichen Pilger dieser Zeit Jerusalem als eine rein christliche Stadt, was dem, was sie objektiv zu sehen bekamen, nicht entsprochen haben kann – offensichtlich blendeten sie dies in ihren Berichten aus<sup>1113</sup>.

Noch deutlicher ist dies Phänomen in anderen (insbesondere nördlichen) Regionen Palästinas zu bemerken, wo die archäologischen Zeugnisse das enge Nebeneinander der jüdischen und christlichen Bevölkerung belegen.

### Kafarnaum

Kafarnaum, Heptapegon (Tabgha) und die Basilika oberhalb von Tiberias waren in der Spätantike isolierte christliche Pilgerstätten mit kleinen christlichen Gemeinden in einem sonst exklusiv jüdischen Gebiet. In einem der Pilgerin Egeria zugeschriebenen Text, der sich im *Liber de locis sanctis* des Petrus Diaconus (1137) erhalten hat, ist für die Zeit nach 380 von einer Hauskirche in Kafarnaum die Rede, dem sog. Haus des Petrus (sie wurde im 5. Jahrhundert durch ein Oktogon überbaut)<sup>1114</sup>. Warum die jüdische Bevölkerung die Existenz dieser christlichen Kirche duldete, ist nicht klar auszumachen. J. E. Taylor vermutete, dass die örtlichen Juden vom christlichen Pilgerwesen profitiert hätten<sup>1115</sup>, G. Stemberger hielt staatlichen Druck für möglich<sup>1116</sup>.

Die christliche Pilgerstätte befand sich dabei nur etwa 30m von der großen und prächtigen Synagoge (Abb. 19) entfernt. Unzählige Kleinmünzen, die unter ihrem Fußboden

1113 Hartmann, Relikt und Reliquie 614.

1114 Fischer, Kapharnaum 162-163. – Stemberger, Juden und Christen 69.

1115 Taylor, Christians 293. – Taylor, Capernaum 26.

1116 Stemberger, Palästina 22.





**Abb. 21** »Anker-Kirche« auf dem Berenikeberg oberhalb von Tiberias. – (Foto V. Drbal).

das Sagen gehabt und die den Bau einer kleinen christlichen Kirche erlaubt habe<sup>1120</sup>.

Hinsichtlich der Datierung der Synagoge ist auf den Kompromissversuch von Zvi Uri Ma'oz hinzuweisen, der den Bau der Synagoge ins 5. Jahrhundert datiert und sie der christlichen Gemeinde von Kafarnaum als eine Art kommemorative Pilgerstation zuschreibt, die an den Gebetsplatz Jesu (Mk 1,21) erinnern sollte. Der Bau soll hierbei aus Spolien von Synagogen errichtet worden sein<sup>1121</sup>. Ohne die kritischen Ansichten hierzu verschweigen zu wollen<sup>1122</sup>, wäre diese Idee tatsächlich eine mögliche Erklärung für das friedliche Nebeneinander der Religionsgemeinschaften in Kafarnaum.

## Hammat Tiberias

Südlich von Tiberias wurde zwischen 1961 und 1963 eine Synagoge ausgegraben, die der Ausgräber Moshe Dothan in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. datierte<sup>1123</sup>; kurz vor 423, nachdem der Vorgängerbau (vermutlich beim Erdbeben 419) zerstört wurde, soll sie durch einen Neubau ersetzt worden sein<sup>1124</sup>. Dieser neue Synagogenbau wurde durch einen prächtigen Mosaikfußboden geschmückt: In seinem obersten Feld wird der Thoraschrein gezeigt, gerahmt von zwei siebenarmigen Leuchtern; im Zentrum befindet sich ein großer Tierkreis mit Helios in der Mitte; das unterste Feld enthält eine Stifterinschrift (**Abb. 20**)<sup>1125</sup>.

1120 Taylor, Capernaum 25-26.

1121 Ma'oz, Synagogue at Capernaum 143-146. – Fischer, Kapharnaum 158.

1122 Stemberger, Palästina 24.

1123 Dothan, Early Synagogues 24-26. Aufgrund der Münzfunde ist die Datierung in die Regierungszeit von Alexander Severus (222-235 n. Chr.) wahrscheinlich. Vgl. Dothan, Early Synagogues 66-67.

1124 Dothan, Early Synagogues 67. B. Johnson, die Herausgeberin des nach dem Tod von M. Dothan erschienenen zweiten Bandes, weist jedoch darauf, dass diese Datierung problematisch ist, da sie – obwohl aus historischer Sicht nachvollziehbar – ihrer Meinung nach durch die archäologischen Funde nicht bestätigt werden kann. Insbesondere die Keramik kann erst ins 7. und 8. Jh.,

nur einzelne Stücke ins 6. Jh., datiert werden. Vgl. ihre Zusammenfassung in: Dothan, Late Synagogues 93-94. – Milson, Art and Architecture 67. – Es ist auch auf die Hypothese von D. Milson hinzuweisen, der die runde Bank in der großen Apsis mit einer Priesterbank vergleicht und daraus den Schluss zieht, dass die Synagoge in einer späteren (nicht näher zu bestimmenden) Bauphase in eine Kirche umgewandelt wurde. Vgl. Milson, Late Synagogue 309-310. – Milson, Stratum. – Milson, Art and Architecture 68.

1125 Zur Datierung der Mosaik: Dothan, Early Synagogues 42 (um 300). Talgam, Similarities 100-101 (zweite Hälfte des 4. Jhs.). – Vgl. auch Stemberger, Palästina 27-28.

Auf dem Berenikeberg oberhalb von Tiberias, wo bisher keine archäologische Spuren christlicher Bauten aus der Spätantike entdeckt wurden, wurde vermutlich während der Regierungszeit des Kaisers Justinian (527-565) eine große christliche Basilika (48 m × 28 m) errichtet (**Abb. 21**). Unter dem Altar wurde ein Basaltstein von fast 500 kg Gewicht gefunden, durch dessen Mitte ein Loch gebohrt ist. Es handelte sich um einen bronzezeitlichen Kultstein, der hier vermutlich als Anker eines Schiffes, auf dem Jesus gefahren sei, gedeutet wurde und so zu einem christlichen Gedenkstein wurde. Die Basilika erhielt deshalb den modernen Namen »Ankerkirche«. Y. Hirschfeld, der Ausgräber der Kirche, vermutet, dass sich aus diesem Grund eine christliche Pilgerfahrt zu dieser Stätte als Teil der christlichen Pilgerlandschaft um den See Genezareth entwickelte<sup>1126</sup>.

### Skythopolis / Beth Shean

Skythopolis, seit etwa 390 Hauptstadt der Provinz Palaestina Secunda, war im 4. Jahrhundert mehrheitlich eine heidnische Stadt, deren paganer Charakter lange anhielt. Neben Juden lebten hier zahlreiche Samaritaner. Um etwa 400 wurde nördlich der späteren byzantinischen Stadtmauer eine Synagoge errichtet. Mit dem jüdischen Kult ist auch das sog. Haus des Leontis verbunden, ein im 5. Jahrhundert errichtetes und im 6. Jahrhundert umgebautes Haus, dessen zwei Räume als Synagogen dienten. Die immer stärker werdende christliche Gemeinde errichtete eine große dreischiffige Basilika und im östlichen Teil der Stadt das Kloster der Kyria Maria, das durch eine Inschrift auf das Jahr 567 datiert wird<sup>1127</sup>.

Das enge religiöse Nebeneinander von Juden und Christen in Skythopolis verraten nicht nur die erwähnten Bauten, sondern auch Kleinfunde. So wurden hier nicht nur Lampen und Gefäße mit christlichen Darstellungen gefunden, sondern auch eine Bronzelampe mit Menora. Eine Menora befand sich ebenfalls auf einer kleinen Pilgerflasche<sup>1128</sup>.

Trotz des unübersehbaren Einflusses der jüdischen Pilgerfahrt auf die christliche darf nicht übersehen werden, dass die jüdische Pilgerfahrt nie den Umfang der christlichen erreichte. Die Mehrheit der jüdischen Pilger, die nach Jerusalem kamen, war in Palästina und den benachbarten Ländern ansässig. Erst in späteren Zeiten kamen jüdische Pilger auch aus europäischen Ländern nach Palästina<sup>1129</sup>.

Knüpfte in diesen Fällen die christliche Pilgerfahrt an die jüdische an, kann umgekehrt auf solche christlichen Pilgerfahrten hingewiesen werden, die das Entstehen des neuen christlichen Jerusalems dem Ende des jüdischen Jerusalems gegenüberstellten, dessen Wahrzeichen die Ruinen des zerstörten Tempels waren.

So war einer der beliebten christlichen Pilgerorte im Jerusalem des 4. Jahrhunderts n. Chr. die Eleona-Basilika. Die Kirche wurde über der »Grotte der letzten Aufnahme« und der »Einweihung in die unaussprechlichen Mysterien« (und über einer jüdischen Grabanlage) gebaut. Diese diente als Arbeitsraum, Lager, provisorische Übernachtungsstätte, Treffpunkt am Weg u. ä. Der Ölberg war im Pilgerbetrieb Jerusalems zur Zeit des Zweiten Tempels ein Erholungsort für Pilger, die sich aus der von Pilgern überfluteten Stadt zurückziehen wollten. Im Gelände mit Wiesen oder Teichen konnten die Pilger jene Mahlzeiten einnehmen, die sie in der Pilgerstadt selbst nicht essen durften. Die Grotte unter der späteren Eleona-Basilika war wohl auch in diesen Pilgerbetrieb integriert<sup>1130</sup>.

Die Stelle der Eleona-Basilika ist mit der apokalyptischen Lehre Jesu über das Schicksal Jerusalems (Mk 13,1-23) und das baldige Ende der Welt verbunden (Mk 13,24-37). Die von dem Evangelisten überlieferten Reden Jesu über das Ende Jerusalems spiegeln die Ereignisse des ersten jüdischen Krieges (66-70 n. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels wieder. Die christlichen Pilger des 4. Jahrhunderts n. Chr. pilgerten zur neuentstandenen konstantinischen Basilika, von der aus sie den zerstörten Tempelplatz vor Augen hatten. Es handelte sich um eine bewusst gestaltete christliche Inszenierung, durch welche den Pilgern die Zerstörung und Verödung des jüdischen Jerusalems vorgeführt wurde<sup>1131</sup>.

### Sinai

Im Folgenden werden wir uns mit der Frage beschäftigen, ob auf der Sinai-Halbinsel eine jüdische Pilgerfahrt zu belegen ist und inwieweit man sie für eine Vorstufe der christlichen Pilgerfahrt halten kann (**Abb. 22**).

Die Schlüsselfrage in dieser Problematik ist die nach der Lage des Gottesberges Horeb – des biblischen Sinaiberges, an dem laut biblischer Überlieferung Moses von Gott die Zehn Gebote erhielt. Der Sinaiberg wird nämlich in den alttestamentlichen, antiken, einigen frühchristlichen und arabischen Quellen immer wieder mit der Region um die Stadt Madian/Madiah<sup>1132</sup> in Verbindung gebracht, die östlich des

1126 Hirschfeld, *Imperial Activity* 241-249. – Stemberger, *Palästina* 30-31.

1127 Stemberger, *Palästina* 40-51. In dieselbe Zeit ist vermutlich auch das berühmte Zodiak-Mosaik der Synagoge von Beth Alpha zu datieren, das auffallende Ähnlichkeiten mit dem Mosaik aus dem Kloster Kyria Maria aufweist, wo anstatt der Zodiaksymbole die für die jeweiligen Monate typischen Arbeiten zu sehen sind. Solche Ähnlichkeiten zwischen christlicher und jüdischer Architektur und Dekoration, für die auch andere Beispiele genannt werden können, führen zu zwei Schlussfolgerungen: 1. Es kann angenommen werden, dass diese Bauten von denselben Handwerkern errichtet und dekoriert wurden. 2. Trotz deutlicher Unterschiede schöpften Juden und Christen aus

demselben ikonographischen Vokabular. Vgl. Stemberger, *Jewish-Christian Contacts* 155-156. – Stemberger, *Palästina* 52-54. – Narkiss, *Elements*.

1128 Hachlili, *Menorah* 120. 353. – Stemberger, *Palästina* 44-52.

1129 Tsafir, *Jewish Pilgrimage* 375.

1130 Küchler, *Jerusalem* 538-539. 578-579.

1131 Küchler, *Jerusalem* 541. 580. Eusebios bezeugt, die Christen hätten den Ölberg aus diesen Gründen schon in der vorkonstantinischen Zeit besucht (*Eus. dem. ev.* 6,18). Maraval, *Earliest Phase* 66.

1132 Zu den griechischen Varianten des hebräischen Namens »Midian« vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 153-155.

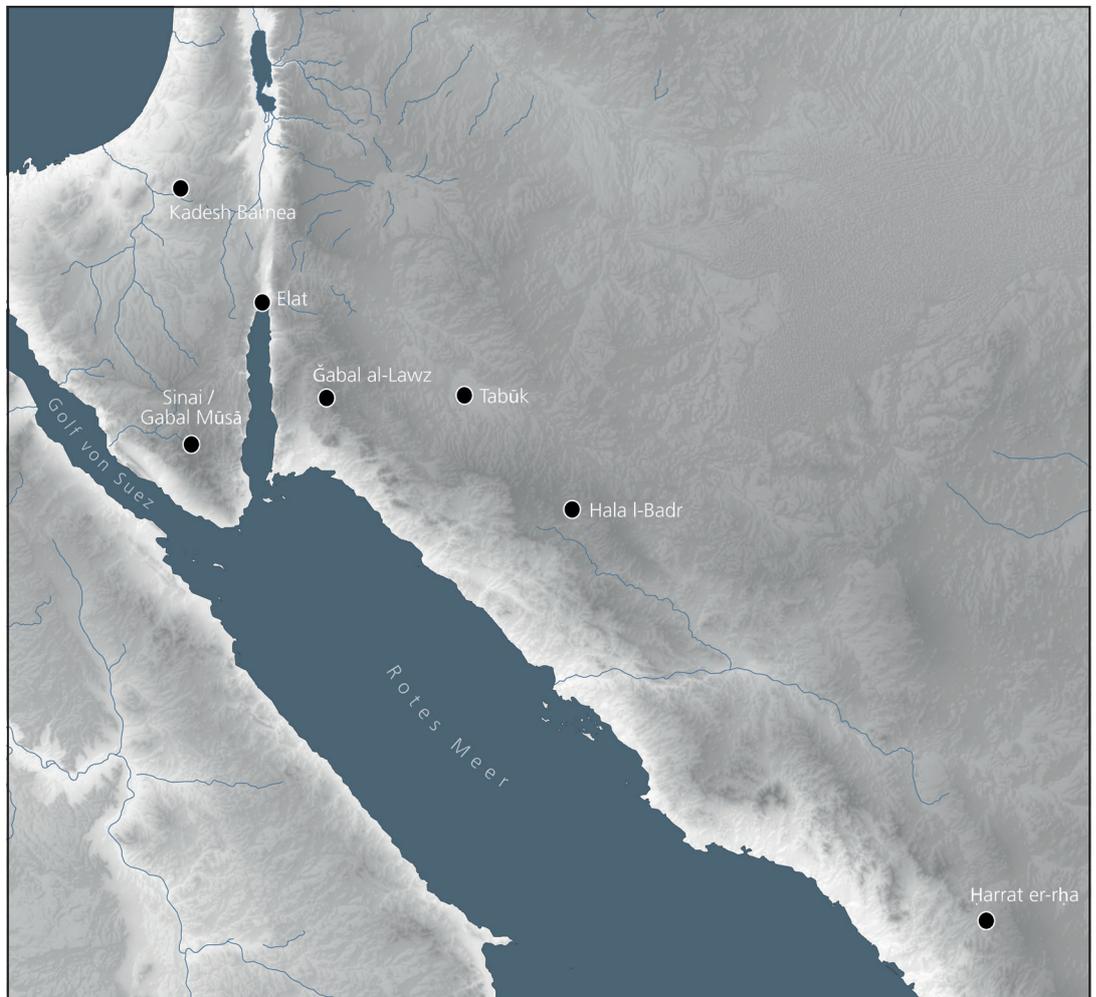


Abb. 22 Sinai und die Region südlich von Tabuk in Nordwestarabien. – (Karte M. Ober, RGZM).

Golfes von Aqaba, im Nordwesten der Arabischen Halbinsel liegt. Als Hauptargument für eine solche Lokalisierung des Gottesberges Horeb verwiesen die Forscher auf die Schilderung in Ex 19,18, die an vulkanische Erscheinungen erinnert, welche auf der Sinai-Halbinsel nicht nachzuweisen sind. Demgegenüber ist die Region auf der Ostseite des Golfes von Aqaba im nördlichen Heğaz eine vulkanische Gegend<sup>1133</sup>.

Richtungsweisend war in der Forschung, die sich um die Lokalisierung des biblischen Sinai-Berges bemühte, der Aufsatz von Martin Noth (1940), der ihn in der vulkanischen Region südlich von Tabuk (in Nordwestarabien) lokalisierte. M. Noth ging in seinen Überlegungen davon aus, im Stationenverzeichnis Num 33,3-49 liege das Itinerar eines Pilgerweges der späten vorstaatlichen oder auch mittleren

Königszeit zum Sinai vor. Die einzelnen Orte der Wüstenwanderung verlegte er auf die östliche Seite des Golfes von Aqaba<sup>1134</sup>.

Hartmut Gese vermutete den Sinaiberg im Gebirge Ḥarrat er-r̥ḥa in Nordwestarabien. Er berief sich dabei auf Num 33, 35-36, wo Ezjor-Gebel (identisch mit der Hafenstadt Elath am Golf von Aqaba, heute Eilat in Israel) im Verzeichnis der Lagerplätze beim Wüstenzug als Zwischenstation auf dem Weg vom Sinaiberg nach Kadesch-Barnea genannt wird, und auf Dtn 1,2, wo gesagt wird, dass es vom Horeb bis Kadesch-Barnea elf Tagesreisen seien. H. Gese verband diese beiden Hinweise und erstellte die Hypothese eines Pilgerweges von Kadesch-Barnea<sup>1135</sup> über Elath, die Region Seir im Land der Edomiter und die am Roten Meer gelegenen Oasen Sarma

1133 Ex 19,18: »Der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und der Rauch von ihm stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, und der ganze Berg bebte heftig«. Donner, Geschichte des Volkes Israel 114.

1134 M. Noth, Wallfahrtsweg. Als erster identifizierte den Berg Horeb mit der Region östlich des Golfes von Aqaba der englische Geograf Charles Tilstone Beke im Jahre 1834. Vgl. Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 19.

1135 Der Ort befindet sich am Schnittpunkt der Wüste Negev und der Wüste Sinai, etwa 8 km westlich der heutigen ägyptisch-israelischen Grenze.

und Terim zum Sinai, das er mit dem Gebirge Ḥarrat er-rḥa in Nordwestarabien identifizierte. In der Zentralregion dieses Gebirges befindet sich der vulkanische Berg Hala L-Bedr, den er für den Sinaiberg hielt. Diese Identifizierung unterstützt nach H. Gese die Entfernung zwischen Kadesch-Barnea und dem Gebirge Ḥarrat er-rḥa (560 km), die nach seinen Berechnungen ein geübter Pilger in elf Tagen zurücklegen konnte<sup>1136</sup>.

Der äußerst komplexen Problematik der Lokalisierung des biblischen Sinaiberges kann hier nicht ausführlich nachgegangen werden<sup>1137</sup>. Die Schlussfolgerungen der Forscher und die Ergebnisse der archäologischen Grabungen im Nordwesten der Arabischen Halbinsel<sup>1138</sup> erscheinen mir jedoch überzeugend genug, um den biblischen Sinaiberg hier zu lokalisieren bzw. um ihn nicht auf der heutigen Sinai-Halbinsel zu suchen. Diese Schlussfolgerung wird auch durch die archäologischen Forschungen auf der Sinai-Halbinsel selbst unterstützt. Dass an den zukünftigen christlichen Pilgerwegen im südlichen Teil der Halbinsel einerseits proto-sinaitische und nabatäische Inschriften gefunden wurden und dass andererseits keine Belege einer jüdischen Pilgerfahrt vorhanden sind, zeigt, dass die Juden in vorchristlicher Zeit offenbar kein Interesse an der Pilgerfahrt in diese Region hatten<sup>1139</sup>.

Insofern wir davon ausgehen, dass der Berg Horeb nicht auf der Sinai-Halbinsel lag, brauchen wir die Problematik der alttestamentlichen Pilgerfahrt zum Berg Horeb, wie sie in Num 33 möglicherweise beschrieben wurde, nicht weiter zu verfolgen<sup>1140</sup>. Stattdessen wenden wir uns der Frage zu, ob es auf der Sinai-Halbinsel Belege für jüdische Pilgerwege gibt, die Diaspora-Juden aus Ägypten als Durchzugsgebiet benutzt hätten. Davon geht in seinen Überlegungen B. J. Diebner aus, der die Anfänge dieser Pilgerfahrt in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ansetzt und der sie mit der kultischen Integrationspolitik der Hasmonäer unter Johannes Hyrkanus in Beziehung setzt. Sie soll etwa 200 Jahre gedauert und ihr Ende mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. gefunden haben<sup>1141</sup>. Bis zum

Beginn des christlichen Pilgerwesens als Massenphänomen im 4. Jahrhundert n. Chr. klafft jedoch eine Lücke von etwa 250 Jahren, die zu überbrücken nicht leicht ist<sup>1142</sup>. Gegen Diebners Hypothese möchten wir jedoch einwenden, dass sich trotz bestehender Kontakte die jüdische Pilgerfahrt aus der Diaspora nach Jerusalem auch in Zeiten ihrer größten Entfaltung in Grenzen hielt<sup>1143</sup>. Die Existenz solcher Pilgerwege halten wir deshalb für unwahrscheinlich.

## Christliche Pilgerfahrt auf der Sinai-Halbinsel

Erst seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. wird der biblische Sinaiberg mit dem Ġebel Mūsā (Mosesberg), dem zweithöchsten Berg der Sinai-Halbinsel (2285 m), gleichgesetzt, dies ist also eine rein christliche Erfindung<sup>1144</sup>. Für die nun im größeren Ausmaß einsetzende christliche Pilgerfahrt war der Ort der Gesetzgebung und Gottesoffenbarung eine wichtige Stätte, sodass die damit verbundenen Schauplätze bereits zum Ende des 4. Jahrhunderts »lokalisiert« wurden<sup>1145</sup>.

Als Beispiel kann man die ausführliche Beschreibung der Sinai-Halbinsel und des Mosesberges von der Pilgerin Egeria anführen. Die Region wird von der Pilgerin ohne jegliche Zweifel mit dem biblischen Sinaiberg identifiziert:

»[...] wir kamen [...] zu einem Ort, wo sich eben die Berge [...] öffneten und ein Tal bildeten, ein unermessliches, völlig ebenes und überaus schönes, und jenseits des Tales, da zeigte sich uns der heilige Berg Gottes, Syna [Sinai]. [...] Das ist also das ungeheure und ganz ebene Tal, in dem die Söhne Israels verweilt haben in jenen Tagen, da der hl. Moses auf den Berg des Herrn gestiegen, und er war dort 40 Tage und 40 Nächte. Hier ist auch das Tal, in dem das Kalb gemacht worden ist, ein Platz, der noch heute gezeigt wird: denn ein großer Stein steht dort festgerammt an diesem Ort. Dieses Tal also ist es, an dessen Ende jener Ort liegt, wo der hl. Moses, da er die Tiere seines Schwiegervaters weidete, – da sprach wieder mit ihm Gott aus dem Dornbusch im Feuer.

1136 Gese, *Σινὰ ὄρος* 50-52. Zusammenfassend: Bangert, Berg Sinai.

1137 Zur Lage von Sinai vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 147-200. – A. Kerkeslager untersucht ausführlich auch andere nicht nur jüdische, sondern auch frühchristliche und arabische Quellen, die belegen, dass der biblische Sinai-Berg nicht auf der heutigen Sinai-Halbinsel, sondern östlich davon, auf der Arabischen Halbinsel zu suchen ist. Im Rahmen der hier besprochenen Pilgerproblematik braucht auf diese Hinweise nicht näher eingegangen werden, sie sollen im Folgenden nur kurz erwähnt werden. Man findet sie bei Philo (Mos. 1,47: »[...] entwich Moses in das benachbarte Arabien, wo er gefahrlos leben konnte«), der insgesamt wenig Interesse an der Pilgerfahrt zum Sinai-Berg zu anderen Orten am Weg des Exodus zeigte (vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 162-169). Das Buch der Jubiläen (Jub. 8,19) vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 169-175. Paul (Gal. 1,19-17) vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 175-188. – Flavius Josephus vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 188-192. – In den nordwestlichen Teil der Arabischen Halbinsel lokalisieren den Sinai-Berg noch einige frühchristliche Quellen, die wohl hierbei auf jüdischer Tradition basieren, u. a. Origenes, der die Stadt Madiam diesbezüglich erwähnt (Selecta in Genesim 39). Eusebios lokalisiert im Onomastikon das biblische »Horeb« (Eus. On. 172) in der Nähe von »Madiam« (Eus. On. 124). Vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 196-199. Zur islamischen Tradition vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 199-200. – Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 31-44. – Zur anderen Lokalisierungsvorschlägen des Gottesberges Horeb vgl. Bangert, Berg Sinai. – Donner, Geschichte des Volkes Israel 114.

1138 Die antike Stadt Madian wird aufgrund archäologischer Forschungen mit der Oase al-Bad, etwa 110 km südöstlich von Aqaba gelegen, identifiziert. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 156-158 (zur Problematik der Identifizierung aufgrund der geographischen Angaben bei Ptolemaios vgl. die lange Ausführung in Anm. 231). Zu diesen Grabungen (mit weiterführender Literatur) vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 152.

1139 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 150 und Anm. 213.

1140 Vgl. hierzu Zuber, Wallfahrtsweg. – Achenbach, Vollendung der Tora 623-628.

1141 Diebner, Wallfahrtstraditionen 695-699. Der Autor spricht hier nur von 150 Jahren, hierbei dürfte es sich jedoch um einen Fehler handeln (zweite Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. - 70 n. Chr.).

1142 Diebner, Wallfahrtstraditionen 698. Der Autor spricht von 300 Jahren; wie wir an anderer Stelle zeigen konnten, setzte die christliche Pilgerfahrt nach Palästina schon in den ersten Jahrzehnten des 4. Jhs. n. Chr. an (vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«). Kritisch dazu, mit Hinweis auf den rein spekulativen Charakter dieser Hypothese, die das bestehende literarische und archäologische Material nicht berücksichtigt, vgl. Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 150 Anm. 214.

1143 Vgl. Kap. »Der Anteil der Diaspora-Juden an der Pilgerfahrt nach Jerusalem«.

1144 Kerkeslager, *Jewish Pilgrimage* 208.

1145 Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 12-13.

[...] um die vierte Stunde also [d. h. ca. 10 Uhr] kamen wir auf die Gipfelhöhe des hl. Berges Gottes Syna, wo das Gesetz gegeben worden ist, das ist an jenem Ort, da herabgestiegen ist die Herrlichkeit Gottes an jenem Tag, an dem der Berg rauchte<sup>1146</sup>«.

Egeria beschreibt dann den Besuch des Horeb<sup>1147</sup>:

»[...] wir begannen [...] schon wieder von jener Gipfelhöhe des Berges herabzusteigen, den wir erstiegen hatten, auf einen anderen Berg, der ihm benachbart ist und Choreb genannt wird; dort ist nämlich eine Kirche. Denn dies ist der Ort Choreb, wo der hl. Prophet Elias weilte, als er floh vor dem Antlitz des Königs Achab, da zu ihm sprach der Herr, also sagend: »Was tust du hier, Elias?«, wie geschrieben steht in den Büchern der Könige [1 Kön 19,9.13]. Auch die Höhle, in der sich der hl. Elias verborgen hielt, wird noch heute gezeigt vor dem Tore der Kirche, die dort steht; gezeigt wird dort auch ein Steinaltar, den der hl. Elias selbst setzte, um Gott zu opfern, wie uns auch jene Heiligen zu zeigen ge-  
ruhten<sup>1148</sup>«.

In der Umgebung von Ġebel Musa siedelten sich schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. Anachoreten an. Theodoret von Kyrrhos liefert in seiner Kirchengeschichte die ersten Belege für eine christliche Pilgerfahrt auf Sinai, die zwei syrische Mönche unternommen haben: Julianos Sabas, eine prominente Gestalt des syrischen Mönchtums, pilgerte kurz vor 363 n. Chr. auf den Sinai, Symeon der Ältere etwa zur gleichen Zeit, möglicherweise sogar früher. Bei beiden Mönchen stand der Wunsch, den heiligen Berg zu sehen, im Vordergrund<sup>1149</sup>.

Im Folgenden wird erörtert, woran die christliche Pilgerfahrt auf den Sinai anknüpfen konnte. Die jüdische Pilgerfahrt zum biblischen Sinaiberg kann schon aus dem Grund nicht als eine Vorstufe angesehen werden, da diese – wie oben ausgeführt – nicht auf die Sinai-Halbinsel, sondern in den Nordwesten der Arabischen Halbinsel führte. R. Solzbacher

vertrat die Ansicht, dass die christliche Sinai-Pilgerfahrt an keine früheren Pilgerfahrten anknüpfte:

»Der Berg Sinai als Wallfahrtsziel ist eine Neuschöpfung des frühen Christentums. Soweit man sehen kann, folgte es in der Wahl des Ortes frei von Vorgaben der Tradition seinem eigenen Gespür für die Notwendigkeiten und Möglichkeiten eines »biblischen Szenarios«<sup>1150</sup>«.

Einige Forscher verweisen jedoch auf andere Pilgertraditionen, die als eine Vorstufe des christlichen Pilgerwesens auf Sinai betrachtet werden könnten. Im südlichen Teil der Sinai-Halbinsel, also nicht nur im Gebiet von Ġebel Mūsā und Ġebel Serbāl (2060 m)<sup>1151</sup>, wie die frühere Forschung vermutete<sup>1152</sup>, wurden nämlich insgesamt etwa 4000 nabatäische Inschriften aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.<sup>1153</sup> gefunden, darunter kurze Pilgergraffiti. Sie bezeugen die Heiligkeit dieser Region bereits in der paganen Antike<sup>1154</sup>. Die Forscher sind sich jedoch nicht einig, ob die erwähnten Graffiti von einer auf Sinai neu eingewanderten nabatäischen Bevölkerung stammen (Pharan ist die einzige bekannte nabatäische Siedlung auf Sinai)<sup>1155</sup> oder ob sie auf Personen zurückgehen, die aus größerer Entfernung anreisen und denen es weniger um eine Besiedlung als um die Gewinnung von Bodenschätzen, vor allem Kupfer, ging<sup>1156</sup>.

Möglicherweise knüpfte somit die christliche Pilgerfahrt seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. an die pagane Pilgerfahrt der Nabatäer an<sup>1157</sup>. Darauf weist die Tatsache hin, dass sich an den zentralen Fundorten der nabatäischen Inschriften im Wadi Mukatteb und Wadi Ḥaġġaġ auch Inschriften von frühen christlichen Sinaipilgern befinden<sup>1158</sup>. Bei den nabatäischen Inschriften handelt es sich meistens nur um kurze Texte. Sie enthalten einen Friedensgruß, einen Gedenk- oder Segenswunsch, den Namen des Urhebers, selten auch seinen Titel; manchmal wird auch der Gottesname oder eine andere dürftige Angabe erwähnt<sup>1159</sup>. Als Beispiel sei die Inschrift vom Wādī l-Maġāra erwähnt:

1146 Eg. itin. 1,1-3,2.

1147 Die beiden Namen Sinai und Horeb haben in der Überlieferung zur Annahme zweier Berggipfel geführt. Horeb ist aber im Alten Testament nur ein anderer Name des Gottesberges in der Wüste. Donner, Pilgerfahrt 88 Anm. 25.

1148 Eg. itin. 4,1-2. Auf dem Gipfel, den Egeria als Horeb bezeichnet (heute Ġebel el-Munāġa, 2097 m) sind die von Egeria beschriebenen Traditionen noch heute lebendig. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 88 Anm. 25.

1149 Theodoret, Mönchsgeschichte 2 (Julianos Sabas); 6 (Symeon der Ältere). Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 111-119. Über den Weg, den die Mönche zum Sinai nahmen, lässt sich aus der Quelle leider nichts sagen.

1150 Solzbacher, Sinaihalbinsel 40. Übereinstimmend: Kerkeslager, Jewish Pilgrimage 150.

1151 Zu Ġebel Sirbāl vgl. Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 15-19.

1152 Verweise bei Solzbacher, Sinaiproblem 56-57.

1153 Die Datierungen richten sich nach der Āra von Bosra, d. h. nach der Errichtung der arabischen Provinz im Jahre 106 n. Chr. Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 65. Datiert wurden von der großen Menge nur acht Inschriften (zwischen 150 und 270 n. Chr.). Vgl. Solzbacher, Sinaihalbinsel 65. B. Moritz brachte ihr Erscheinen mit der Eroberung des nabatäischen Königreiches

durch die Römer (106 n. Chr.) und ihr Verschwinden mit der Machtentfaltung Palmyras in Zusammenhang. Die Römer hätten das Zuströmen der arabischen Pilger vom Hiġaz zum Nationalheiligtum von Petra als unerwünscht betrachtet oder sogar gefährlich gefunden und diese deshalb verboten. Die Pilgerfahrt auf die Sinai-Halbinsel war dann sozusagen für die Nabatäer ein Ersatz zur Pilgerfahrt nach Petra. Vgl. Moritz, Sinaikult 38. 48; vgl. auch 31-32.

1154 Donner, Geschichte des Volkes Israel 113.

1155 Solzbacher, Sinaihalbinsel 53-74.

1156 Moritz, Sinaikult 48. Auch Z. Meshel (Meshel, Sinai 143-151) ist für das 2. und 3. Jh. nur von einem nabatäischen Einfluss überzeugt.

1157 Donner, Geschichte des Volkes Israel 113.

1158 Die meisten dieser christlichen Inschriften wurden griechisch geschrieben, einige auch armenisch und georgisch. Negev, Inscriptions 76-80. Zu den armenischen und georgischen Inschriften vgl. Tchekhanovets, Georgian Pilgrimage 460-465.

1159 Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem 84. – Solzbacher, Sinaihalbinsel 64.

dkjr h<sup>o</sup>lj  
br hlst btb  
bš(n)t 161

Gedacht sei des ʿAli,  
des Sohnes des Ḥalaṣat, in Gutem;  
im Jahre 161<sup>1160</sup>.

Einige Forscher, insbesondere J. Koenig, weigern sich jedoch, hinter diesen Inschriften irgendwelche religiöse Tradition zu sehen und das Phänomen, das hinter diesen Besuchen steht, als Pilgerfahrt zu bezeichnen<sup>1161</sup>. Der Einwand R. Solzbachers, dass sich die Nabatäer insbesondere im Süden der Sinai-Halbinsel ansiedelten, ihre Kultorte in keiner Verbindung zu den hohen Bergen im Südsinai standen und somit nicht als das »fehlende Glied« zwischen der eventuellen alttestamentlichen und christlichen Tradition betrachtet werden können<sup>1162</sup>, können wir größtenteils ablehnen, da eine alte jüdische Pilgerfahrt auf der Sinai-Halbinsel nicht zu belegen ist.

Im Wadi Ḥaḡḡaḡ wurde auch auf einem separaten Felsen eine Anzahl von griechischen, vermutlich nichtchristlichen Inschriften gefunden. Sie wurden von A. Negev in die Zeit Diokletians (284-305 n. Chr.) datiert und mit der während seiner Herrschaft durchgeführten Reorganisation des östlichen Limes in Zusammenhang gebracht. Es werden hier nämlich mehrmals höhere militärische Ränge erwähnt. Dass einige Symbole, die sonst als Palmenzweige betrachtet werden, auch als Menora zu deuten sein könnten, weist nach A. Negev darauf hin, dass außer einer paganen auch eine jüdische Herkunft der Inschriften möglich wäre<sup>1163</sup>.

Hinweise auf die frühere nabatäische Präsenz auf der Sinai-Halbinsel finden sich auch noch in späteren Graffiti. Nicht alle sind dabei auf Christen zurückzuführen, wie im Falle der folgenden, frühestens ins 5. Jahrhundert datierten griechischen Inschrift vom Wadi Ḥaḡḡaḡ:

Μνήσθητι Κ(ύρι)ε τοῦ  
δοῦλο(υ)ς σου Καπα(ῖ)ς  
Σουαιδίου Ἄνασ-  
τασί(α)ς Ζοναίνου μετὰ ἰ  
συμβίου καὶ τεκν(ῶν)  
Ἀλαφάλλας καὶ  
Ἄρων καὶ Σέργι(ο)ς  
Βαρούχου καὶ τῆς γυν-  
κὸς αὐτοῦ Θέικλας

Gedenke, o Herr,  
Deiner Diener. Kaipas,  
(der Sohn) des Souaidios, Anas-  
tasias, (der Sohn) des Zonainos, mit  
(seiner) Frau und den Kindern.  
Alaphallas und  
Aaron und Sergios, (die Söhne)  
des Barouchos und seiner  
Frau Thekla<sup>1164</sup>.

Bei den erstgenannten Namen Souaidios und Zonainos handelt es sich um Namen, die – obwohl nicht häufig – im Nabatäischen belegt sind; es handelt sich also um Nachfahren der Nabatäer, die ihre kulturelle Identität verloren hatten<sup>1165</sup>. Durch die Anrufung des Herrn geben sie sich als Christen zu erkennen, ein Kreuz ist jedoch der Inschrift nicht beigegeben. Am Anfang der Zeile 1 und 5 stehen Zeichen, die von A. Negev nicht näher beschrieben wurden (es handelt sich vermutlich um senkrechte Striche); sie sind wohl nicht religiöser Natur, sondern weisen auf die Familienzugehörigkeit hin. Im zweiten Teil (ab der Zeile 6) dominieren jüdische Namen; da auch hier christliche Symbole fehlen, handelt es sich wohl um jüdische Personen<sup>1166</sup>.

## Das irdische und das himmlische Jerusalem

Das Christentum stand in den ersten Jahrhunderten der Idee der heiligen Orte ablehnend gegenüber. Der (lukanische) Apostel Paulus warnte die Christen, die Heiligkeit mit konkreten Orten zu verbinden, und hob deren spirituelle Bedeutung hervor:

»Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind<sup>1167</sup>«.

»Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesprochen: Ich will unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein<sup>1168</sup>«.

Die Gottheit mit einem konkreten Ort oder Gebäude zu verbinden, war Teil der Kritik der frühchristlichen Apologeten, mit der sie ihre paganen Opponenten beschuldigten<sup>1169</sup>. Die vorkonstantinischen Christen waren der Ansicht, dass eine

1160 Hackl/Jenni/Schneider, Quellen 410-411. Es handelt sich um die späteste bisher bekannte datierte nabatäische Inschrift auf Sinai: 161 der Ära von Bostra = 267/268 n. Chr.

1161 Koenig, Localisation 6.

1162 Solzbacher, Sinaihalbinsel 74.

1163 Negev, Inscriptions 62-69. – Tsafirir, Jewish Pilgrimage 375. – Vgl. die Einwände von Solzbacher, Sinaihalbinsel 72-73.

1164 Hackl/Jenni/Schneider, Quellen 411-412. – Negev, Inscriptions 31 (Nr. 98).

1165 Solzbacher, Sinaihalbinsel 70-74.

1166 Negev, Inscriptions 31. Möglicherweise sollte die Inschrift in zwei Inschriften getrennt werden: Z. 1-5 und Z. 6-9.

1167 Apg 17,24.

1168 2 Kor 6,16.

1169 Min. Fel. 32,1: »Glaubt ihr ferner, wir verbergen, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Was für ein Bild soll ich denn für Gott ersinnen, wo doch, wenn man es recht bedenkt, der Mensch selbst Gottes Bild ist, welchen Tempel soll ich ihm errichten, wo doch diese ganze Welt, die er sich selbst gebaut hat, ihn doch nicht fassen kann? Und soll ich in ein kleines Tempelchen so großer Hoheit Macht einschließen, wo ich als Mensch großzügiger wohne?« Vgl. C. Becker, Octavius 49.

wahre Verehrung nicht mit einem konkreten Ort verbunden sei, an dem sie Reliquien berühren oder sie in ihren Besitz bekommen könnten<sup>1170</sup>. Aber auch für die antike Philosophie war das Konzept des Imaginären, sich im menschlichen Verstand oder im Himmel Befindenden nicht fremd<sup>1171</sup>.

Mit der »konstantinischen Wende« begannen auch die Christen, die heiligen Orte zu verehren, was eine notwendige Bedingung für das Aufblühen der christlichen Pilgerfahrt war. Trotzdem lassen sich in der Spätantike hierzu nicht wenige kritische Stimmen nachweisen, die sich sicher direkt oder indirekt auch gegen die Pilgerpraxis stellen. Eusebios verstand unter heiligen Orten nur die der Juden und Heiden. Spirituelle Religionen wie das Christentum besaßen in seinen Augen keine physischen heiligen Orte. Die einzige heilige Stadt war für ihn das himmlische Jerusalem<sup>1172</sup>. Eusebios konnte jedoch diesen Standpunkt gegenüber dem Enthusiasmus der konstantinischen Zeit für die heiligen Orte in Palästina nicht halten<sup>1173</sup>. Der Kult der heiligen Orte und die Pilgerfahrt zu ihnen setzte sich trotz der Einwände christlicher Autoren durch.

Zwischen der Verehrung der paganen und der christlichen Orte und der damit zusammenhängenden Pilgerfahrt zu ihnen besteht eine Lücke von einigen Jahrzehnten. Beim Versuch, diese zeitliche Lücke zu erklären, gingen die Forscher davon aus, dass es zur Veränderung der Beziehung zu den heiligen Orten zuerst in Jerusalem kam und erst später an anderen, kleineren Orten in Analogie, Imitation und unter dem Einfluss von Jerusalem<sup>1174</sup>. R. A. Markus ist jedoch der Ansicht, dass es umgekehrt gewesen sei: Zuerst habe sich (sehr langsam) die Haltung zu den heiligen Orten geändert, bis die alte, von den Christen inzwischen akzeptierte Praxis die neue legitimiert habe<sup>1175</sup>.

Der amerikanische Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith bezeichnete diese zwei Orientierungen von Religionen als »lokativ« und »utopisch«<sup>1176</sup>. Es wäre jedoch falsch, das frühe Christentum als gänzlich »nichtlokativ« bzw. »utopisch« zu bezeichnen. Es können keine absoluten und fundamentalen Unterschiede zwischen den paganen Religionen und dem Christentum beobachtet werden. Die spätantiken Christen hatten viele religiösen Konzepte mit ihren paganen Zeitgenossen gemeinsam<sup>1177</sup>.

Der Sieg des heiligen physischen Ortes bei den Christen im 4. Jahrhundert hatte mehr als 1000 Jahre später ein »Nachspiel«, als während der Reformationszeit die Protestanten der katholischen Praxis der Verehrung einzelner Orte und den damit verbundenen Pilgerfahrten eine Kontinuität mit den paganen Sitten vorwarfen. Am besten fasste Thomas Hobbes in seinem Hauptwerk »Leviathan« die Argumente der Protestanten zusammen: Heiligkeit ist nicht mit einem konkreten Ort verbunden, kein Ort ist günstiger zur Gottesverehrung als der andere. Eine solche Verehrung sei nur eine Weiterführung der paganen Idolatrie<sup>1178</sup>.

Das Bild Jerusalems beschränkte sich in der Spätantike (und natürlich auch in späteren Zeiten) nicht nur auf die reale Stadt. Das Konzept von Jerusalem wurde zum Bestandteil der transzendenten theologischen und philosophischen Ausführungen der europäischen Religion und Kultur, die sowohl kosmologische als auch moralische Dimensionen hatte. Neben der Rolle Jerusalems im christlichen Ritus und in der christlichen Kunst – Aspekte, die uns vom Thema der vorliegenden Arbeit zu weit weg führen würden – geht es hier um das Konzept des (christlichen) himmlischen Jerusalems<sup>1179</sup>.

Das irdische Jerusalem – die Stadt, in der Jesus von Nazareth hingerichtet wurde und in der sich nach seinem Tod die Urgemeinde versammelte – spielte in der nachneutestamentlichen antiken christlichen Literatur vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. kaum eine theologisch bedeutsame Rolle<sup>1180</sup>. Wenn in dieser Zeit von Jerusalem gesprochen wurde (und man sich nicht auf die Ereignisse des Lebens Jesu bezog), dann war meistens das himmlische Jerusalem, die Gottesstadt der Christen, gemeint. Das irdische und das himmlische Jerusalem gingen auseinander<sup>1181</sup>. Erinnern wir an dieser Stelle daran, dass das irdische Jerusalem des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. die römische Stadt *Aelia Capitolina* war, in der die Anwesenheit sowohl der Juden als auch Christen zumindest deutlich beschränkt war.

Die Verlagerung auf das himmlische Jerusalem hatte laut Ch. Marksches eine gezielte theologische Entwertung in der antiken christlichen Theologie zur Folge. Er verweist dabei auf die Worte des Bischofs Melito von Sardes:

1170 MacCormack, *Loca Sancta* 21.

1171 Plat. rep. 592b. – MacCormack, *Loca Sancta* 13.

1172 Eus. dem. ev. 3,2,10; 4,12,4; 10,8,64. – Markus, *Holy Places* 258-259. – Walker, *Holy City* 68-69.

1173 Markus, *Holy Places* 259. – Wilken, *Land* 81.

1174 Smith, *Take Place* 74-95. – Markus, *Holy Places* 265-266.

1175 Markus, *Holy Places* 262.

1176 Smith, *Map* 101.

1177 Markus, *Holy Places* 262. – MacCormack, *Loca Sancta* 13. – Kippenberg/Stuckrad, *Einführung* 117.

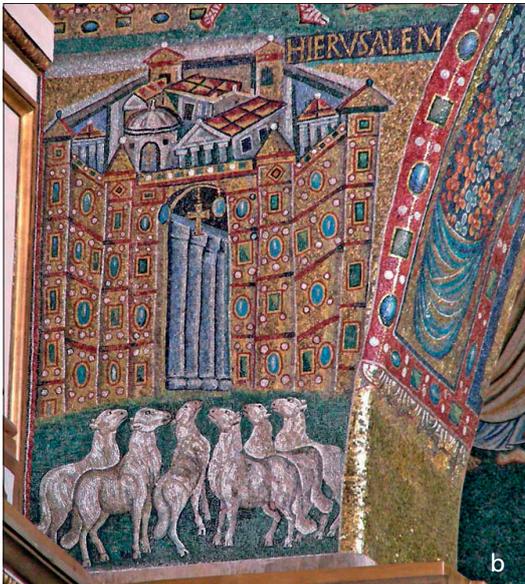
1178 Hobbes, *Leviathan* (Kap. 45): »Aber Gott verehren, weil er solch Bildnis oder solchen Ort beseele oder bewohne, das heißt eine unendliche Substanz an einem unendlichen Ort verehren, ist Götzendienst«. Vgl. MacCormack, *Loca Sancta* 9.

1179 Prawer, *Christian Attitudes* 311-314. – Die Idee des himmlischen Jerusalems als Abbild der irdischen Stadt ist jüdischen Ursprungs. Vgl. Stroumsa, *Mystische Jerusaleme* 32. Ausführlich Ego, *Himmel*. – Bietenhard, *Himmlische*

Welt. – Liliana Rosso Ubigli betrachtete das Bild des himmlischen Jerusalem in der apokalyptischen Literatur. Das himmlische Jerusalem ist hier die immer existierende, von Gott geschaffene Stadt, von der das irdische Jerusalem nur eine Imitation sei und das es zu ersetzen versucht. Dies stellt einen Gegensatz zur rabbinischen Literatur dar, in der das himmlische Jerusalem nur eine marginale Rolle spielt. Vgl. Ubigli, *Jerusalem*.

1180 Eine Ausnahme ist die judenchristliche Gruppe der Ebioniten, der wir uns an anderer Stelle widmen. – Vgl. Kap. »Zion – Sitz einer judenchristlichen Gemeinde?« (S. 179-182).

1181 Marksches, *Jerusalem* 303-309. Der Autor benutzt hierfür das Stichwort »Realitätsverlust«. Ausführlich zu den einzelnen Autoren vgl. Heyden, *Westliche Christenheit* 17-113. – Ähnliche Tendenzen lassen sich auch im rabbinischen Judentum beobachten. Bedingt durch die zweimalige Katastrophe des irdischen Jerusalem (die Zerstörung der Stadt durch die Römer 70 n. Chr., die Gründung von *Aelia Capitolina*) verlor das himmlische Jerusalem zunehmend seine Anbindung an den irdischen Ort. Vgl. Marksches, *Jerusalem* 309. – Wilken, *Land* 40-41.



**Abb. 23** Mosaiken der römischen Kirchen von **a** S. Pudenziana und **b** S. Maria Maggiore. – (a nach Welleschik, Wikimedia Commons CC BY SA 3.0; b nach MM, Wikimedia Commons CC BY SA 3.0).

»Wertvoll war der Tempel unten,  
nun ist er wertlos wegen des Christus droben.  
Wertvoll war das untere Jerusalem,  
nun ist es wertlos wegen des oberen Jerusalem<sup>1182</sup>«.

1182 Melito 44-45.

Ch. Marksches deutet das »obere Jerusalem« (griech. ἄνω Ἱερουσαλήμ) als eine bloße Metapher für das Heil, ohne einen konkreten Bezug auf die irdische Stadt in Palästina<sup>1183</sup>. Doch ist zu fragen, warum der kleinasiatische Bischof seine Reise

1183 Marksches, Jerusalem 310-311.

nach Jerusalem unternahm<sup>1184</sup>, wenn die (irdische) Stadt für ihn so bedeutungslos gewesen war.

Zum radikalen Umbruch kam es im 4. Jahrhundert n. Chr., als unter Konstantin dem Großen der Ausbau des (irdischen) Jerusalem zur neuen christlichen Stadt begann<sup>1185</sup>. Dieser Umbruch lässt sich insbesondere bei Eusebios von Caesarea, Kyrill von Jerusalem und bei der Pilgerin Egeria gut beobachten. Eusebios schildert zunächst die tiefe Kluft zwischen dem irdischen und himmlischen Jerusalem im frühen Werk über die Märtyrer Palästinas<sup>1186</sup>. In der späteren Vita Constantini präsentiert Eusebios das zeitgenössische Jerusalem als die Erfüllung der prophetischen Erwartungen und bringt es in Gegensatz zum alten Jerusalem, das zerstört wurde, da es für den Tod Jesu verantwortlich war<sup>1187</sup>.

In der Grabeskirche spiegelte sich nach Eusebios für jeden Gläubigen nicht nur der spirituelle Tempel eines jeden Gläubigen, sondern auch das in der Apokalypse angekündigte »neue Jerusalem«<sup>1188</sup>. Eine kunstgeschichtliche Darstellung dieses Anspruches findet man in dem berühmten, um 400 datierten Mosaik in der Apsis der Kirche S. Pudenziana in Rom, in dessen Mitte Christus als lehrender Philosoph thront (**Abb. 23a**)<sup>1189</sup>. Hinter Christus erhebt sich ein großes, reich mit Gemmen dekoriertes Kreuz. Das Kreuz steht auf einem Hügel, der mit Golgotha identifiziert werden kann. Auf der einen Seite kann es als Spiegel einer irdischen Realität betrachtet werden, aber auch als das Symbol des Triumphes Christi; die irdische und himmlische Ebene verbinden sich in dem Bild<sup>1190</sup>. Die Bauten hinter dem Portikus (rechts und links des Kreuzes)

wurden sehr realistisch dargestellt und sind vermutlich als Repräsentationen von zeitgenössischen christlichen Bauten im Heiligen Land (Jerusalem, Bethlehem) zu betrachten<sup>1191</sup>.

Im Unterschied dazu ist die Darstellung von Jerusalem und Bethlehem auf dem Triumphbogen der unweit gelegenen römischen Kirche Santa Maria Maggiore (432-440) symbolisch (**Abb. 23b**). Im dem der Kindheit und Wiederkehr Christi gewidmeten Zyklus sieht man symbolische Bilder zweier Städte, die als Jerusalem (links) und Bethlehem (rechts) beschrieben werden. Obwohl man hier einige charakteristische Bauten wiedererkennen kann, handelt es sich insgesamt um eine symbolische Repräsentation der Städte<sup>1192</sup>.

In den drei Jahrhunderten nach der konstantinischen Wende bis zur arabischen Eroberung wurde das irdische Jerusalem mit unzähligen Kirchen und Heiligtümern ausgestattet. Palästina wurde zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert zum Heiligen Land der Christen<sup>1193</sup>. Jerusalem entwickelte sich zum Zentrum eines bemerkenswerten spirituellen Einflusses. Die christliche Pilgerfahrt war dabei der Berührungspunkt, an dem sich das reale und himmlische Jerusalem trafen<sup>1194</sup>. Die »Versöhnung« von Geschichte und Symbol im christlichen Rahmen wurde zur wichtigsten Bedingung dafür, dass Jerusalem im 4. Jahrhundert zum bedeutendsten Ziel der christlichen Pilgerfahrten wurde. Angesichts der großen Mengen christlicher Pilger, die seitdem nach Jerusalem strömten, näherten sich die himmlische und die irdische Stadt auch in der Perspektive einiger Theologen wieder einander an, u. a. bei Eusebios von Caesarea<sup>1195</sup>.

1184 Zu Melitos Reise vgl. Kap. »Beginn der christlichen Pilgerfahrt«.

1185 Ausführlich Heyden, Westliche Christenheit 115-182.

1186 Eusebios tut dies in einem Dialog zwischen dem römischen Statthalter Firmilianus und dem Christen Pamphilus (Ende des 3. Jhs. n. Chr.): »Firmilianus [...] fragte weiter, welches denn seine Vaterstadt sei. Und abermals gab der Märtyrer eine Antwort, die zur vorigen passte: er erklärte, Jerusalem sei seine Heimat. Er dachte dabei an jenes Jerusalem, von dem bei Paulus die Rede ist: »Das Jerusalem, das oben ist, ist die Freie und sie ist unsere Mutter. (Gal 4,26) [...] Der Richter aber dachte an eine Stadt auf der Erde, die auf dem Boden stehe, und gab sich viele Mühe zu ermitteln, was das für eine Stadt sei und wo sie liege, [...] und als der Richter zu wiederholten Male fragte, was das für eine Stadt sei, von der er rede, und wo sie liege, erklärte er immer wieder, sie sei nur die Heimat der Christen; niemand anderer als sie allein hätten ein Recht darauf und sie liege im Osten, gegen Sonnenaufgang zu«. Eus. MP 11,9-12. Vgl. Stroumsa, Mystische Jerusalem 32.

1187 Eus. VC 3,33,2.

1188 Eus. HE 10,4,37-38: »Der ganze Platz, den er sonach für den Bau absteckte, war viel größer (als bei der ersten Kirche). Nach außen befestigte er ihn in seinem ganzen Umfange mit einer ringsum laufenden Mauer, die der ganzen Anlage als sichere Wehr dienen sollte. Ein großer und zur Höhe sicher deh-

nender Torbau, den er den Strahlen der aufgehenden Sonne zu sich öffnen ließ, sollte schon denen, die noch fern und außerhalb der heiligen Umfriedung stehen, in reichem Masse ein Bild dessen bieten, was das Auge im Innern schauen darf. Er wollte damit geradezu die Blicke derer, die dem Glauben noch ferne stehen, auf die ersten Eingänge lenken. Niemand sollte vorübergehen, ohne zuvor beim Gedanken an die einstige Verödung und das erstaunliche Wunderwerk von heute in tiefster Seele ergriffen zu werden. In solcher Ergriffenheit, hoffte er, würde vielleicht mancher sich angezogen fühlen und so seine Schritte auf den bloßen Anblick hin nach dem Eingänge lenken«.

1189 Dassmann, Apsismosaik.

1190 Heid, Kreuz 176-188. – De Blaauw, Sacred City 147-148.

1191 Hunt, Holy Land 17-18. – De Blaauw, Sacred City 148-149.

1192 Hunt, Holy Land 18. – De Blaauw, Sacred City 149. – Das ganze Bildprogramm: Geyer, Biblepik 298-310. Der Bildserie, die den Besuch der drei Engel bei Abraham in Mamre zeigt, widmen wir uns im Kap. »Die Szene des Besuchs der drei Engel in Mamre auf christlichen und jüdischen Mosaiken« (S. 170-172).

1193 Wilken, Land 149-172.

1194 Prawer, Christian Attitudes 315.

1195 Eus. VC 33,2.



# Christliche Pilgerfahrt

## Die Pilgerfahrt aus der Sicht der Kirchenväter

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

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

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

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

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

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

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

1196 Constable, Opposition (mit vielen Beispielen).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1198 Greg. Nyss. ep. 2,12.

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

1200 Bitton-Ashkelony, Attitudes 195.

1201 Greg. Nyss. ep. 3,3.

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

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

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

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

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

1207 Hier. ep. 58,3,5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1209 Hier. ep. 66,14.

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

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

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

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

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

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

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

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

1217 Bitton-Ashkelony, Attitudes 188.

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

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

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

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

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

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

## Das christliche Pilgerwesen und das Mönchtum

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

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

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

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

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

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

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

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

1225 Brands, Pilgerfahrt 17 Anm. 11.

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

1227 Isid. orig. 15,1,5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1230 Gen 12,1.

1231 Hebr 11,8-9.

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

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

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

1235 Plank, *Xeniteia*.

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

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

1238 Vgl. Kap. »Terminologie des Pilgerwesens«.

1239 Guillaumont, *Dépaysment* 31-33.

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

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

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

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

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

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

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

1246 Wilken, *Monks of Palestine* 242.

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

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

## Bedeutung der christlichen Pilgerfahrt für die wirtschaftliche Entwicklung Palästinas

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

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

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

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

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

## Beginn der christlichen Pilgerfahrt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1255 Stemberger, *Juden und Christen 77*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1258 Hunt, Travel 408.

1259 Eus. HE 4,22,1. Vgl. G. S. Smith, Heresy Catalogues 90 und Anm. 5. – Zwierlein, Petrus in Rom 167-169.

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

1261 Hunt, Travel 408.

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

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

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

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

1265 Hartmann, Relikt und Reliquie 597-598.

1266 Melito 72.

1267 Melito 94.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1278 Eus. HE 6,11,2.

1279 Donner, Pilgerfahrt 26-27.

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

1281 Hunt, Travel 414.

1282 Holum, Hadrian and St. Helena 69.

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

1284 Burger, Anfänge 97.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1292 Küchler, Jerusalem 323.

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

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

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

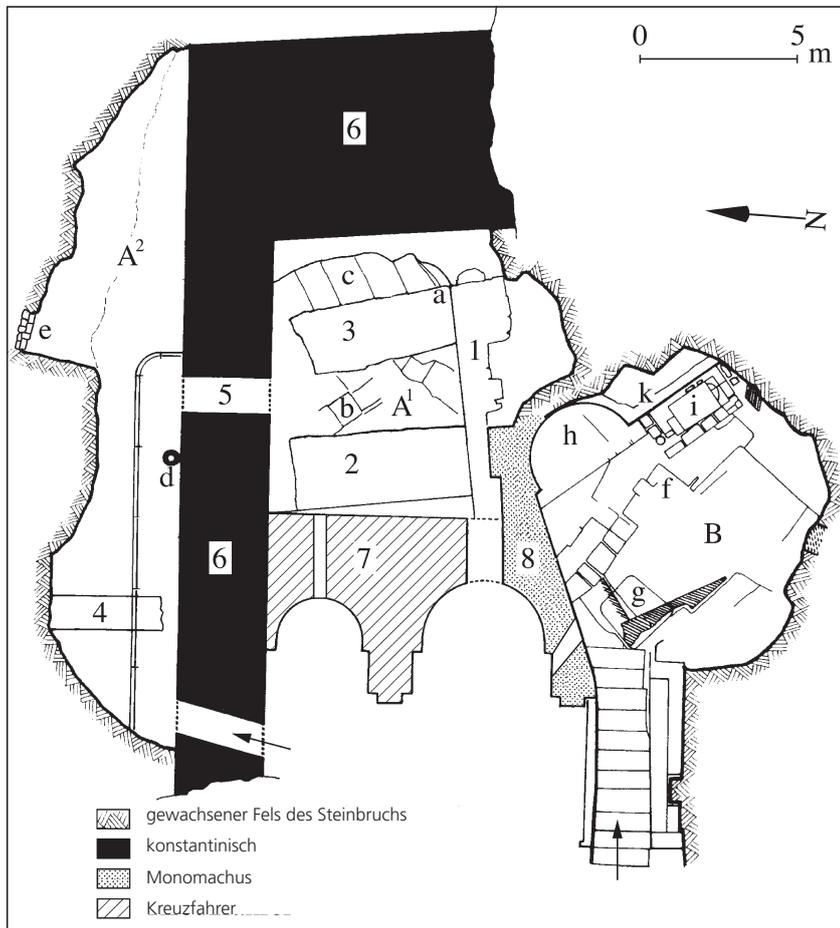


Abb. 24 Jerusalem. Sog. Vartan-Kapelle (A1). – (Nach Küchler, Jerusalem 322 Abb. 167).

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

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

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

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

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

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

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

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

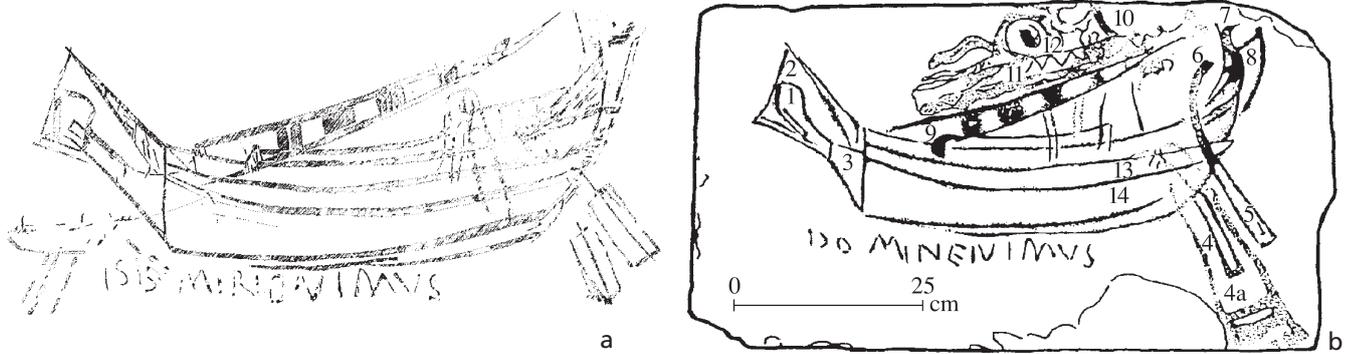


Abb. 25 Lateinische Inschrift, zwei Rekonstruktionsvorschläge: a ISIS MIRIONIMVS; b DO MINEIVIMVS. – (Nach Küchler, Jerusalem 323 Abb. 168).

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

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

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

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

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

wir diese Nachricht nur als eine antichristliche Propaganda interpretieren?

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

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

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

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

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

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

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

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

1302 Lenski, Empresses 115.

1303 Brandt, Konstantin 121.

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

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

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

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

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

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

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

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

1307 J. W. Drijvers, Helena Augusta 71.

1308 Rosen, Konstantin 112-119.

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

1310 Lenski, Empreses 117.

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

1312 Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena 86.

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

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

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

# Islamische Pilgerfahrt

## Kontinuität zwischen der vorislamischen und islamischen Pilgerfahrt

Der Islam stützt sich in vielen Punkten auf die jüdisch-christliche Tradition. Auch bei der frommen Handlung der Pilgerfahrt zu Kultstätten lassen sich Bezugspunkte herstellen; sie war den Arabern aber schon lange vor dem Islam bekannt. Die islamische Pilgerfahrt war insofern das Erbe einer langen Entwicklung, nämlich sowohl einer eigenen paganen als auch der jüdischen und christlichen Pilgerfahrt<sup>1316</sup>. Obwohl sich die vorliegende Monographie fast ausschließlich mit dem Gebiet des Nahen Ostens und Ägyptens beschäftigt, wird hier der Verständlichkeit halber auch die Arabische Halbinsel mit Mekka einbezogen, das seit dem 7. Jahrhundert das Zentrum der islamischen Pilgerfahrt ist.

Was den Nahen Osten selbst betrifft, stellt sich allgemein die mit der Pilgerfahrt zusammenhängende Frage, welchen Bezugspunkt die Muslime zu den jüdischen und christlichen Kultstätten hatten. Dabei war für die Ausgestaltung der islamischen Heilsgeschichte bedeutsam, dass Palästina und Ägypten als Schauplätze der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte den Arabern zuerst in die Hände fielen und die geographische Basis für weitere Unternehmungen bildeten. Die reiche religiöse Tradition dieser Gebiete hat den Islam nachhaltig befruchtet. Erst in der Auseinandersetzung mit dieser Tradition entwickelte sich der Islam zu einer universalen Religion<sup>1317</sup>.

Der Islam war in Arabien entstanden, in einem Gebiet außerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferungen. Die Kaaba wurde in den Kult einbezogen und, angeblich von Abraham gegründet, von Mohammed als das erste Gotteshaus bezeichnet. Anschließend wurden fast alle Traditionen von Jerusalem nach Mekka übertragen. Auch die Pilgerriten von Mekka, die an die vorislamischen Traditionen anknüpften, wurden durch biblische Vorbilder erklärt<sup>1318</sup>. Die Problematik muss natürlich im breiteren Kontext der historischen Um-

wandlungen, zu denen es nach den arabischen Eroberungszügen im 7. und 8. Jahrhundert kam, und auch im Kontext der religiösen Polemik bzw. Konfrontation zwischen Christen, Juden und Muslimen in dieser Zeit gesehen werden<sup>1319</sup>.

## Kontinuität zwischen der paganen und islamischen Pilgerfahrt

Zusammenhänge zwischen der paganen und islamischen Pilgerfahrt lassen sich sowohl auf der Arabischen Halbinsel als auch in Mesopotamien belegen. Die antike Stadt Hatra (heute etwa 80 km westlich von Mosul im Norden des Irak) lag in der Steppe im Grenzbereich zwischen dem Römischen Reich und dem Partherreich; sie war Hauptstadt eines Kleinfürstentums im Machtbereich des Partherreichs. Kurz nach der Eroberung durch die Sassaniden im Jahre 240 oder 241 wurde die Stadt aufgegeben<sup>1320</sup>. Hatra wird in der Forschung meistens für eine wichtige Karawanenstadt gehalten<sup>1321</sup>. Dies wird jedoch von einigen Forschern abgelehnt, die stattdessen auf die Rolle Hatras als bedeutendes religiöses Zentrum hinweisen<sup>1322</sup>. So bezeichnete Lucinda Dirven die Stadt Hatra als »vorislamisches Mekka«. Mit Verweis auf die aramäischen Inschriften und die Architektur der Stadt (Temenos inmitten von Hatra) sah die Autorin in Hatra eine heilige Stadt, die in der Antike ein bedeutendes Pilgerzentrum für die als Nomaden lebenden Araber war<sup>1323</sup>.

Auch die Karawanenstadt Palmyra wird von einigen Forschern als ein Pilgerzentrum betrachtet, wobei wiederholt auf die enge Verknüpfung des Handels bzw. des in der Stadt abgehaltenen Marktes hingewiesen wird. Die schriftlichen Quellen hierzu fehlen, doch gibt es nach Adnan Bounni mehrere Hinweise, dass Palmyra – für die Nomaden sehr zentral gelegen – auch die Funktion einer Pilgerstadt hatte. Der monumentale Bel-Tempel wurde von einem riesigen Hof umgeben (200 m × 200 m), dieser wiederum durch drei Doppelsäulenhallen und

1316 Busse, Islam 115.

1317 Busse, Islam 126.

1318 Busse, Islam 127.

1319 Hoyland, Islam 523-544 (Chap. 12: Non-Muslim Conceptions of Islam). – Olster, Defeat.

1320 Sommer, Hatra. Zur Lage Hatras zwischen dem Reich der Römer und Parther vgl. Sommer, Between Rome and Iran.

1321 Die Bedeutung von Hatra als Handelsknotenpunkt: Sommer, Hatra. – Freyberger, Handel.

1322 D. Schlumberger, Orient 128-130 (»ihre Bedeutung als Handelsort [...] lässt sich als Folge der Wallfahrten zu ihren Heiligtümern erklären«). – H. J. W. Drijvers, Hatra 824-825 (ist jedoch vorsichtig, ob Hatra auch ein Pilgerzentrum war). – Segal, Arabs at Hatra 58 (»It appears, then, that towards the end of the first and the beginning of the second century, Arabs came to the city of Hatra to perform their religious devotions«). – Dirven, Hatra 364-365.

1323 Dirven, Hatra (zu religiösen Strukturen nomadischer Gruppen, mit weiterführender Literatur, vgl. insb. Anm. 47 und 48).

eine vierte, noch höhere Säulenhalle, die, so A. Bounni, große Mengen von Pilgern aufnehmen konnten<sup>1324</sup>.

Die vorislamische Stadt Mekka ist kaum bekannt. Ptolemäus erwähnt in seiner Geographie den Ort Makoraba<sup>1325</sup>, es ist jedoch zweifelhaft, ob damit wirklich das spätere Mekka gemeint ist. Im Koran lautet möglicherweise eine frühe Benennung Bekka (Sure 3,86). Es ist zu betonen, dass die vorislamische Geschichte von Mekka nur durch islamische Autoren überliefert ist, die erst in späteren Jahrhunderten wirkten und keine direkten Kenntnisse besaßen. Es ist mit B. Finster anzunehmen, dass sich am Ort ein Heiligtum befand, das möglicherweise in vorchristliche Zeit zu datieren ist. Mekka war ursprünglich keine Stadt, sondern ein Kultplatz mit einem oder mehreren Tempeln, der wahrscheinlich nur einmal im Jahr zu bestimmten Festen aufgesucht wurde und in dem sich vermutlich kaum nennenswerte Bauten befanden. Große Bedeutung als Pilger- und Handelsstadt erlangte Mekka erst unter dem mächtigen arabischen Stamm der Quraisch, der im 5. Jahrhundert n. Chr. an Einfluss gewann. Er übernahm wichtige und lukrative Ämter, unter anderem die Versorgung der Pilger mit Wasser und Nahrung. Nach islamischer Überlieferung besaßen jedoch die Stämme Jurhum und später Chuzā'a die Kontrolle über das Heiligtum. Auch heißt es, dass der Begründer des Aufschwungs Mekkas im 5. Jahrhundert Qusaiy ibn Kilāb aus dem Stamm der Quraisch stamme: Er habe das Heiligtum umgebaut, den Kult organisiert und die soziale Gesellschaftsstruktur geordnet<sup>1326</sup>.

Im 5. und 6. Jahrhundert wurden in Mekka einfache Randhütten durch solide Steinbauten ersetzt, die sich um die Kaaba gruppierten. Im Westen des Heiligtums befand sich Dār an-Nadwa, eine repräsentative, von Qusaiy ibn Kilāb gebaute Architektur, wo sich die Ältesten zu Beratungen und wichtigen Ereignissen versammelten. Der Aufstieg Mekkas am Anfang des 7. Jahrhunderts hängt mit dem Niedergang der Stadt al-Hīra im Zweistromland zusammen. Al-Hīra war die Hauptstadt der Lachmidern, der Mittelpunkt des kulturellen und politischen Lebens der arabischen Welt im 6. Jahrhundert<sup>1327</sup>.

Zu Beginn der islamischen Zeit sollte Mekka weiterhin nur für Pilger bestehen und keine eigene Entwicklung nehmen. Im Laufe der Zeit wuchs jedoch die Stadt über die alten Grenzen hinaus, auch um den Pilgern Unterkunft zu gewähren. Mit der Verkündigung des Islam blieb die kultische Bedeutung des Ortes mit der Kaaba bewahrt<sup>1328</sup>.

Die Vorgeschichte der Kaaba ist kaum bekannt; möglicherweise stand schon früh ein Heiligtum im Mittelpunkt der Verehrung. Auf die Existenz einer frühen Anlage verweisen die nie versiegende Quelle Zamzam in der Nähe der Kaaba und der heilige Bezirk (Haram) rings um das Heiligtum. Die frühesten literarischen Berichte über die Kaaba stammen erst aus der Zeit um 600, als das Heiligtum wieder aufgebaut wurde. An der Wiederinstandsetzung war auch der junge Mohammed beteiligt. Das Innere des Heiligtums schmückten Fresken, nach der Eroberung von Mekka 628 ließ Mohammed jedoch alle Bilder tilgen<sup>1329</sup>. Bei den unter 'Abd Allah ibn al-Zubayr 683 durchgeführten Restaurierungsarbeiten wurde sichtbar, dass der erste, noch vorislamische Tempel einen rechteckigen Grundriss mit apsidalem Abschluss an der Nordwestseite hatte. Alle folgenden Bauten ruhten auf den Fundamenten dieser ersten Anlage<sup>1330</sup>. Die Kaaba wurde für die islamischen Gläubigen zum »heiligen Haus«<sup>1331</sup>, das von Ibrāhīm und Ismā'īl erbaut worden war. Der ursprünglich Kultort mit lokaler Bedeutung wurde nun zum Weltmittelpunkt.

Seit der Frühzeit des Islam gab es drei große Pilger Routen auf der Arabischen Halbinsel. Die eine kam aus Fuskat (dem heutigen Kairo), sie wurde von Pilgern aus Al-Andalus und Nord- und Westafrika benutzt<sup>1332</sup>. Eine weitere Pilger Route kam aus dem Norden, und zwar aus Damaskus (auf diesem Weg reisten auch Pilger aus dem Kaukasus und Anatolien dorthin)<sup>1333</sup> sowie aus Bagdad (von den Pilgern aus Persien benutzt)<sup>1334</sup>. Der dritte wichtige Pilgerweg kam aus dem Süden, aus der Arabia Felix<sup>1335</sup>. Zudem gab es kleinere Nebenrouten, u. a. von Basra am Persischen Golf. Diese Pilgerstraßen griffen oft alte Handelswege auf, benutzten vorislamische Siedlungen bzw. bauten sie aus oder reaktivierten sie<sup>1336</sup>.

## Kontinuität zwischen der christlichen und islamischen Pilgerfahrt

### Arabische christliche Pilgerfahrt im Nahen Osten in der vorislamischen Zeit (5.-7. Jahrhundert)

Christliche Araber unternahmen in der Spätantike Pilgerfahrten im Nahen Osten und auf der Arabischen Halbinsel; schon früher, in vorchristlicher Zeit, pilgerten Araber zu paganen Pilgerstätten. Zu den prominenten Pilgerzentren der christlichen Araber zählten Sergiopolis (Resafa) und Jerusalem. In Südarabien hatten diesbezüglich zwei Orte eine

1324 Bounni, Palmyre. A. Bounni verweist bei seiner Hypothese (so müssen seine diesbezüglichen Ansichten betrachtet werden, denn direkte Belege kann er nicht anführen) auf die Tatsache, dass ein solcher Raum für Feste nur einheimischer Bewohner, denen in der Stadt insgesamt mehr als zehn Heiligtümer zur Verfügung standen, zu groß war. Die Anzahl der Menschen, die mit einer Karawane kamen, soll jeweils etwa 100 betragen haben, also sehr niedrig gewesen zu sein. – Gegen die Bedeutung Palmyras als eine Pilgerstadt: Dirven, Hatra 365.

1325 Ptol. geogr. 6,7,32.

1326 Finster, Mekka und Medina 224-225. – Dostal, Mecca 193-196. – Kister, Mecca.

1327 Finster, Mekka und Medina 225-226.

1328 Finster, Mekka und Medina 228.

1329 Finster, Mekka und Medina 229.

1330 Finster, Mekka und Medina 228-229.

1331 Sure 5,97.

1332 Al-Ghabban, Egypt.

1333 Al-Kilabi, Syria.

1334 Diese irakische Route erhielt den Namen Darb Zubayda nach Zubayda bint Ja'far, der Frau des Kalifen Harun al-Raschid (786-809), die sich um den Ausbau der Route verdient machte. Die Route ist jedoch viel älter, sie geht in die vorislamische Zeit zurück. Vgl. Al-Raschid, Darb Zubayda.

1335 Al-Thanayan, Yemeni.

1336 Gierlichs, Frühe Pilger Routen 211.

Sonderstellung: Nagrān und die von Abraha gebaute große Kirche in Sanaa.

An der vorislamischen paganen Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel ist auch eine christliche Teilnahme nachgewiesen. Eine der Stationen der Pilger auf ihrer Reise von 'Arafāt zurück nach Mekka war nämlich Mawqif al-Našārā, ein von den christlichen Arabern bewohnter Ort<sup>1337</sup>. I. Shahīd vermutet deshalb, dass schon die vorislamische Pilgerfahrt biblische Elemente beinhaltete, die es den christlichen Arabern ermöglichte, daran teilzunehmen<sup>1338</sup>.

### Sergiupolis (Resafa)

Resafa liegt im Nordosten Syriens, 25 km vom Euphrat entfernt und am Rande der Syrischen Wüste. Die Gründung des Ortes geht möglicherweise schon in die assyrische Zeit zurück und wird in der Forschung mit dem biblischen Resef gleichgesetzt, wofür jedoch archäologische Anhaltspunkte fehlen<sup>1339</sup>. Am Ende des 3. Jahrhunderts wurde es durch Kaiser Diokletian zu einem wichtigen römischen Kastell an der Strata Diocletiana ausgebaut<sup>1340</sup>. Ihre »goldene Zeit« erlebte die Stadt erst im engen Zusammenhang mit der Verbreitung des Christentums. Etwa im Jahr 312 wurde im Kastell oder in seiner Nähe der römische Offizier Sergios hingerichtet, weil er seinem christlichen Glauben nicht abschwören wollte<sup>1341</sup>. Sein Grab wurde bald darauf zum Ziel von Pilgern. Die ursprünglich kleine Siedlung, die unter Kaiser Anastasios I. (491-518) nach seinem Märtyrer den Namen Sergiupolis erhielt, entwickelte sich im 5. und 6. Jahrhundert zu einem der bedeutendsten christlichen Pilgerzentren im östlichen Mittelmeerraum.

### Christliche Pilgerfahrt nach Sergiupolis

Sergiupolis war die bedeutendste Pilgerstätte der christlichen Araber im spätantiken Syrien und Mesopotamien<sup>1342</sup>. Durch ein gewaltiges Bauprogramm, das nicht nur durch den Patriarchen von Antiochia, sondern auch durch die Kaiser in Konstantinopel gefördert wurde, entstand eine bewehrte Pilgerstadt, in der sich drei größere und mehrere kleine Kir-

chen und die notwendige Infrastruktur (u. a. große Zisternen) befanden; auch eine massive Stadtmauer wurde errichtet<sup>1343</sup>.

Der Schutz des Reliquienschreines des hl. Sergios oblag den aus der Region stammenden Arabern (*equites promoti indigenae*), die seit dem 4. Jahrhundert byzantinische *foederati* waren. Besonders ausgeprägt war die christliche Verehrung des hl. Sergios seit dem 6. Jahrhundert unter den Ghassaniden, den langjährigen arabischen *foederati* der Byzantiner<sup>1344</sup>. Das spezielle Interesse am hl. Sergios erwuchs aus der Tatsache, dass es sich bei ihm um einen Militärheiligen handelte, der am Kampf gegen die Perser beteiligt war. Seine Verehrung richtete sich somit gegen die an der Seite der Perser stehenden paganen Lachmididen<sup>1345</sup>. Die Reliquien des hl. Sergios befanden sich seit Anfang des 6. Jahrhunderts nördlich der Apsis der Basilika A (auch »Große Basilika« genannt), wohin sie aus der ersten Sergios-Kirche überführt wurden, die sich an der Stelle der späteren Basilika B befand<sup>1346</sup>. Die christlichen Pilger, die im 6. Jahrhundert in großen Mengen nach Sergiupolis kamen, betraten den Reliquienschrein entweder vom Nordschiff der Basilika, oder durch eine Tür in der Nordostecke der Basilika, die in eine Seitenkapelle vom Nordhof führte<sup>1347</sup>.

Wie die zahlreichen Gegenstände belegen, war die Basilika A die wichtigste Pilgerkirche von Resafa. Unter den Objekten befanden sich unter anderem Fragmente von Pilgerflaschen, Münzen und kleine Schmuckstücke (meistens Ohrringe und Armbänder) aus billigem Metall oder aus Knochen, die als Votivgaben von »einfachen« Pilgern gedeutet werden. Die Mehrheit dieser Gegenstände wurde unter dem Boden der zweiten Phase des Martyriums der Basilika A gefunden. Es wird deshalb angenommen, dass die kostbaren Gegenstände im Rahmen des Umbaus entfernt, diejenigen mit geringerem Wert jedoch an der Stelle belassen wurden. Es lässt sich mit gutem Grund voraussetzen, dass diese einfacheren Objekte von den einheimischen christlichen Arabern dargebracht worden waren<sup>1348</sup>.

Die Bedeutung der Kultstätte des hl. Sergios wird dadurch unterstrichen, dass sie unter al-Mundir (569-582) der Schau-

1337 Fiey, Našārā.

1338 Shahīd, Pilgrimage 346. – Shahīd, Fifth Century 392. – Einen christlichen Aspekt der vorislamischen Pilgerfahrt nach Mekka belegt der Historiker des 9. Jhs. Azraqi, wenn er in seiner Ekphrasis von Malereien spricht, die die Wände und Säulen der vorislamischen Kaaba schmückten. Es wurden hier angeblich Abraham und sein Sohn Ismael, Christus und Maria dargestellt. Vgl. King, Paintings. Die Tradition bis in die Zeit von Azraqi wurde mündlich überliefert.

1339 Das biblische Resef: Jes 37,12. Zur Gleichsetzung Resafa = Resef vgl. Ulbert, Rusafa-Sergiupolis 356. – Lipiński, Aramaeans 62-63. Einen sehr guten Überblick zur Geschichte und den Denkmälern von Sergiupolis bietet das gleichnamige Lemma in TIB 15,2,1726-1735 (mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis).

1340 Das tetrarchische Kastell in Resafa wurde bis jetzt noch nicht archäologisch nachgewiesen, wir stützen uns hierbei auf die christliche Tradition. Vgl. Konrad/Sack, Wiederverwendung 65. In der neueren Forschung wird die Errichtung des römischen Kastells schon ins 1. Jh. gesetzt. Vgl. Lipiński, Aramaeans 62-63.

1341 E. K. Fowden, Saint Sergius 8-11. 11-17. Sein Gefährte Bakchos war bereits in Barbalissos (Meskene-Bälis) gemartert worden. – Was die »Ursprünge« des hl. Sergios betrifft, so ist auf eine ältere, von E. Lucius vertretene Ansicht zu verweisen. Den hl. Sergios vergleicht er mit dem arabischen, v. a. in Palmyra

verehrten Gott Aziz (Azizos), der von den Steppenbewohnern in Syrien verehrt wurde. Sein Name bedeutet »kräftig«, in diesem Zusammenhang weist er darauf hin, dass Sergios ein kriegerischer Märtyrer war. Vgl. Lucius, Anfänge des Heiligenkults 233-234. – H. J. W. Drijvers, Parallelen 58. Zum Gott Aziz vgl. H. J. W. Drijvers, Syrische Gottheiten 246-247. – Turbach, Im Schatten des Sonnenkultes 63-70.

1342 E. K. Fowden, Holy Places 134-135.

1343 Konrad/Sack, Wiederverwendung 66-67. 69. Die Förderung durch Justinian erwähnt Prok. de aed. 2,3-8. Vgl. Ulbert, Rusafa-Sergiupolis 356.

1344 Shahīd, Sixth Century II (1) 954-959.

1345 Shahīd, Arab Pilgrimages 379.

1346 Brands, Pilgerfahrt 36-38.

1347 Ulbert, Basilika 43-62. 171-177. – Fowden/Fowden, Studies 186-187. – Brands, Bauornamentik 78-79. – Der Pilger von Piacenza (um 570) erwähnt in seinem Bericht ganz kurz: »[...] 12 Meilen landeinwärts (von Suras, heute Süriye) unter den Arabern ruht der hl. Sergius in der Stadt Tetrapyrgium (= ein seltener Name für Resafa)«. Der Pilger beschreibt davor, Barbalissos (heute Bälis am Euphrat), wo der hl. Bakchos ruht, und Suras besucht zu haben. Vgl. Donner, Pilgerfahrt 294-295. Aus seinem Bericht geht jedoch nicht direkt hervor, dass er auch Resafa besuchte.

1348 Ulbert, Basilika 59-60 (Verzeichnis der Objekte). 140.

platz der Friedensverhandlungen der Ghassaniden mit Byzanz war. Wahrscheinlich kurz danach ließ al-Mundir außerhalb der Mauer einen Bau errichten, der von Forschern bis heute unterschiedlich interpretiert wird. Er wurde zunächst als eine Kirche gedeutet<sup>1349</sup>. J. Sauvaget versuchte demgegenüber nachzuweisen, dass es sich um eine Audienzhalle des Ghassanidenfürsten al-Mundir handelte<sup>1350</sup>. War dies jahrzehntlang die herrschende Meinung<sup>1351</sup>, so wies Gunnar Brands vor kurzem auf baugeschichtliche, topographische und ikonographische Gesichtspunkte hin, die dazu führen, »dass es sich beim al-Mundir-Bau, wie schon die ältere Forschung annahm, um eine Kirche gehandelt hat«, die möglicherweise mit einer Grabfunktion zusammenhing<sup>1352</sup>. Die Kirche entstand nach Brands möglicherweise am Standort des alten Grabes des hl. Sergios oder in seiner Umgebung; seine Reliquien wurden in die von Bischof Alexander von Hierapolis um 430 gestiftete Sergioskirche *intra muros* transferiert. Mit der Annahme, dass ein so bedeutender Pilgerort wie Resafa möglichst viele Anziehungspunkte für Pilger besitzen sollte, vermutet G. Brands, dass es sich beim besprochenen Bau um eine Stationskirche handelte, die den Ausgangspunkt von Prozessionen markierte. Der Bau wurde von der bedeutendsten Nekropole der Stadt umgeben, was der Autor durch den Wunsch erklärt, in der Nähe des ehemaligen Heiligengrabes beigesetzt zu werden<sup>1353</sup>. Auch in der Deutung G. Brands spielte also al-Mundirs enge Beziehung zum hl. Sergios eine wichtige Rolle für die Errichtung der Kirche<sup>1354</sup>. E. K. Fowden deutet zwar im Einvernehmen mit G. Brands den Bau als eine Kirche, meint aber, dass sie jedoch auch als eine Audienzhalle gedient haben könne und beschäftigt sich diesbezüglich mit den Funktionen einer Kirche in der spätantiken arabisch-christlichen Kultur<sup>1355</sup>.

Die Bedeutung des hl. Sergios für die Ghassaniden belegt die Nachricht, dass es in Gabitha (heute al-Jābiya) auf der syrischen Seite der Golanhöhen während der Herrschaft des Ghassanidenfürsten Al-Hārith (528-569), der in den griechischen Quellen Arethas genannt wird, ein dem hl. Sergios

geweihtes Kloster gab<sup>1356</sup>. In einem 569 verfassten Brief der 137 Äbte der miaphysitischen Klöster wird in Gabitha ein dem hl. Sergios geweihtes Kloster erwähnt<sup>1357</sup>. Eine dem hl. Sergios geweihte Kirche findet sich auch im Brief des Petros von Kallinikos, des Patriarchen von Antiochia und Oberhauptes der syrisch-orthodoxen Kirche (581-591)<sup>1358</sup>.

Gabitha war einer der permanenten Sitze der Ghassaniden. H. Kennedy vermutet, dass in Gabitha eine parallele (ghassanidische) Verwaltung zum Sitz der byzantinischen Verwaltung in Bosra war<sup>1359</sup>. Oft als ghassanidische »Hauptstadt« bezeichnet, war der Ort eher eine saisonbedingte, mit dem Palastkomplex von Qasr al-Abyad (Chirbet al-Bayda) alternierende Residenz<sup>1360</sup>. Seine bedeutendste Rolle spielte Gabitha, als es für 20 Jahre unter Mu'āwiya zur Hauptstadt der Region Bilād al-Shām wurde, bevor dieser zum ersten Kalifen der Umayyaden wurde (661-680)<sup>1361</sup>. Die Stadt wurde leider bis jetzt noch nicht archäologisch untersucht<sup>1362</sup>. Da die Kirche von Gabitha nicht ausgegraben wurde, können über sie keine Aussagen gemacht werden. Anders verhält es sich mit einer anderen ghassanidischen Kirche, die dem hl. Sergios geweiht wurde: Die unweit von Madaba gelegene Kirche von Nitl ist die einzige archäologisch untersuchte ghassanidische Kirche<sup>1363</sup>.

Der Kult des hl. Sergios verbreitete sich auch in den christianisierten westlichen Regionen des Sassanidenreiches und wurde vom persischen König Chosrau II. sehr geschätzt<sup>1364</sup>. Im mesopotamischen Qaraqosh gibt es bis heute eine den hll. Sergios und Bakchos geweihte Kirche; das unweit von Hira und 'Aqula gelegene, ebenfalls den beiden Heiligen geweihte Kloster, bestand bis zum 10. Jahrhundert<sup>1365</sup>. J. M. Fiey identifizierte 1956 die Ruinen einer Kirche und eines Klosters Qasr Serej von Balad mit der von Ahudemme, dem Metropoliten der Syrisch-orthodoxen Kirche, gegründeten Kirche<sup>1366</sup> (diese soll für die christlichen Untertanen des sassanidischen Herrschers gebaut worden sein, damit sie nicht die Grenzen zum Oströmischen Reich überqueren müssten<sup>1367</sup>).

1349 Sarre, Rusafa-Sergiopolis 106. – Musil, Palmyrena 299-326. – Vgl. insbesondere die von A. Mendl angefertigten Rekonstruktionen des Baus: fig. 113 (Grundriss), fig. 114 (Längs- und Querschnitt), fig. 115 (Rekonstruktion des Innenraumes).  
 1350 Sauvaget, Ghassanides 120. Diese Deutung wurde auch von I. Shahīd übernommen: Shahīd, Ghassanid Structure.  
 1351 Den Bau deutete so auch I. Shahīd. Shahīd, Arab Pilgrimages 379-380. – Shahīd, Sixth Century I (1) 374-378. 501-505. I. Shahīd versuchte auch die Frage zu beantworten, warum der Bau (das Praetorium) außerhalb der Stadtmauer entstand. Sergiopolis war eine von Mauern umgebene heilige Stadt; ein profaner Bau wie ein Praetorium, dessen Erbauer, die Ghassaniden, keine *cives*, sondern lediglich Foederaten waren, konnte nur außerhalb der Mauer stehen. Die Lage in unmittelbarer Nähe des bedeutenden Pilgerzentrums der christlichen Araber war bezeichnend, da die Ghassaniden eifrige Christen waren und ihre Kriege im Namen des Kreuzes unternahmen. Vgl. Shahīd, Sixth Century I (1) 504-505. Bedenken zur Shahīds Begründung der Lage außerhalb der Stadt äußerte G. Brands, Audienzsaal 219-220.  
 1352 Brands, Audienzsaal 232.  
 1353 Brands, Audienzsaal 233.  
 1354 Als mögliche Anlässe zum Bau der Kirche nennt G. Brands die Wiederherstellung des Foederatenverhältnisses zwischen den Ghassaniden und Kaiser Justin II. 575 oder den triumphalen Empfang al-Mundirs in Konstantinopel 580 von Kaiser Tiberius. Vgl. Brands, Audienzsaal 233-234.  
 1355 E. K. Fowden, Arab building.  
 1356 E. K. Fowden, Christian Monasteries 568-569.

1357 Der Brief wurde Bestandteil des Geschichtswerkes von Dionysius von Tell Mahre (773-845), aus dem jedoch nur Fragmente erhalten sind. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 98.  
 1358 Die Passage mit dem Brief des Petros von Callinicum wurde Bestandteil der Weltchronik Michaels des Syrers (1126-1199). Vgl. Aphram I Barsoum, Syriac Literature 309-310. – In der Kirche des hl. Sergios in Gabitha trafen sich 587 zwei monophysitischen Gruppen – die eine wurde von Petros von Callinicum, die andere von Damian von Alexandria geführt –, um ihre Streitigkeiten beizulegen; das Treffen führte jedoch zu keinem Ergebnis. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 98. – Ebied/van Roey/Wickham, Peter of Callinicum 41.  
 1359 Kennedy, Last Century 174.  
 1360 Butcher, Roman Syria 71.  
 1361 Shahīd, Sixth Century II (1) 96. 100-102. – Shahīd, Sixth Century II (2) 266-267.  
 1362 Es gibt nur Beschreibungen von modernen Reisenden (G. Schumacher, R. Brunnnow, R. Dussaud), die an der Wende des 19. und 20. Jhs. die Überreste der Stadt sahen. Vgl. Shahīd, Sixth Century II (1) 102-104.  
 1363 Piccirillo, Nitl. Shahīd, Nitl. Niglio, En-Nitl.  
 1364 Theoph. Sim. 5,14.  
 1365 E. K. Fowden, Saint Sergius 120-129.  
 1366 Fiey, Qasr Serej.  
 1367 Oates, Studies 113-117. – Postgate, First Empires 8. – Zur Verehrung des hl. Sergios durch die sassanidischen Könige, insbesondere Chosrau II. (590-628) vgl. E. K. Fowden, Saint Sergius 133-141.

## Verehrung des hl. Sergios in islamischer Zeit

Sergios blieb auch nach dem Siegeszug des Islam ein von den Arabern verehrter Patron. Dies war der Fall unter anderem bei den Taghlib, einem mächtigen arabischen Stamm, der sein Bild in die Schlacht führte<sup>1368</sup>. Eine besondere Entwicklung des Sergios-Kultes und der damit verbundenen Pilgerfahrt lässt sich in Resafa verfolgen. Im zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts wurde die Stadt zur groß angelegten Residenz des Umayyaden-Kalifen Hischām ibn ‘Abd al-Malik (724-743). Dieser ließ hier viele Bauten errichten, die das Bild der frühbyzantinischen Stadt teilweise deutlich veränderten. Einer der Gründe für die Fortsetzung der Pilgertradition in Resafa war mit Sicherheit die Rolle der Stadt als zentraler Treffpunkt der in ihrer Umgebung lebenden arabischen Stämme, die in ihrer Mehrheit bis ins 13. Jahrhundert dem christlichen Glauben treu blieben<sup>1369</sup>. Die Verehrung des hl. Sergios hatte somit für den Kalifen Hischām nicht nur religiöse, sondern auch politische Bedeutung<sup>1370</sup>.

Dem Nebeneinander und dem Übergang zwischen der christlichen und der islamischen Kultur widmete man sich in Resafa schon seit Beginn der systematischen archäologischen Ausgrabungen<sup>1371</sup>. Damals wurde von Katharina Otto-Dorn der nördliche Bau FP 106, einer der zwei archäologischen Strukturen südlich der Stadt, untersucht<sup>1372</sup>; der südliche Bau FP 220 wurde erst vor wenigen Jahren zum Objekt archäologischer Untersuchungen<sup>1373</sup>. K. Otto-Dorn verglich die Strukturen mit umayyadischen Schlössern und identifizierte sie als Repräsentationskastelle (*qaṣrain*) des Kalifen Hischām<sup>1374</sup>. Die seit 2006 durchgeführten, aber teilweise noch unpublizierten Untersuchungen hatten zum Ziel, diese Annahme zu verifizieren. Auch der südliche Bau FP 220 konnte als sog. Qaṣr klassifiziert werden, ein im heutigen Jordanien und in Palästina bekannter Bautypus. Der Qaṣr FP 220 ist dabei mit rund 5500 m<sup>2</sup> Fläche nach Mšattā in Jordanien der größte Vertreter dieses Bautypus<sup>1375</sup>.

Der bedeutendste islamische Bau in Resafa entstand jedoch innerhalb seiner Stadtmauer: Im nördlichen Teil des Nordhofes der Basilika A wurde, auch vom Kalifen Hischām, die Große Moschee gebaut (**Abb. 26**). Die Reliquienkapelle im nördlichen Apsisnebenraum der Basilika A war seit der Errichtung der Pilgerkirche vom großen Peristylhof erreichbar, der zur Aufnahme der christlichen Pilger bestimmt war. Ch. B. Konrad und D. Sack vermuten, dass hier auch Gottesdienste gefeiert wurden. Es konnten im Bereich des nördli-

chen Peristylunganges (an der Stelle, wo später die Moschee errichtet wurde) archäologisch eine Zerstörung und nachfolgend eine Reparaturphase nachgewiesen werden. Dies wurde durch den Einbruch einer unterirdischen Doline verursacht. Den muslimischen Baumeistern waren also die Schwierigkeiten des Terrains bewusst, sie nahmen sie jedoch in Kauf. Schon diese Tatsache zeigt, wie wichtig ihnen genau diese Lage für den Bau der Großen Moschee war<sup>1376</sup>.

Die an der Nordseite des Peristylhofes errichtete Große Moschee<sup>1377</sup> wurde in der Bauphase Ia, die in die Regierungszeit des Kalifen Hischām datiert wird, als eine dreischiffige Gebetshalle mit vorgelagertem Moscheehof und auf der Ost-, Nord- und Westseite umlaufenden Arkaden (Riwaq) konzipiert. Die Qibla-Wand wurde in den Plattenbelag des Nordhofes eingetieft und so angelegt, dass der Raum zwischen ihr und dem Nordperistyl das Südschiff ergab. Durch das Einbeziehen der Qibla-Wand verlor der Peristylhof mehr als ein Drittel seiner Fläche. D. Sack vermutet, dass das Ende der Bauphase Ia möglicherweise dadurch herbeigeführt wurde, dass die Südwand, die Qibla-Wand und der reparierte Plattenbelag des Nordhofes nochmals absackten<sup>1378</sup>. In der Bauphase Ib, die durch Münzfunde in die frühabbasidische Zeit datiert wird, wurde die Moschee in reduzierter Form fertiggestellt. Spätestens in dieser Bauphase wurden der Moschee auch die nördlichen Apsisnebenräume des Peristylhofes der Basilika zugeordnet<sup>1379</sup>.

Bei der Wahl für den Bau der Moschee scheint die Nähe des Sergios-Grabes ausschlaggebend gewesen zu sein. Man hatte sich für genau diese Stelle entschieden, obwohl das Gelände auf der Nordseite der Basilika A durch Verschiebungen im Untergrund gefährdet war und nach der Phase Ia die Baumeister zu Planänderungen zwang. Die Wahl, die Große Moschee genau an dieser Stelle zu errichten, kann nur durch die unmittelbare Nähe zur Basilika A (bzw. zur Reliquienkapelle) begründet gewesen sein<sup>1380</sup>, in deren nördlichem Apsisnebenraum seit dem 6. Jahrhundert die Reliquien des hl. Sergios verehrt wurden. Durch eine Verbindungstür an der Qibla-Wand der Großen Moschee konnten nämlich die Muslime in den Peristylhof treten. Hier fanden vermutlich die mit der Märtyrerverehrung zusammenhängenden Kult-handlungen statt; im Peristylhof versammelten sich auch die Pilger, bevor sie durch den nordöstlichen Außenraum in die Reliquienkapelle (das Martyrion) des hl. Sergios in der Basilika A gingen<sup>1381</sup>. Hier befand sich der Reliquiensarkophag,

1368 Shahīd, Arab Pilgrimages 379.

1369 Dies belegen u. a. die zahlreichen christlichen arabischen Inschriften und Graffiti aus islamischer Zeit, die in Resafa gefunden wurden. Vgl. R. G. Khoury, Arabische Inschriften.

1370 G. Fowden/E. K. Fowden, Studies 188-189.

1371 Schneider, Bericht.

1372 Otto-Dorn, Bericht. – Otto-Dorn, Grabung.

1373 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 112-114. – Sack, St Sergios in Resafa 276.

1374 Otto-Dorn, Bericht 150-159. – Otto-Dorn, Grabung 128-133.

1375 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 114. Zu beiden Palästen vgl. Sack, St Sergios in Resafa 276. Zu den arabischen Quellen, die diese Paläste erwähnen, vgl. Kellner-Heinkele, Ruṣāfa.

1376 Sack, Große Moschee 41-42.

1377 Die Moschee, die flächenmäßig größte Ruine aus islamischer Zeit in Resafa, wurde 1983-1986 von D. Sack ausgegraben und in Form einer umfangreichen Monographie publiziert (Sack, Große Moschee). Zur Sondage von A. Kollwitz (1965) und zum Schnitt durch das Moschee-Areal von T. Ulbert (1978) vgl. Sack, Große Moschee 3.

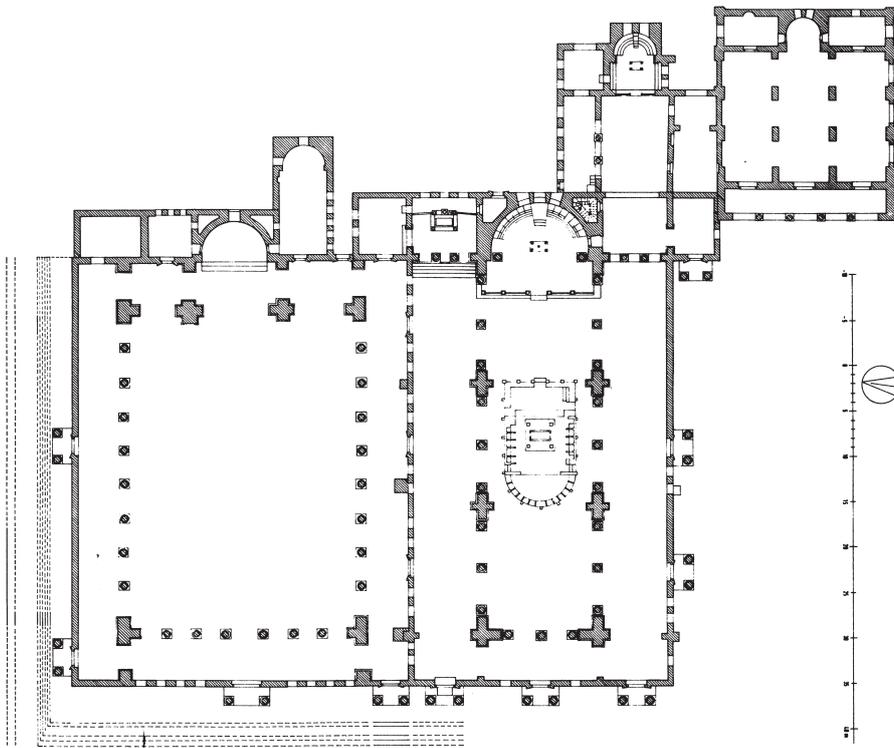
1378 Sack, Große Moschee 42-43.

1379 Sack, Große Moschee 44. Zu den späteren Bauphasen II und III. vgl. Sack, Große Moschee 44-46. – Sack, St Sergios in Resafa 277-279.

1380 Sack, Große Moschee 5. 46. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

1381 E. K. Fowden, Saint Sergius 175-177. – Konrad/Sack, Wiederverwendung 68. – Sack, Große Moschee 53. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

**Abb. 26** Sergiupolis. Basilika A und Große Moschee. – (Nach Sack, Große Moschee Taf. 70).



an dessen Rückseite die Pilger vorbeigehen und das geweihte Wasser oder Öl abfüllen konnten<sup>1382</sup>. Für D. Sack ist dies ein klarer archäologischer Beweis, dass der hl. Sergios von Christen und Muslimen gleichzeitig verehrt wurde<sup>1383</sup>.

Bei den Ausgrabungen in der Moschee wurde keine Bauinschrift gefunden, die sie mit dem Kalifen Hishām in Verbindung bringen würde. Eine Datierung ermöglichen Münz- und – in beschränktem Maße – Keramikfunde. Von den insgesamt 40 Münzen sind 21 Exemplare umayyadisch, wobei die meisten in der Regierungszeit von Hishām und einige vor seinem Regierungsantritt geprägt worden sind; bei weiteren elf Exemplaren handelt es sich um abbasidische Münzen. Viele der umayyadischen Münzen wurden in den konstruktiven Teilen gefunden, was die erste Bauphase der Moschee (Ib) in die Umayyadenzeit, genauer wohl in die Regierungszeit von Hishām datieren lässt. Die frühabbasidi-

schen Münzen datieren wiederum die nach einer Bauunterbrechung einsetzende Bauphase Ib<sup>1384</sup>. Es wird weiter im Text ausgeführt, dass es für eine Verehrung des hl. Sergios seitens der Muslime nur indirekte Hinweise gibt. In den arabischen Quellen gibt es auch keinen Hinweis für die Existenz der Großen Moschee von Resafa<sup>1385</sup>.

Resafa befand sich im 8. Jahrhundert, zur Zeit der Errichtung der Großen Moschee, baulich bereits im Niedergang, die Kirchen der Stadt waren nach Erdbeben in schlechtem Zustand. Nur die Basilika A, die Pilgerkirche, wurde bis zur Aufgabe der Stadt in der Mitte des 13. Jahrhunderts immer wieder repariert. Die Verehrung der Reliquien im nordöstlichen Apsisnebenraum der Basilika ist bis in diese Zeit belegt<sup>1386</sup>. Sowohl beim Bau der Moschee als auch bei Renovierungsarbeiten der Basilika A wurden Bauelemente aus der Basilika B verwendet<sup>1387</sup>, die um 725 bereits in Ruinen lag. Im

1382 Ulbert, Basilika 137-144. – Sack, Große Moschee 53.

1383 Sack/Sarhan/Gussone, Resafa-Sergiupolis 102. – Sack, Große Moschee 6. 155-156. – E. K. Fowden, Holy Places 135. Die Verehrung des hl. Sergios durch Mitglieder der beiden Religionen bestätigt auch die Betrachtung von D. Sack, wonach sowohl christliche als auch muslimische Pilger bis heute die Basilika A, und zwar das ganze Jahr hindurch, nicht nur am 7. Oktober, dem Tag des hl. Sergios, aufsuchen. Vgl. Sack, St Sergios in Resafa 279. – Der bauliche Zusammenhang von Kirche und Moschee wurde schon während der Grabung im Jahre 1983 geklärt, und die Forscherin konnte feststellen, dass »deren über fünfhundertjährige Koexistenz in einem zusammenhängenden Baukomplex im orientalisches-islamischen Raum wohl kaum eine Entsprechung hat«. Vgl. Sack, Islamisches Resafa 41. Dabei wurde festgestellt, dass die südliche Arkadenreihe der Moschee an der Stelle des Nordperistyls der Basilika A errichtet wurde. In den Kampagnen im Frühjahr 1985 und im Herbst 1986 wurden die Grabungen in der Moschee fortgeführt und zum Abschluss gebracht. Dabei konnte der Bauablauf der Moschee und Nordhofes der Basilika A geklärt werden. Vgl. Sack, Moschee.

1384 Sack, Große Moschee 47-48. Bei den Grabungen in der Moschee wurde eine relativ geringe Menge an Keramik gefunden. Die Keramikfunde belegen eine lange Nutzungszeit des Moscheeareals. Vgl. Sack, Große Moschee 49.

1385 Sack, Große Moschee 6. Darin: Kellner-Heinkele, Ruṣāfa. D. Sack widmet sich ausführlich den arabischen Quellen zu Resafa (Sack, Große Moschee 49-52), diese beziehen sich jedoch nicht auf die Moschee selbst. Interessant ist insbesondere die Nachricht des islamischen Geschichtsschreibers al-Balādhuri (9. Jh.), der den Kalifen Hishām ibn ‘Abd al-Malik als Gründer der Stadt nennt, ohne auf die frühere christliche Stadt einzugehen. Es ist unklar, ob sich dies mit fehlendem Interesse des muslimischen Historikers an der christlichen Vergangenheit der Stadt erklären lässt, oder ob er mit Ruṣāfat Hishām nur die südlich der Stadt Resafa-Sergiupolis gelegene, von Hishām gegründete Residenz und die zugehörige Siedlung meint.

1386 Ulbert, Basilika 43-60. 137-160.

1387 Sack, Große Moschee 4.

Falle der Moschee wurden sie fast ausschließlich unsichtbar in den Fundamenten verbaut. Nur in wenigen Fällen wurden die Bauelemente ihrer ursprünglichen tektonischen Funktion gemäß versetzt. Beim Türsturz mit Bauinschrift aus der Basilika B lässt sich nicht entscheiden, ob sie bewusst eingesetzt wurde und sichtbar bleiben sollte. Wäre dies der Fall gewesen, wäre es ein weiterer Beleg für die Fortsetzung der Sergios-Tradition in islamischer Zeit<sup>1388</sup>.

Die beschriebene architektonische Maßnahme, mit der die Basilika A und die Moschee nebeneinander gebaut wurden, ist in den christlich-muslimischen Beziehungen einzigartig. Wie soll sie gedeutet werden? War die segensbringende Nähe des Sergios-Grabes so stark, dass sie den Kalifen Hischām trotz der bautechnischen Schwierigkeiten veranlasste, den christlichen Märtyrer zu verehren?<sup>1389</sup> D. Sack kam zur Ansicht, dass die Fortführung der Verehrung des hl. Sergios möglicherweise in der persönlichen Frömmigkeit Hischāms gegenüber diesem Heiligen zu suchen ist<sup>1390</sup>. Der Kalif Hischām wollte offensichtlich durch die Verehrung des christlichen Heiligen Sergios (arab. Sargis) nicht nur seine politische, sondern auch seine religiöse Autorität stärken<sup>1391</sup>. War jedoch ein Zusammenleben der christlichen und muslimischen Pilger geplant, oder stellte dies einen Versuch seitens des Umayyaden-Herrschers dar, den christlichen Kult zu ersetzen bzw. mit dieser Maßnahme Christen den Übertritt zum Islam zu erleichtern, ohne dabei die christliche Pietät verlassen zu müssen? Heiligengräber wurden ja oft als Basis für eine religiöse Konversion genutzt<sup>1392</sup>.

Obwohl mir die Schlussfolgerung von E. K. Fowden plausibel scheint, dass nämlich der hl. Sergios als Vermittler zwischen den christlichen und muslimischen Arabern gedient habe, muss hinzugefügt werden, dass dies die schriftlichen Quellen nicht belegen. Wir stützen uns hierbei insbesondere auf die oben erwähnte Rolle, die Sergios unter den Ghassaniden spielte<sup>1393</sup>.

E. K. Fowden vergleicht diesbezüglich Resafa mit Jerusalem und Damaskus. In beiden Fällen sollte mit dem Bau des Felsendoms bzw. der Großen Umayyaden-Moschee ein Symbol für den Sieg des Islam gesetzt werden. In der christlichen Johannes-Basilika, die an der Stelle eines paganen Tempels entstand<sup>1394</sup> und somit religiöse Veränderungen im Nahen Osten bestens dokumentiert, wurde der Überlieferung nach das Haupt Johannes des Täufers aufbewahrt. Nach der arabischen Eroberung von Damaskus diente die Kirche bis 706 (also ganze 70 Jahre) als religiöse Kultstätte sowohl für Christen als auch für Muslime<sup>1395</sup>. Die Kirche selbst wurde weiterhin

von den Christen genutzt, für die Muslime wurde an deren Südostecke ein Gebetsraum (arab. al-Musallā) errichtet. Hierbei spielte wohl eine große Rolle, dass Johannes der Täufer auch von Muslimen als Prophet verehrt wurde<sup>1396</sup>. Erst der Kalif Al-Walid (705-715) befahl den Umbau der Kirche zur Großen Moschee. Davor kam es nämlich zu Zerwürfnissen zwischen den Christen und den Muslimen, wohl verursacht durch die hohe Summe, die von den Christen verlangt wurde, um die Johannes-Basilika den Muslimen für gottesdienstliche Zwecke zu überlassen.

Im Anschluss an A. Noth, der die fehlende Rechtsgrundlage dieser Maßnahme hervorhebt, die die Umayyaden-Herrscher in einen etwa 50 Jahre dauernden Rechtsstreit mit den Christen verwickelte<sup>1397</sup>, vermutet D. Sack, dass auch diese Geschehnisse einen Einfluss auf die Bausituation in Resafa hatten, da Hischām sicherlich bemüht war, hier keine ähnliche Rechtslage zu schaffen<sup>1398</sup>.

Im Unterschied zu Damaskus stellte die architektonische Ordnung in Resafa keine »Zwischenlösung« dar; die Muslime waren hier wohl nicht bemüht, den christlichen Sergios-Kult zu ersetzen. E. K. Fowden vermutete, dass hierbei auch eine Rolle gespielt habe, dass Resafa zwar ein bedeutendes Pilgerzentrum in Syrien gewesen sei, dass dessen politische Bedeutung sich jedoch mit der von Damaskus nicht messen können, und so sei es für die umayyadischen Herrscher nicht nötig gewesen, ihre Hegemonie in demselben Maße zu zeigen, wie im Falle der Zerstörung der Johannes dem Täufer geweihten Basilika und des Baus einer Moschee dortselbst<sup>1399</sup>.

Die Verehrung des hl. Sergios lässt sich in Resafa bis zum Ende der Stadt im 13. Jahrhundert nachweisen<sup>1400</sup>; in den Jahren 1258/1259 wurde Resafa beim Einfall der Mongolen zerstört. Die Große Moschee und die Basilika A überlebten diese Katastrophen nicht. Die Verbindung zwischen der Reliquienkapelle und der Moschee bestand mindestens bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>1401</sup>. Der Bau einer kleinen Moschee in der nordwestlichen Hofecke – mit anderen, von E. K. Fowden vorgeschlagenen Parallelen – könnte ein Hinweis auf eine rigidere Islamisierungsphase sein. Fowden schlägt vor, zwei Phasen der Verehrung des hl. Sergios in der muslimischen Zeit zu unterscheiden: Die erste Phase werde durch das Nebeneinander der christlichen und muslimischen Verehrung gekennzeichnet und architektonisch durch die Nähe der Moschee zur Basilika A ausgedrückt. In der zweiten Phase, die sie ins 12. und 13. Jahrhundert datiert, sei Sergios als ein rein muslimischer Heiliger verehrt worden<sup>1402</sup>.

1388 Konrad/Sack, Wiederverwendung 68-71.

1389 So Sack, Große Moschee 6.

1390 Sack, Große Moschee 53-54. 156. – Sack, St Sergios in Resafa 277.

1391 G. Fowden/E. K. Fowden, Studies 188-189. – Konrad/Sack, Wiederverwendung 68.

1392 E. K. Fowden, Holy Places 137 (mit Beispielen aus jüngerer Zeit). – E. K. Fowden, Saint Sergius 178-182.

1393 Vgl. Kap. »Christliche Pilgerfahrt nach Sergiopolis«.

1394 Die Johanneskirche wurde in die Cella des Jupiter-Damascenus-Tempels eingebaut. Vgl. Sack, Damaskus 16.

1395 E. K. Fowden, Saint Sergius 177-178.

1396 E. K. Fowden, Saint Sergius 178. – Khalek, John the Baptist.

1397 A. Noth, Früher Islam 83-84.

1398 Sack, Große Moschee 54.

1399 E. K. Fowden, Saint Sergius 177-178.

1400 Ulbert, Pilgerort 46.

1401 Sack, Große Moschee 33-35. 45. – Sack, St Sergios in Resafa 279.

1402 E. K. Fowden, Holy Places 137. – E. K. Fowden, Saint Sergius 182.

## Pilgerfahrten auf der Arabischen Halbinsel

Der Aufstieg des Islam im 7. Jahrhundert führte zu tiefgreifenden Veränderungen im Nahen Osten und auf der Arabischen Halbinsel auch bezüglich des Pilgerwesens. Die Mehrheit der auf diesem Gebiet lebenden Araber konvertierte zum Islam, ein kleinerer Teil blieb christlich. Für diejenigen, die den Islam annahmen, wurde Mekka und seine Umgebung zum alleinigen Zentrum der Pilgerfahrt (arab. Haddsch), wohin die einzige kanonische Pilgerfahrt führt. Der Islam setzte die Bedeutung der Pilgerfahrt in den alten semitischen Gesellschaften fort: Die alljährliche Pilgerfahrt nach Mekka wurde zu einer der fünf Säulen des Islam. Ihre herausragende Rolle unterstreicht die Tatsache, dass sie – im Unterschied zur christlichen Pilgerfahrt – im Koran festgehalten wurde<sup>1403</sup>.

Besuche von Orten wie Jerusalem oder Medina, die bis dahin eine bedeutende Rolle für die Pilgerfahrt der christlichen bzw. paganen Araber spielten, waren nun von deutlich kleinere Bedeutung und werden nur als Ziyārat (arab. Besuche) bezeichnet<sup>1404</sup>. Es gibt darüber hinaus eine Menge heiliger Orte, die in anderen muslimischen Ländern (Iran, Türkei, Nordafrika) verehrt werden<sup>1405</sup>. Auch diese blicken oft auf eine vorislamische Tradition zurück, sie können jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter erörtert werden.

Für die Araber, die dem christlichen Glauben treu geblieben waren, war die folgende Periode eine Zeit des Niedergangs, was auch die christlichen Pilgerzentren betraf. Die Christen aus Nagrān verließen die Stadt schon kurz nach dem Tode Mohammeds und siedelten sich im Irak (in der Nähe von Kufa) und in Syrien in der neugegründeten muslimischen Provinz al-Shām an. Ihr Zentrum, das sich in der Trachonitis (der Region im Süden des heutigen Syrien nördlich von Bosra) befindet, wurde gleichfalls Nagrān genannt. Es wurde hier eine große Kirche (arab. biʿat) gebaut, in der zweifellos die Reliquien aus dem südarabischen Nagrān verehrt wurden. Der arabische Geograph Yāqūt al-Hamawī ar-Rūmī (um 1179-1229) spricht in seinem Werk davon, dass der Ort sowohl von muslimischen als auch von christlichen Pilgern besucht wurde<sup>1406</sup>.

## Vorislamische Pilgerfahrt in die Umgebung von Mekka

Die muslimische Pilgerfahrt nach Mekka hat deutliche vorislamische Wurzeln, die hier – auch wenn wir dadurch den selbstgesteckten geographischen Rahmen etwas überdehnen – in Kürze skizziert werden sollen. Die Kaaba erhielt für den Islam einen ähnlichen zentralen Stellenwert, wie ihn zuvor der Tempel von Jerusalem für die Juden hatte, und trat als absoluter kultischer Mittelpunkt seine Nachfolge an. Das Haus wurde in der Überlieferung bereits von Abraham und Ismael gebaut, gereinigt und die von Gott offenbarte Form und Gestalt der Gottesverehrung eingeführt, wodurch die Kaaba zum Haus Gottes wurde. Dies alles soll sich vor langer Zeit ereignet haben, was zur Ansicht führte, dass die Kaaba älter als der Tempel von Jerusalem sei<sup>1407</sup>.

Mittlerweile geht man davon aus, dass die Kaaba ursprünglich ein paganes Heiligtum war, das kurze Zeit vor dem Entstehen des Islam zu einer christlichen Kirche umfunktionierte. Ehemalige pagane Symbole wurden dabei belassen und christlich neu interpretiert. G. Lüling geht davon aus, dass die Kaaba in ihrer vorislamischen Gestalt wie eine christliche Kirche mit einer nach Nordwest (d. h. nach Jerusalem) orientierten Apsis ausgesehen habe. Durch zwei Säulenreihen von je drei Säulen war sie in drei Schiffe eingeteilt. Auch die Innenausstattung weist, wie G. Lüling meint, der sich diesbezüglich auf al-Azraqi stützt, darauf hin, dass die Kaaba in vorislamischer Zeit als eine Kirche diente<sup>1408</sup>.

Wenn die Muslime, bevor sie die eigentliche Pilgerstätte in Mekka besuchen, zuerst das zentrale Ritual der islamischen Pilgerfahrt in der ʿArafāt-Ebene etwa 20 km südöstlich von Mekka durchführen, knüpft dieses an vorislamische Traditionen an. Auch in vorislamischer Zeit führten hier Araber Rituale durch, wobei sie sich zur Mittagszeit dem ʿArafāt-Berg zuwandten, um den Sonnengott zu verehren. Bei Sonnenuntergang gingen die Pilger zum Tal Muzdalifa, einem Ort, wo der Donnergott Quzah verehrt wurde. Eine wichtige Rolle in der vorislamischen Pilgerfahrt spielte auch der Berg Thabīr. Beim Sonnenaufgang gingen dann die Pilger nach Minā, ca. 8 km östlich von Mekka, wo zwei Zeremonien stattfanden: das Schlachten der Opfertiere und die Steinigung<sup>1409</sup>. Der Besuch der ʿArafāt-Ebene war dabei der Hauptbestandteil der vorislamischen Pilgerfahrt, der Besuch der Kaaba in Mekka spielte eine untergeordnete Rolle und war im engeren Sinne des Wortes nicht Bestandteil der Pilgerfahrt<sup>1410</sup>.

1403 Sure 2,158; 2,189; 2,196-200; 2,203. Vgl. Shahīd, Pilgrimage 340.

1404 Shahīd, Arab Pilgrimages 387.

1405 Shahīd, Pilgrimage 340. – Für den Autor der vorliegenden Monographie war der Besuch des schiitischen Pilgerortes Qom im heutigen Iran, wo der Schrein der Fatima Masuma verehrt wird, ein besonderes persönliches Erlebnis.

1406 Shahīd, Arab Pilgrimages 388. – Südlich von Nagrān, in Bosra, befand sich laut Yāqūt das Kloster Deir Nagrān, dessen wundervolle Architektur ebenfalls der arabische Geograph beschreibt. Es soll hier, wie in der Kirche von Nagrān in der Trachonitis, ein Reliquienschrein aufbewahrt worden sein. I. Shahīd zufolge (Arab Pilgrimages 388 Anm. 36) handelte es sich jedoch hierbei wahrscheinlich um einen Fehler Yāqūts, der die Kirche von Nagrān in der

Trachonitis mit dem Kloster von Bosra verwechselte; in Wirklichkeit gab es wohl in der Region nur einen Pilgerort.

1407 Sure 2,124-141. Vgl. B. Schmitz, Drei Religionen 211-212. Zur Beziehung des Jerusalemer Tempels und der Kaaba: Busse, Jerusalem and Mecca 237-239.

1408 Lüling, Christlicher Kult 43-52. Ähnlich R. Lauth (Lauth, Beith Allah), der die Problematik theologisch weiterentwickelt. Zur originalen Struktur der Kaaba vgl. auch Rubin, Kaaba 98-102.

1409 Shahīd, Pilgrimage 341.

1410 Shahīd, Pilgrimage 342. – Wellhausen, Heidentum 81-84.

Die Bedeutung von Mekka schon in der vorislamischen Zeit belegt der Koran. Darin wird Abraham als Begründer des monotheistischen Religion an der Kaaba in Mekka beschrieben<sup>1411</sup>, geholfen habe ihm dabei sein erstgeborener Sohn Ismael<sup>1412</sup>. Im Tal um Mekka siedelte Abrahams Familie und so wurde Mekka zur Stadt Abrahams. Er begründete die Pilgerfahrt zur Kaaba, mit der Gott von seinem (arabischen) Volk verehrt werden sollte<sup>1413</sup>. Die Pilgerfahrt wird hier nicht mit der ʿArafāt-Ebene oder mit Minā in Verbindung gebracht, sondern direkt mit Mekka<sup>1414</sup>. Die Tradition, die Abraham mit dem Beginn der Pilgerfahrt nach Mekka verband, wurde auch von späteren arabischen bzw. persischen Historikern (u. a. al-Yaʿqubi, al-Tabarī) wiederholt aufgegriffen<sup>1415</sup>.

Demnach lassen sich in der Religionsgeschichte der Araber drei Phasen unterscheiden: In der ersten Phase folgten sie Abraham und dem Monotheismus. Dann kam es zu einer Zwischenphase, in der die Araber den paganen Glauben wieder annahmen; auch in dieser Phase, wie oben beschrieben, pilgerten die Araber zur Kaaba nach Mekka. Die dritte Phase begann mit Mohammed, der die ursprüngliche Funktion der Kaaba als Zentrum der von Abraham eingeführten Pilgerfahrt erneuerte und die paganen Idole entfernte<sup>1416</sup>.

Die Verbindung von Abraham mit Mekka im Koran, in dem die Kaaba als das erste Pilgerzentrum beschrieben wird, findet jedoch keine Unterstützung in den biblischen Texten<sup>1417</sup>. In der Kontroverse, wie dies zu deuten ist, spielen die byzantinischen Quellen eine Schlüsselrolle: Sozomenos und Theodoret lassen klar erkennen, dass die Erzählung von der Abstammung von Ismael unter den Arabern schon in vorislamischer Zeit verbreitet war<sup>1418</sup>.

Im Zusammenhang mit diesen beiden byzantinischen Autoren und der Verehrung Abrahams durch die Araber kommen wir auf den multireligiösen Pilgerort Mamre zu sprechen, von dem weiter unten ausführlich die Rede ist<sup>1419</sup>. Unter denen, die dort Abraham verehrten, waren nämlich laut Sozomenos auch die »Arabioi«, also die in der Provinz Arabia lebenden Araber<sup>1420</sup>. Die Beschreibung des Marktes und des Festes von Mamre zeichnet sich durch eine auffallende Ähnlichkeit mit der späteren Pilgerfahrt im 7. Jahrhundert nach Mekka aus. In

beiden Fällen pilgerten die Araber zu einem mit Abraham im Zusammenhang stehenden Ort. I. Shahīd erwägt deshalb die Möglichkeit, dass nach dem Ende der Pilgerfahrt nach Mamre diese abrahamische Tradition von hier auf die Arabische Halbinsel verlegt wurde<sup>1421</sup>. Ohne diese Hypothese gänzlich verwerfen zu wollen, soll darauf hingewiesen werden, dass es eine große Vereinfachung wäre, den Pilgerort von Mamre nur auf die abrahamische Tradition zu beschränken. Ḥaram Rāmet el-Chalīl, das mit dem spätantiken Mamre identifiziert wird, war ein multireligiöser Pilgerort, an dem sich pagane, alttestamentliche und christliche Traditionen trafen. Ob Ḥaram Rāmet el-Chalīl mit dem alttestamentlichen Mamre Abrahams gleichgesetzt werden kann, ist jedoch zweifelhaft<sup>1422</sup>.

Bezüglich der Rolle Abrahams im Islam muss noch ein Aspekt erwähnt werden. Christliche Autoren, die nach den arabischen Eroberungen schrieben (u. a. Sebeos), stellten den Islam als eine Religion Abrahams dar, um ihn als eine primitive, nichts Neues bringende Religion zu verunglimpfen. Die muslimischen Araber stammten demnach zwar immerhin von Abraham ab, waren aber immer noch weit entfernt davon, den Christen das Wasser reichen zu können<sup>1423</sup>.

## Christliche Pilgerfahrt auf der Arabischen Halbinsel

### Naḡrān

Kurz nach 520 n. Chr.<sup>1424</sup> kam es zum bedeutendsten spirituellen Ereignis der arabischen Geschichte vor dem Aufbruch des Islam: zum Märtyrertum der Christen aus Naḡrān in Südarabien, die den Tod einer Konversion zum Judentum vorzogen. Der himyaritische Herrscher Yusuf Asʿar Yathʿar (521/522-529/530), in der arabischen Tradition dhū Nuwās genannt, ging kurz nach seinem Herrschaftsantritt gegen die himyaritischen Christen vor, nämlich gegen die in Himyar lebenden Äthiopier und arabischen Stämme. Yusuf war zuvor möglicherweise zum Judentum übergetreten, um somit die unabhängige Stellung seines Reiches gegenüber Persien, Aksum, aber vor allem gegenüber dem christlichen Oströmischen Reich zu wahren<sup>1425</sup>.

1411 Busse, Beziehungen 88-92. – Der Koran spricht einmal vom Bau der Kaaba durch Abraham (Sure 2, 127), in Sure 22,26 wird aber nur eine Reinigung der Kaaba erwähnt. H. Busse vermutet, dass Mohammed zunächst glaubte, die Kaaba sei von Abraham gebaut worden, korrigierte dann aber seine Auffassung und sprach nur von einer Reinigung. Busse, Beziehungen 89. Ausführlich dazu, dass Abraham schon in früher Phase für Mohammed eine wichtige Rolle spielte, vgl. Beck, Abraham. Nagel, Abraham.

1412 So ausdrücklich steht es jedoch im Koran nicht. Ismael wird dort zwar zusammen mit Abraham an der betreffenden Stelle erwähnt. Sure 2,127: »Und als Abraham dabei war, vom Haus die Fundamente hochzuziehen, (er) und Ismael. (Sie beteten): Unser Herr, nimm (es) von uns an. Du bist der, der alles hört und weiss«. Es steht hier jedoch nicht, dass es sich um Abrahams Sohn handelt. Im Unterschied zu Bibel (Gen 22) wird nämlich im Koran (Sure 37,102-107) der Name des Sohnes, den Abraham opfern will, nicht erwähnt. Dass es sich um Isaak, den Stammvater der Juden, handeln könnte, war mit dem Überlegenheitsgefühl der Araber nicht vereinbar. Seit dem 8. Jh. setzte sich langsam die Vorstellung durch, dass es sich um Ismael, den Stammvater der Araber, handelte. Zur Lokalisierung der Opferung in die Kaaba vgl. Firestone, Abraham's Son. Rubin, Ḥanifiyya 104-105.

1413 Rubin, Axis of Sanctity 348-349. Zum dortigen »Haus des Abraham« vgl. Rubin, Ḥanifiyya 107-109.

1414 Shahīd, Pilgrimage 343.

1415 Firestone, Abraham's Son 108-113.

1416 Shahīd, Pilgrimage 343.

1417 Busse, Beziehungen 88.

1418 Shahīd, Fifth Century 154-157. 167-180.

1419 Vgl. Kap. »Mamre (Mambre)«.

1420 Soz. hist. eccl. 2,4. Vgl. Shahīd, Pilgrimage 345.

1421 Shahīd, Pilgrimage 345 und Anm. 18; 347. Für I. Shahīd spielt Abraham eine Schlüsselstellung im Versuch, die Region um Mekka als eine neue heilige Landschaft darzustellen. Das islamische Mekka mit Abraham, Hagar und Ismael wäre dann gleichrangig mit den schon existierenden heiligen Orten der Juden und Christen (der Autor denkt hier wohl hauptsächlich an Jerusalem).

1422 Hierzu ausführlich Kap. »Mamre (Mambre)«.

1423 Hoyland, Islam 535-537.

1424 Zum genauen Datum des Ereignisses vgl. de Blois, Date (für das Jahr 523); kritisch dazu: Shahīd, Chronology (um 520). – Vgl. auch Ryckmans, Persécution 18-22.

1425 Gajda, Royaume de Himyar 82-102. – Schippmann, Geschichte 69. Allgemeiner zur Position des Judentums im 6. Jh. auf der Arabischen Halbinsel vgl. Rubin, Himyar et Israël (Yusuf Asʿar Yathʿar S. 873-875).

Im Zuge der gegen die christlichen Äthiopier gerichteten Kriegshandlungen richtete sich Yusuf 522/523 zuerst gegen die Stadt Zafār, dann gegen die Christen im westlichen Küstentiefland Tihāma und zuletzt gegen die Stadt Nağrān. Nach langwieriger Belagerung wurde die Stadt eingenommen. Der König hatte den Bewohnern zwar persönlich die Straflosigkeit versprochen, hielt sich jedoch nicht an das einmal gegebene Wort. Vielmehr bemächtigte er sich der Reliquien der örtlichen Märtyrer und befahl, diese zu verbrennen. Danach wurde die Kirche in Brand gesetzt, wobei eine große Menge von Geistlichen und Laien, darunter zahlreiche Frauen, den Tod fand. Die Historizität der Ereignisse müssen wir natürlich angesichts des literarischen Genres kritisch bewerten, es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die Berichte enge Vertrautheit mit den südarabischen Verhältnissen verraten<sup>1426</sup>.

Dieses Märtyrertum trug wesentlich zur Konversion Südarabiens zum Christentum bei, sie war jedoch durch politisch-militärische Ereignisse bedingt. Der äthiopische Herrscher Ella Asbeha (ca. 520-540) unternahm um 525, unterstützt durch den oströmischen Kaiser Justin I., eine militärische Aktion, dessen Ziel es war, Yusuf As'ar Yath'ar zu stürzen<sup>1427</sup>. Die Intervention war erfolgreich, Ella Asbeha konnte sich jedoch im Jemen nicht langfristig halten, die dortige Herrschaft übernahm sein Feldherr Abraha, der sich vom aksumitischen Reich löste und im Lande das Christentum unterstützte<sup>1428</sup>. Bei der Christianisierung spielte das Märtyrertum von Nağrān eine zentrale Rolle.

Nağrān, das sich etwa 500 km südöstlich von Mekka befindet, wurde schnell zum bedeutendsten Pilgerzentrum des vorislamischen Arabiens. Die wasserreiche Oase befand sich an einer strategisch äußerst günstigen Stelle, die einen notwendigen Haltepunkt für die zwischen Jemen und dem Nahen Osten reisenden Karawanen darstellte. Der Ort wurde bevorzugt von christlichen Arabern besucht, die hier die Kaaba in der Form eines Martyrions verehrten, in dem sich die Überreste der Märtyrer – die so wie sie Araber waren – befanden. Der christliche Pilgerort von Nağrān wurde somit zu einem ersten Rivalen der paganen arabischen Pilgerzentren in Mekka und am 'Arafāt-Berg<sup>1429</sup>.

Anhand der Beschreibungen der arabischen Autoren lässt sich das Aussehen des Pilgerkomplexes von Nağrān rekonstruieren. Der quadratische Grundriss des Martyrions war durch eine Kuppel (arab. Qubba), eine konische, zeltähnliche Struk-

tur aus Leder, bekrönt. Die Kaaba, das Martyrion, der untere Teil der Kirche, war wahrscheinlich mit Brokat bedeckt und mit Edelsteinen und Mosaiken ausgeschmückt. Sein Name bezieht sich sowohl auf die quadratische Grundform als auch auf die Funktion als Pilgerzentrum. In Analogie zur berühmten Kaaba von Mekka vermutet I. Shahīd, dass auch das Martyrion von Nağrān mit Statuen und Malereien geschmückt war. An dieses Martyrion schlossen sich eine Kirche und ein Kloster an<sup>1430</sup>.

Der christliche Pilgerort von Nağrān entstand möglicherweise an Stelle eines vorchristlichen Pilgerzentrums, dessen Kaaba ein Pilgerort für die paganen Araber aus der Umgebung war. Im Jahre 1936 unternahm der britische Forschungsreisende Harry S. Philby eine Abenteuerreise durch die Arabische Halbinsel<sup>1431</sup>, bei der er unter anderem die Oase von Nağrān besuchte. Er fand hier einen Bau, den er »Kaaba von Nağrān« bezeichnete und den er für die Überreste einer paganen Pilgerstätte hielt<sup>1432</sup>. I. Shahīd lehnt jedoch ab, dass es sich – sollte dies stimmen – auch um den oben beschriebenen christlichen Pilgerort handeln könnte, weil es sich bei diesem um eine christliche, nicht pagane Pilgerstätte handelte<sup>1433</sup>.

### Al-Qalīs (Sanaa)

Der oben erwähnte aksumitische Abraha baute, nachdem sein Königtum etabliert war, in der heutigen jemenischen Hauptstadt Sanaa eine große Kirche, deren in den arabischen Quellen nachweisbarer Name al-Qalīs wahrscheinlich vom griechischen Begriff ἑκκλησία abgeleitet ist. Dem arabischen Historiker Al-Azraqī (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts) zufolge war die Kirche 120 Ellen lang, der Vorhof, der sich für Prozessionen eignete, wurde mit Marmorplatten belegt; den Marmor hatte Abraha aus Mar'ib, der alten Hauptstadt des Reiches von Saba, herbei transportieren lassen<sup>1434</sup>. Der armenische, in Ägypten am Anfang des 13. Jahrhunderts wirkende Historiker Abu Salih erwähnt goldene Platten am Kirchenportal, die mit silbernen Nägeln befestigt waren, silberne Türen, die mit Silberplatten verkleidet und mit goldenen Nägeln besetzt waren; die Kirche soll auch mit Gold verziert gewesen sein und wundervolle Gemälde enthalten haben<sup>1435</sup>. Wie al-Tabarī berichtet, soll Abraha angeblich für die Ausschmückung der Kirche Unterstützung vom byzantinischen Kaiser (d. h. Justinian I.) bekommen haben, der ihm Spezialisten für Marmor- und Mosaikarbeiten geschickt habe<sup>1436</sup>.

1426 Gajda, Royaume de Himyar 97-99. – Nebes, Märtyrer 28-29. In beiden Texten auch ausführlich zu den anderen christlichen Quellen.

1427 Justin I. gab den Äthiopiern einen Teil der oströmischen Flotte zur Verfügung, mit der sie das Rote Meer überqueren konnten. Nach der äthiopischen Quelle Kebrā Nagast (vgl. dazu: Shahīd, Kebrā Nagast) unternahm Ella Asbeha, der den biblischen Namen Kaleb annahm, eine Reise nach Jerusalem, um sich dort mit Justin I. zu treffen und dort die Oikumene unter sich zu teilen. In der Forschung wird diese Nachricht als ahistorisch abgelehnt. Es könnte jedoch sein, wie I. Shahīd vermutet, dass sie Echo einer von Ella Asbeha unternommenen Pilgerfahrt ist, war doch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem auch für die Äthiopiern ein bedeutender Bestandteil ihres Glaubens. Shahīd, South Arabia 25-26. 66.

1428 Gajda, Royaume de Himyar 102-146. Ausführlich zu den besprochenen historischen Ereignissen (mit kritischer Auseinandersetzung der betreffenden Quellen) vgl. Ryckmans, Persécution.

1429 Shahīd, Arab Pilgrimages 385. Der 'Arafāt-Berg (ğabal 'Arafāt) befindet sich etwa 20 km südöstlich von Mekka.

1430 Shahīd, South Arabia 69-75. – Shahīd, Arab Pilgrimages 386.

1431 Canton, British Travellers 92-93.

1432 Philby, Highlands 223-224.

1433 Shahīd, South Arabia 71 Anm. 126. Zu den archäologischen Forschungen in Nağrān vgl. Al-Marīh, Najran (bezieht sich jedoch nicht auf die vermeintlichen Überreste des Pilgerheiligtums).

1434 Gajda, Royaume de Himyar 123-126.

1435 Yule, Himyar 108.

1436 Yule, Himyar 108.

Von allen christlichen Bauten Südarabiens verfügen wir für die Kirche von Sanaa über die detailliertesten Beschreibungen arabischer Historiker, die sowohl ihre beachtlichen Ausmaße als auch die Pracht des verwendeten Materials rühmen<sup>1437</sup>. Diese Quellen bereiten jedoch heute trotzdem erhebliche Probleme, weil schon die Lokalisierung der Kirche nicht eindeutig ist. Spätere arabische Quellen kombinieren nämlich die Pilgeraktivitäten von Sanaa, Nağrān und von anderen Orten so, als ob sie alle in Sanaa stattgefunden hätten<sup>1438</sup>. Die Kirche wird meistens in Sanaa am gleichnamigen Platz (Qalis) unweit der Großen Moschee vermutet, wo sich bis heute eine runde Vertiefung mit Fundamentmauern befindet, die mit der Westfassade der von Abraha gebauten Kirche identifiziert wird<sup>1439</sup>. Diese Gleichsetzung ist jedoch angesichts der ungenügenden archäologischen Untersuchungen bloße Vermutung. Dagegen spricht die Tatsache, dass es in Sanaa bis dahin keine christliche, mit Märtyrern verbundene Tradition gab. I. Shahīd vermutet deshalb die »große Kirche« eher in Zafar, der Hauptstadt der himyarischen Konföderation, heute etwa 14 km südöstlich der jemenischen Stadt Yarīm; sie könnte möglicherweise auch mit der oben beschriebenen Kirche von Nağrān identisch sein<sup>1440</sup>. Auch I. Shahīd gibt jedoch zu, dass einiges dafür spricht, dass al-Qalīs in Sanaa gebaut worden ist. Der Bau der großen Kirche in seiner neuen Hauptstadt hätte die Position des Königs gestärkt – in einem Land, das erst vor kurzer Zeit christianisiert wurde. Möglicherweise überführte er einige Reliquien aus Nağrān in die Kirche von Sanaa, damit auch diese den Charakter eines Martyrions erhielt<sup>1441</sup>.

Die Kirche von Sanaa sollte nach Abrahams Wunsch zu einem bedeutenden Pilgerzentrum werden, wobei er das Ziel verfolgte, die vorislamischen Araber vom Besuch des (paganen) Pilgerortes Mekka abzuwenden. Es ist dies ein interessantes Beispiel für eine Rivalität zwischen zwei Pilgerzentren in Arabien: einem paganen im Norden (Mekka) und christlichen im Süden (Sanaa bzw. Nağrān)<sup>1442</sup>.

## Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem unter den Umayyaden (661-750)

Unter den Umayyaden behielt Jerusalem seine religiöse und politische Bedeutung. Sie spiegelt sich auch im umfangrei-

chen Bauprogramm in der Stadt (der Felsendom, die al-Aqṣā-Moschee, die Umayyaden-Paläste südlich des Tempelberges), wofür große materielle und menschliche Ressourcen notwendig waren. Jerusalem war unter den umayyadischen Herrschern neben Mekka und Medina das dritte Zentrum des muslimischen Glaubens<sup>1443</sup>. Den Höhepunkt seiner religiösen Bedeutung erreichte Jerusalem während der Herrschaft der Kalifen Mu‘āwiya I. (661-680) bis Sulaimān ibn ‘Abd al-Malik (715-717). In dieser Zeit konnte sich die politische und religiöse Bedeutung Jerusalems sogar mit derjenigen von Mekka messen<sup>1444</sup>.

Aus der Verbindung der in der Sure 17 erwähnten Motive über Mohammeds nächtliche »Reise« von Mekka und Jerusalem und dem »Aufstieg« des Propheten in den Himmel entstand die populäre Vorstellung, wonach Mohammed auf seinem Reittier zuerst nachts von Mekka nach Jerusalem »reiste« und dann von Jerusalem in den Himmel aufstieg.

Der Bau des Felsendoms unter ‘Abd al-Malik, von dem unten im Zusammenhang mit dem Pilgerwesen noch ausführlicher die Rede sein wird<sup>1445</sup>, erfolgte auf einem verwüsteten Gelände, das seit der Zerstörung des jüdischen Zweiten Tempels 70 n. Chr. vermutlich weder in römischer noch in byzantinischer Zeit bebaut worden war. In byzantinischer Zeit wurde der Tempelplatz nicht zu einer christlichen Memorialstätte, und so wurde an seiner Stelle keine christliche Kirche gebaut. Dies bestätigen auch spätere Legenden zum Ursprung des Felsendoms. Eutybios (mit arabischem Namen Sa‘īd ibn Baṭrīq), der melkitische Patriarch von Alexandria, gab im 10. Jahrhundert in seinen Annalen mit Berufung auf den Patriarchen Sophronios folgende Erklärung, die ursprünglich an den Kalifen ‘Umar gerichtet war:

»Die Röm hatten die Stelle [d. i. der Tempelberg] vernachlässigt und nicht, wie die Israeliten, hochgehalten. Sie haben darauf keine Kirche gebaut, weil unser Herr Christus in seinem Evangelium gesagt hat: »Siehe, euer Haus wird euch als öde gelassen« (Mt 23,38)! Und er sagte im Evangelium: »Es wird hier kein Stein über dem anderen bleiben, alles wird wüst und zerstört« (Mt 24,2). Nur deswegen ließen die Christen [die Stelle] wüst und bauten keine Kirche darauf<sup>1446</sup>«.

Auch die Madaba-Karte scheint zu bestätigen, dass die Stelle des zerstörten jüdischen Tempels keine heilige Stätte der

1437 Yule, Himyar 107.

1438 Shahīd, South Arabia 81-82.

1439 Gajda, Royaume de Himyar 124.

1440 Shahīd, South Arabia 81. Zur archäologischen Lage vgl. Yule, Himyar 109.

1441 Shahīd, South Arabia 81.

1442 Shahīd, Arab Pilgrimages 386-387.

1443 Zum Vergleich der Pilgerstätten Jerusalem und Mekka vgl. Lazarus-Yafeh, Jerusalem and Mecca.

1444 Elad, Pilgrims 300-301. In der arabischen Literatur (z. B. bei Ibn al-Dschauzi) begegnet man (obwohl selten) der Identifikation von Zion (Ṣihyawn) mit Mekka, die wohl als Versuch in der Anfangsphase des Islam die Heiligkeit von Mekka hervorzuheben. Vgl. Elad, Ṣihyawn 572.

1445 Vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

1446 Eut. Ann. 280. Die Passage ist Bestandteil Eutybios' Beschreibung der Umstände, wie der Kalif ‘Umar in Begleitung des Patriarchen Sophronios eine Stelle suchte, wo er beten könnte: »Gib mir [bat ‘Umar den Patriarchen] eine

Stelle, wo ich einen Masjed [d. i. eine Moschee] bauen kann. Der Patriarch sagte zu ihm: ich gebe dir für den Bau des Masjed eine Stelle, auf der zu bauen (selbst) die Röm nicht in der Lage waren! Es ist der Felsen, von dem Gott mit dem Propheten Ya‘qub sprach. Ya‘qub nannte ihn »das Tor des Himmels«. Die Israeliten nannten ihn »das Allerheiligste«. Hier ist das Zentrum der Erde. Früher gab es hier einen Tempel der Israeliten, den sie hochverehrt haben. Von überall, wo sie beten, falls sie beten, richteten sie hierher ihre Gesichter. [...] Damals, als die Röm Christen geworden waren und Helena, die Mutter von Constantin, die Kirchen in der heiligen Stadt gebaut hatte, war die Stelle des Felsens und seine Umgebung wüst (geblieben) und sie blieb weiter wüst. Sie hatten den Felsen mit Erde bedeckt. Daraus wurde ein großer Misthaufen«. Es folgt das im Haupttext angeführte Zitat, das jedoch nicht die Weiterführung der Rede von Sophronios war, sondern einen Kommentar von Eutybios darstellt. Vgl. Eutybios, Annalenwerk 280 mit Ann. 22. – Busse, ‘Omar 108-109.

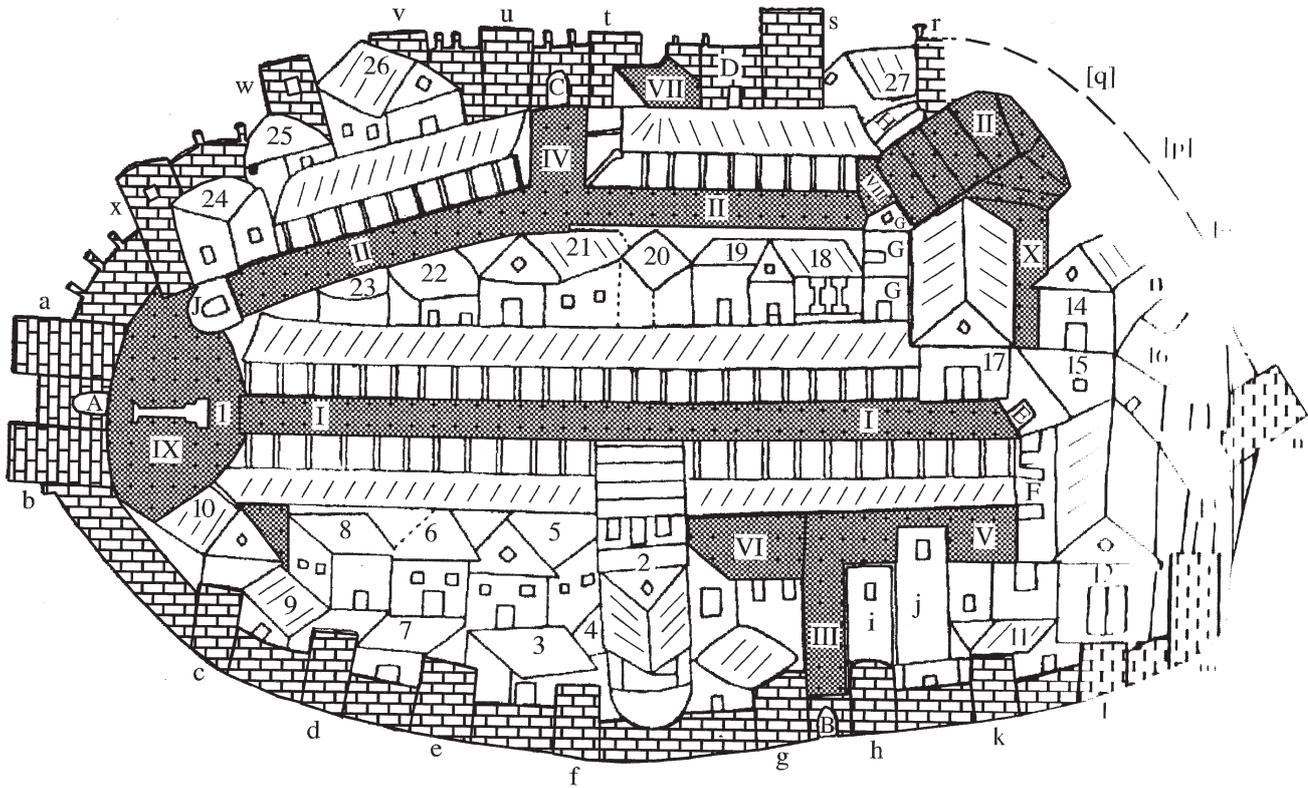


Abb. 27 Jerusalem. Madaba-Karte: Tempelplatz = Nummer VII? – (Nach Küchler, Jerusalem, Umschlaginnenseite).

Christen war: Der Tempelplatz spielt hier keine Rolle, möglicherweise stellt ihn die Nummer VII auf dem Plan oberhalb des *Cardo Secundus* dar (Abb. 27)<sup>1447</sup>. Unmittelbar nach der arabischen Eroberung Jerusalems entstand im südlichen Teil des *Haram* ein Bethaus, das der christliche Pilger Arkulf erwähnt, wobei dieses als eine Moschee gedeutet werden muss<sup>1448</sup>. Dadurch wurde der *Haram* in einen südlichen, nur den Muslimen zugänglichen Bereich, und einen nördlichen um den heiligen Felsen, der allen Bewohnern offen war, geteilt<sup>1449</sup>.

### Felsendom

Die Deutung und Datierung des Felsendoms stellt ein schwieriges Kapitel der historischen und kunstgeschichtlichen Forschung dar, das hier nur in groben Zügen dargestellt wird, um den Rahmen für unsere nachfolgenden Erläuterungen zur muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem zu skizzieren. Einführend soll betont werden, dass der Felsendom im arabischen Bewusstsein keine Moschee ist, sondern ein Memorialbau, der im Zentrum der Plattform steht, die insgesamt als Moschee gilt (Abb. 28)<sup>1450</sup>.

Der Felsendom stand ganz in der jüdischen Tradition vom Heiligen Felsen, vom Zentrum der Welt, vom Paradies und vom Ort des Gerichts. Aus muslimischer Perspektive wurde durch die Errichtung des Felsendoms der Salomonische Tempel zu einer neuen erfüllten Wirklichkeit, d. h. es wurde der Dritte Tempel gebaut<sup>1451</sup>. Es gibt christliche und muslimi-

1447 Kretschmar, Festkalender 81 Anm. 151. – Vgl. jedoch die Ansicht von Cyril Mango, wonach der Tempelberg eine wichtige Rolle schon in den letzten Jahren vor der arabischen Eroberung (während der persischen Okkupation und der nachfolgenden kurzen byzantinischen Reconquista unter Herakleios), insbesondere im Zusammenhang mit der Rückgabe des Heiligen Kreuzes durch den Kaiser, gespielt habe. Vgl. Mango, Temple Mount. – Wenn u. a. die Madaba-Karte darauf hinweist, dass der Tempelberg in byzantinischer Zeit ungebaut blieb, bleibt diese Problematik bis heute ungeklärt. Die Mehrheit der Forscher geht davon aus, dass er in dieser Zeit verlassen war. Vgl. Eliav, God's Mountain 125-150. Doch weisen gelegentliche, nicht näher definierte Sondagen im nördlichen Teil des Areals auf die Existenz von Mauern aus byzantinischer Periode hin, die mit Bauaktivitäten im 5. und 6. Jh. in Verbindung gebracht werden könnten (Y. Baruch). Vgl. Avni, Transition 132.

1448 Adamnanus, De loc. sanc. 1,1,14. Zitat und weiterführende Literatur vgl. Kap. »Jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem bis zum Ende der Umayyaden-Herrschaft (637-750)«.

1449 Kaplony, Haram of Jerusalem 25-26.

1450 Küchler, Jerusalem 188. – Grabar, Meaning 9. Die traditionelle Bezeichnung »Felsendom« ist eher als falsch zu bezeichnen. Sein arabischer Name lautet *Qubbat al-Sachra* (»Kuppel des Felsens«).

1451 Darauf deuten nicht nur frühislamische Quellen, sondern auch die architektonische Gestaltung der Fläche und einige Elemente des Baues deutlich hin. Die Texte frühislamischer Zeit berufen sich oft auf jüdisch-islamische Konvertiten. In der Mitte des 11. Jhs. berichtet Ibn al-Murajja über einen zum Islam konvertierten Juden Ka'b al-Ahbār, der gesagt habe, dass Gott selbst zu Jerusalem und dem Heiligen Felsen gesprochen habe und auf diese



Abb. 28 Jerusalem. Felsendom. – (Foto V. Drbal).

sche Quellen, in denen die Bauten auf dem H̄aram als die Restitution des jüdischen Tempels definiert werden. Einige christlichen Quellen wollten sich gegen die Behauptung der Muslime stellen, mit dem Bau des Felsendoms sei der Tempel wiedererrichtet worden. In ihren Augen war der Wiederaufbau des Tempels ein Teufelswerk<sup>1452</sup>. Seit der Kreuzfahrerzeit ist der Felsendom auch für Christen heilig und gilt auch bei ihnen als Nachfolger des Salomonischen Tempels<sup>1453</sup>.

Inmitten des Felsendoms steht der Heilige Felsen (arab. Saḥra), der an den Gründungsmythos des Baues erinnert, dass

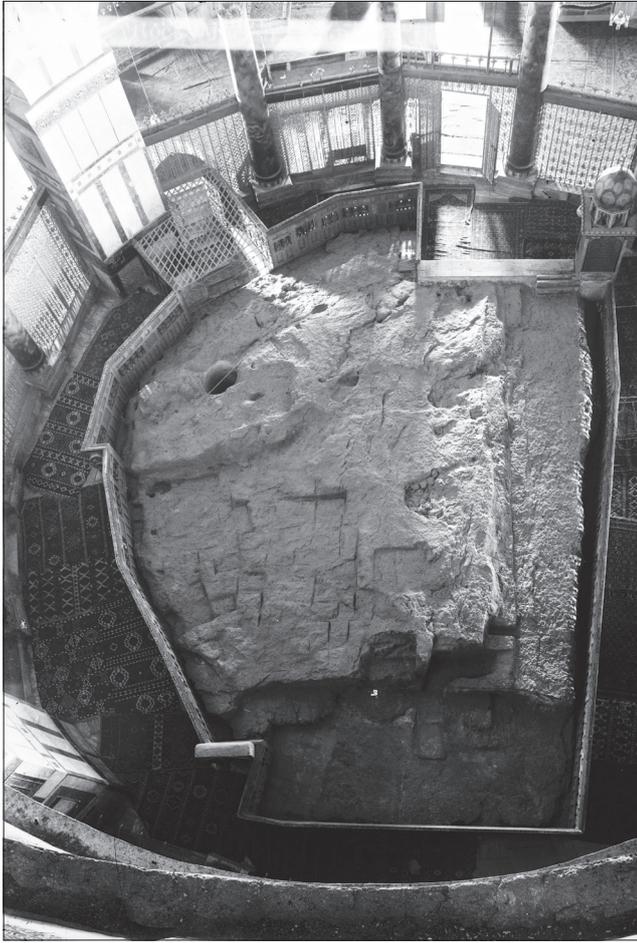
er nämlich in der Tradition des Salomonischen Tempels stehe (Abb. 29). Stufen führen in eine Grotte, in deren Mitte sich ein Hohlraum befindet. Eine der wichtigsten und gleichzeitig schwierigsten Fragen ist der bauliche Zusammenhang des jüdischen Tempels mit dem Felsendom bzw. des Felsens mit dem Tempel. Angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Tempelberg archäologische Forschungen zu unternehmen, sind wir hierbei nur auf literarische Quellen (Flavius Josephus, Pilger von Bordeaux, Chronicon Paschale u. a.) angewiesen. In der Forschung werden zwei unterschiedliche Meinungen vertreten:

Weise den Bau des Felsendoms prophezeit habe: »Ich will dir meinen Knecht ‘Abd al-Malik senden, der dich wiederaufbauen und ausschmücken wird, und will Bajt al-Maqdis gewiss sein früheres Königtum wiedergeben und es mit Gold, Silber und Gemmen krönen [...]. Fürwahr, ich werde meinen Thron auf dem Felsen errichten«. (dt. Küchler/Bieberstein, Jerusalem 189 nach der engl. Übersetzung bei: Busse, Temple of Jerusalem 25). Die christlichen Quellen bestätigen die Interpretation vom Bau des Felsendoms als die Wiederherstellung des Salomonischen Tempels, obwohl sie sich dazu – verständlicherweise – zum Teil (wie der Mönchspriester Anastasius Sinaita) kritisch äußern. Spätere christliche Quellen (Bernard der Mönch oder der Pilger Epiphanius Monachus) bezeichnen ihn jedoch selbstverständlich als »Salomos Tempel« (Küchler, Jerusalem 127-128. 189. – Hirschberg, Sources 320-321). Zu Epiphanius Monachus vgl. Donner, Palästinabeschreibung. – Viele Bildmotive des ursprünglichen Baus nahmen Paradiesmotive des Salomonischen Tempels auf, da der Felsendom den paradiesischen Garten, in dem Quellen des Lebens entspringen, visualisieren sollte: die Verkleidung der

oktagonalen Außenwand mit Marmorplatten (spiegelsymmetrische Wellenmuster), der durchgehende Fries reliefierter Marmorplatten unmittelbar unter der Fensterzone (Arkaden mit stilisierten Bäumen und Pflanzen), Verkleidung des Zuganker des äußeren, oktagonalen Stützenkranzes über den vier Portalen (reiches Rankenwerk mit Trauben), Mosaiken mit floralen Motiven (Girlanden mit Weinreben, Füllhörner, Dattelpalmen, Gerichtstrompeten). Die Mosaiken des Felsendoms weisen demnach dieselben Motive auf, mit denen nach 1 Kön 6 der Salomonische Tempel ausgestattet war. Der umayyadische Baudekor des Felsendoms ist somit als eine *interpretatio islamica* des biblischen Tempels zu deuten. Küchler, Jerusalem 196-199. Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 16-24. – Zur Grabeskirche als möglichem Vorbild des axialen Anordnungs des Felsendoms und der al-Aqṣā-Moschee vgl. Busse, Drei Heiligtümer.

1452 Darunter Theoph. Chr. 339. 342. Vgl. Busse, Temple of Jerusalem 24. – Flusin, Esplanade du Temple.

1453 Kretschmar, Festkalender 82. – Busse, Felsendom.



**Abb. 29** Jerusalem. Der Heilige Felsen im Innern des Felsendoms. – (Foto American Colony [Jerusalem]. Photo Dept., photographer 1900-1920. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C.).

Entweder markierte der Felsen den Ort des Brandopferaltars (der jüdische Tempel befand sich somit westlich des späteren Felsendoms); die runde Öffnung im Felsen und die darunterliegende Grotte wären demnach als Sickergrube des Brandopferaltars zu deuten<sup>1454</sup>. Oder der Fels war das Allerheiligste des jüdischen Tempels, der Felsendom wäre dann also direkt an der Stelle des jüdischen Heiligtums errichtet worden<sup>1455</sup>.

1454 Dalman, Heiliger Felsen 137-145. – Netzer, Architecture of Herod 175-178.  
 1455 Schmidt, Heiliger Fels. Einige Forscher (E. Vogt, B. Bagatti) vermuteten den jüdischen Tempel an einer anderen Stelle des Ḥaram, nördlich bzw. südlich des Felsendoms. Zusammenfassend zur Lage des Felsendoms gegenüber dem jüdischen Tempel vgl. Kretschmar, Festkalender 82-83. – Patrich, Second Temple 224. – Küchler, Jerusalem 194-195.  
 Eine gute Einführung in die Problematik bietet auch der populärwissenschaftliche Aufsatz von L. Ritmeier, der auf Basis einer langjährigen Zusammenarbeit an den Grabungen um den Tempelberg entstand. Vgl. Ritmeyer, Locating. – Zur Problematik vgl. auch das Zitat von Eutybios (Eut. Ann. 280): »Patriarch Sophronius nahm die Hand von ‘Omar ibn-Khattab und führte ihn bis zum Misthaufen (und blieb stehen). ‘Omar nahm den Saum seines Rocks, füllte ihn mit Erde und warf (die Erde) in das Tal von Gehenna. Als die Muslime sahen, dass ‘Omar die Erde in seinem Rock trug, blieb keiner, der nicht auch Erde in seinem Rock trug oder in Körben und Körbchen und Jarren [Krügen], bis die Stelle gereinigt und geputzt war. Der Felsen tauchte auf. Einige sagten: Wir bauen die Moschee und lassen den Felsen an der Südseite. ‘Omar sagte: Nein, wir bauen die Moschee und lassen den Felsen am Ende.«  
 1456 Muthir al Ghiram 149 (ed. Le Strange). – Gil, Palestine 71-72. – Gil, Jewish Community 167-169. – Raby, In Vitro Veritas 167.

Die liturgischen Dienste am Heiligen Fels lagen noch bis Kalif ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Aziz (717-720) teilweise in jüdischen Händen. Aus arabischen Quellen wissen wir von 300 Dienern, die im Ḥaram dienten (Achmas); unter ihnen waren auch Christen und Juden<sup>1456</sup>. Eine weitere Gruppe von Juden diente als Glashersteller<sup>1457</sup>.

Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb betete nach seinem Einzug in Jerusalem 638 am Davidsturm (Miḥrāb Dā’ūd). Nach islamischer Überlieferung sind sich jedoch die Berichte nicht einig, ob sie dieses Heiligtum mit der Davidszitadelle oder mit dem Tempelberg in Zusammenhang bringen sollen. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Tradition, die das Heiligtum mit dem Tempelberg verbindet<sup>1458</sup>. Den ausführlichsten Bericht über ‘Umars Besuch des Ḥaram und des Miḥrāb Dā’ūd gibt es bei at-Ṭabarī. Nach seiner Ankunft in Jerusalem habe sich Umar, so heißt es dort, zum Tempelberg begeben und seinen Berater, den jüdischen Konvertiten Ka’b al-Ahbār zu sich gerufen<sup>1459</sup>. Nach der Öffnung des Tores habe ‘Umar in einer etwas abweichenden Form den Gruß der muslimischen Pilger bei der Ankunft in Mekka gesprochen (die sog. talbiya). Durch das Gebet, das sich mit demjenigen von Salomon nach der Fertigstellung des Tempels vergleichen lässt, wurde die Beziehung zum Miḥrāb Dā’ūd hergestellt<sup>1460</sup>. Im zweiten Abschnitt des Berichts begibt sich ‘Umar nachts zum Davidsturm im Westen der Stadt. Es ist dabei wichtig, dass dies gerade in der Nacht geschah, denn dies entsprach dem christlichen Brauch, im Davidsturm die Nacht zu verbringen, den u. a. der Pilger von Piacenza belegt<sup>1461</sup>. Im dritten Abschnitt<sup>1462</sup> lesen wir von der Einrichtung einer Moschee und vom Streit zwischen ‘Umar und Ka’b al-Ahbār um die Lage des Gebetsplatzes auf dem Ḥaram. Ka’b al-Ahbār habe nach jüdischem Brauch beim Betreten des Tempelplatzes seine Schuhe ausgezogen, wofür er von ‘Umar getadelt worden sei. Doch er habe entgegnet, er habe dies getan, weil er den Platz mit seinen Füßen habe berühren wollen<sup>1463</sup>. Im vierten Abschnitt begibt sich ‘Umar zu dem »Haus der Heiligkeit« (*bait al-maqdis*) genannten Ort. Nach At-Ṭabarī wurde dieser Bau von den Römern (Rūm) in der Zeit der Israeliten<sup>1464</sup> vergraben; in ‘Umars Zeit war nur ein Stück davon sichtbar<sup>1465</sup>.

1457 Vgl. Kap. »Multireligiöse(?) Pilgerflaschen«.  
 1458 Zur ersten Überlieferungsgruppe (Wāsīt ī, Ibn al-Muraḡgā) vgl. Busse, ‘Omar 81-85.  
 1459 Zu seiner Person vgl. Anm. 981.  
 1460 Al-Ṭabarī 2408. – Busse, ‘Omar 83-84.  
 1461 Pilger von Piacenza 21.  
 1462 Im Folgenden beziehen sich die Ereignisse offenbar wieder auf den Tempelberg, die Ungereimtheiten sind vermutlich auf verschiedene Redaktionen des Textes zurückzuführen. Vgl. Busse, ‘Omar 84.  
 1463 At-Ṭabarī 2408. Vgl. Busse, ‘Omar 84-85.  
 1464 Unter der »Zeit der Israeliten« wurde in islamischer Überlieferung die vorislamische Periode des Tempels verstanden. Da sich die Muslime als legitime Nachfolger der Juden verstanden, wurde in der islamischen Überlieferung nicht zwischen heidnischen und christlichen »Rūm« unterschieden. Vgl. Busse, ‘Omar 88.  
 1465 Diese Bemerkung bei at-Ṭabarī lässt sich mit der bei Ibn al-Muraḡgā erwähnten Überlieferung vergleichen, wonach Mohammed dem byzantinischen Kaiser (Herakleios) einen Brief geschrieben habe mit der Aufforderung, den Islam anzunehmen. Die Byzantiner hätten daraufhin aus Furcht vor den Muslimen begonnen, die Ṣaḡra zu reinigen.

‘Umar sei nun inmitten des Kehrichts niedergekniet, habe ihn in seinem Mantel gesammelt und weggetragen<sup>1466</sup>.

O. Grabar betrachtete den Felsendom zunächst als ein Monument, das die siegreiche Präsenz des Islam im christlichen Jerusalem feiern sollte. Die auf das Jahr 72 der islamischen Zeitrechnung (d. h. 691/692) datierte Bauinschrift brachte er mit der Fertigstellung des Baus unter ‘Abd al-Malik in Zusammenhang. In seiner Deutung wurde also der Felsendom am Ende der Herrschaft von Mu‘āwiya (661-680) begonnen<sup>1467</sup>. O. Grabar wurde sich jedoch später bewusst, dass die Errichtung des Felsendoms somit in das Jahrzehnt der Bürgerkriege nach dem Tod von Mu‘āwiya fallen würde, die erst mit der Niederlage von Ibn az-Zubayr (692) ihr Ende fanden. Deshalb brachte er seine Errichtung eher mit Mu‘āwiya in Zusammenhang, für den (im Unterschied zu ‘Abd al-Malik) spätere arabische Quellen viele Bezüge zu Jerusalem belegen. Den Felsendom, so die neuere Deutung von O. Grabar, wollte Mu‘āwiya (nicht im religiösen Sinne, sondern als Memorialbau) in die Tradition der heiligen Orte des Judentums und des Christentums stellen. Der religiöse Aspekt wurde dem Felsendom erst unter Kalif al-Walid I. mit der Errichtung der al-Aqṣā-Moschee hinzugefügt. Mit anderen Worten: Der Felsendom soll nicht als Symbol des militärischen Triumphs der Araber über Byzanz und die Perser und des religiösen Sieges des Islam über Judentum und Christentum gedeutet werden, sondern als ein islamischer Memorialbau, der programmatisch an die frühere jüdische und christliche Tradition anschließt<sup>1468</sup>.

Damit meinen wir nicht nur die Tatsache, dass der Felsendom an Stelle des im Jahre 70 n. Chr. zerstörten jüdischen Tempels entstand<sup>1469</sup>. Es ist auch auf die axiale Anordnung des Felsendoms und der unter al-Walid I. erbauten al-Aqṣā-Moschee hinzuweisen. Die beiden Bauten mit dem freien Platz dazwischen entsprachen nämlich der Situation in der Grabeskirche mit der Abfolge Rotunde (Anastasis), Arkadenhof und Konstantinsbasilika. In dieser Hinsicht diente die Grabeskirche, in den Augen der Christen die Nachfolgerin des Tempels, den Erbauern des Felsendoms als Vorbild<sup>1470</sup>.

Unterschiedliche Deutungen gibt es auch bezüglich der architektonischen Form des Felsendoms. N. N. N. Khoury war der Auffassung, dass er als Mihrab gebaut worden sei und das früharabische Ideal der Monumentalität widerspiegele. Er wurde wahrscheinlich nicht nach einer Beschreibung des Kaaba-Modells gebaut, sondern beide Bauten veranschaulichen dasselbe architektonische Vorbild, den Ghumdan Palast von Sanaa<sup>1471</sup>. R. Avner, die Ausgräberin der oktogonalen Kathisma-Kirche<sup>1472</sup>, verglich demgegenüber die Kirche mit dem Felsendom und kam zum Schluss, dass gerade diese Kirche das wichtigste architektonische Vorbild für den frühen umayyadischen Bau darstellte: In beiden Fällen, so R. Avner, handelt es sich um einen äußerlich oktogonalen Bau, dessen Zentralraum ein heiliger Felsen bildet, der von zwei konzentrischen Kreisen umgeben ist. Somit wäre der Felsendom keine umayyadische Idee, sondern würde in die Tradition der frühbyzantinischen konzentrischen Heiligtümer gehören<sup>1473</sup>.

### Islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem

Jerusalem war und ist bis heute für die Muslime ein sehr wichtiger heiliger Ort, zu dem Pilgerfahrten unternommen werden. Der dreigliedrige Ehrenname Jerusalems, der sich in den Prophetensprüchen (Hadithen) befindet, lautet:

»Erste der beiden Gebetsrichtungen,  
Zweite der beiden Kultstätten,  
Dritte nach den beiden Heiligen Bezirken«<sup>1474</sup>.

In der frühesten, sog. mekkanischen Phase der Entwicklung des Islam richteten sich die Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft bei den Gebeten in Richtung Jerusalem. Diese Sitte dauerte nur wenige Jahre und ist nicht explizit im Koran erwähnt. Noch zu Mohammeds Lebzeiten wurde die Ausrichtung des Gebets in Richtung Jerusalem zu einem Problem, als sich der Konflikt mit den Juden von Medina zuspitzte. Abgeschafft wurde es im Jahr 2 der Hidschra, d. h. im Jahr 623 der

1466 At-Tabarī 2409. Der Ausdruck *bait al-maqdis* wurde in den arabischen Quellen in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht: die Ṣaḥra, der ganze Tempelplatz, die Stadt Jerusalem, das Land der Verheißung. Hier muss die erste Bedeutung zutreffen. Dies steht jedoch im Widerspruch zum dritten Abschnitt, wo ‘Umar die Ṣaḥra als *qibla* der neuen Moschee ablehnt. Vgl. Busse, ‘Omar 87-88. – Zur unter Schutt begrabenen Ṣaḥra vgl. das von Eusebios beschriebene Verfahren der Römer, wie sie den Tempel über dem Platz des heiligen Grabes errichteten (VC 3,26,2-3): »Und so machten sie sich viel Arbeit, Erde von außen irgendwoher hineinzutragen und bedeckten den ganzen Platz damit. Und dann hoben sie den Platz in die Höhe und überhäuften ihn irgendwie mit Steinen (von oben) nach unten und verbargen die göttliche Grotte unter viel Schutt. Und dann legte sie [...] über der Erde eine wahrhaft schreckliche Grabstätte für die Seelen toter Götzenbilder an, indem sie einen finsternen Zufluchtsort für den zügellosen Dämon der Aphrodite erbauten und dort dann abscheuliche Opfer auf unheiligen und fluchbeladenen Altären darbrachten«. Der »göttlichen Höhle« würde hier der Ṣaḥra auf dem Tempelplatz entsprechen, das Grab Jesu dem Mihrāb Dā’ūd. »Die Verschiebung von Traditionen, die an der Grabeskirche hängen, hin zur Ṣaḥra ist nichts anderes als die Umkehr der Wanderung solcher Traditionen vom Tempelplatz zur Grabeskirche. Was Konstantin für die Grabeskirche getan hatte, vollzieht ‘Umar für die Ṣaḥra«. Vgl. Busse, ‘Omar 88-89.

1467 Grabar, Umayyad Dome of the Rock.

1468 Grabar, Meaning 5-7. – Grabar, Dome of the Rock 46-64. – Shani, Iconography 173-176. Der Baubeginn wäre somit an den Anfang der 60er Jahre des 7. Jhs. zu setzen, die Herrschaft von Mu‘āwiya stellt die eigentliche Entstehungszeit dar. Nach einer längeren Bauzeit als früher angenommen wurde der Felsendom 691, wie es die Inschrift belegt, fertiggestellt.

1469 Zur Diskussion der Lage des jüdischen Tempels zum Felsendom s. o.

1470 Busse, Drei Heiligtümer (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur: E. T. Richmod, M. De Villard). – Busse, Frühislamische Bauten 145.

1471 Khoury, Dome of the Rock.

1472 Zur Kathisma-Kirche ausführlich vgl. Kap. »Die Kathisma-Kirche«.

1473 Avner, Dome of the Rock 34. 38. Hier wird auch auf die Unterschiede im Innenraum eingegangen. Hierzu ebenfalls: Shalev-Hurvitz, Holy Sites 297-329. Die Kathisma-Kirche war ebenfalls ein architektonisches Vorbild für die unter Kaiser Zenon (also etwa 30 Jahre später) errichtete Theotokos-Kirche auf dem Berg Gerizim. Vgl. Avner/Puni, Kathisma Church.

1474 Neuwirth, Erste Qibla 227. – Vgl. die Worte Mohammeds, die Abu-Huraira zitiert: »Unter allen Städten hat Allah vier zu besonderer Wertschätzung herausgehoben, und diese sind: Mekka – die Stadt aller Städte; Medina – das wie eine Palme ist; Jerusalem – das einem Ölbaum gleicht; und Damaskus – das einem Feigenbaume ähnlich sieht«. B. Mazar, Berg des Herrn 235.

christlichen Zeitrechnung. Spätere Kommentare der betreffenden Sure-Passage (Sure 2, 142-145) verraten die Tendenz, die Zeit dieser Sitte, die als eine Hinneigung zum Judentum betrachtet wurde, möglichst zu beschränken<sup>1475</sup>.

Diesbezüglich ist folgende Koranstelle von besonderer Bedeutung, weil sie die Person des Propheten mit Jerusalem verbindet<sup>1476</sup>. Die Stadt – auch hier wird Jerusalem nicht ausdrücklich genannt<sup>1477</sup> – wird in der Sure 17,1 zum Zielort einer nächtlichen Fahrt von Mekka:

»Preis sei dem, der seinen Diener bei Nacht von der heiligen Moschee [al-masjid al-Ḥaram] zur fernsten Moschee [al-masjid al-aqsa], die Wir ringsum gesegnet haben, reisen ließ, damit Wir ihm etwas von unseren Zeichen zeigen. Er ist der, der alles hört und sieht<sup>1478</sup>«.

Nun ist aber darauf hinzuweisen, dass bei at-Ṭabarī, der ältere Überlieferungen tradiert, diese Stelle gänzlich ohne legendäre Züge gedeutet wird<sup>1479</sup>. In einer anderen, ebenfalls älteren Tradition (Ibn Ishāq, Ibn Saʿd) wird dieser Vers jedoch als Hinweis auf eine einzige Nachtfahrt verstanden, übernatürlich in Zeit und Raum. Der Prophet reitet Buraq, ein pferdeähnliches Reittier mit Flügeln und menschlichem Antlitz, wobei er an mehreren Orten Halt macht. Am Ende steigt Mohammed durch sieben Himmelsphären in den Himmel<sup>1480</sup>. Diese übernatürliche Deutung von Vers 17,1 führte dazu, dass sowohl die islamische Tradition als auch die frühere westliche Forschung das »fernste Maǧid« nicht im irdischen Jerusalem, sondern im Himmel suchte. Das Ziel der Nachtfahrt Mohammeds soll ein himmlisches Heiligtum gewesen sei<sup>1481</sup>.

Das zweite Epitheton bezieht sich auf das Rivalitätsverhältnis zwischen den Kultstätten von Mekka mit der Kaaba als Ursprungsort des abrahamitischen Kultes und dem »weiteren Heiligtum« (arab. *al-masjid al-aqsa*) in Jerusalem als dem Zentrum des »Gelobten Landes«, wo mehrere Propheten

wirkten. Da das Heiligtum Abrahams älter als das Heiligtum des jüdischen Volkes (= der salomonische Tempel) ist, erhielt Jerusalem in der Hierarchie des Islam die zweite Stelle, unmittelbar nach Mekka<sup>1482</sup>.

Wenn Jerusalem jedoch an dritter Stelle – nach Mekka und Medina – als Ort der islamischen Pilgerfahrt bezeichnet wird, widerspiegelt dies die spätere Restriktion, zu der es wenige Generationen nach dem Tode des Propheten unter den islamischen Gelehrten kam. Es sollte als eine Herabstufung Jerusalems verstanden werden; die Stadt wurde zwar in den engen Kanon der prominenten Pilgerorte einbezogen, doch musste sich Jerusalem nun mit der dritten Stelle begnügen<sup>1483</sup>.

Der Ḥaram von Jerusalem spielte eine besondere Rolle als Ziel der islamischen eschatologischen Pilgerfahrt, wobei in diesem Punkt der Islam an die eschatologische Bedeutung des Tempelberges für die Juden anknüpfte. Der Ḥaram ist der finale Punkt der eschatologischen Pilgerfahrt, wo beim Jüngsten Gericht alle vor dem Herrn stehen werden. Diesbezüglich spielt der Ḥaram von Jerusalem eine Schlüsselrolle als der Ort, der offen zur »anderen Welt« (= zum Himmel) ist, was in der Architektur durch die Kuppel des Felsendom ausgedrückt wurde<sup>1484</sup>.

Einige muslimischen Pilger kamen nach Jerusalem als eine Art Vorbereitung vor der Pilgerfahrt nach Mekka. Diese Weihungszeremonie wurde *iḥrām* oder *ihlāl* genannt<sup>1485</sup>. Eine andere Tradition kombinierte die Pilgerfahrt nach Mekka und den Besuch von Medina mit der al-Aqṣā-Moschee in Jerusalem, sodass diese drei Orte in demselben Jahr besucht wurden<sup>1486</sup>. Im 9. Jahrhundert wurde Jerusalem auch Zentrum der frühen muslimischen Asketen und Mystiker. Einige von ihnen residierten dauerhaft in der Stadt, andere unternahmen nach Jerusalem Pilgerfahrten aus allen Regionen der muslimischen Welt<sup>1487</sup>.

1475 Neuwirth, Jerusalem in Islam 95-96. – Neuwirth, Symbolik des Islam 13-14. Sure 2, 142-145: »Die Toren unter den Menschen werden sagen: ›Was hat sie von ihrer Gebetsrichtung abgebracht, die sie (bisher) eingehalten haben?‹ Sprich: Gottes ist der Osten und der Westen. Er führt, wen Er will, zu einem geraden Weg. Und so haben Wir euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, auf dass ihr Zeugen seid über die Menschen und dass der Gesandte Zeuge sei über euch. Und Wir haben die Gebetsrichtung, die du eingehalten hast, eingesetzt, um zu erfahren, wer dem Gesandten folgt, (und um ihn zu unterscheiden) von dem, der auf seinen Fersen kehrtmacht. [...] Wir sehen, wie du dein Gesicht zum Himmel hin und her richtest. So werden Wir dir eine Gebetsrichtung festlegen, mit der du zufrieden sein wirst. Wende also dein Gesicht in Richtung der heiligen Moschee. Und wo immer ihr seid, wendet euer Gesicht in ihre Richtung. Diejenigen, denen das Buch zugekommen ist, wissen bestimmt, dass es die Wahrheit von ihrem Herrn ist, Gott lässt nicht unbeachtet, was sie tun. Du magst zu denen, denen das Buch zugekommen ist, mit jedem Zeichen kommen, sie werden deiner Gebetsrichtung nicht folgen. Keiner von ihnen wird der Gebetsrichtung der anderen folgen. Und wenn du ihren Neigungen folgst nach dem, was an Wissen zu dir gekommen ist, gehörs du gewiss zu denen, die Unrecht tun«.

1476 U. Rubin bezeichnet die nächtliche Reise des Propheten als eine »visionary pilgrimage along the Mecca-Jerusalem axis of sanctity«. Rubin, *Axis of Sanctity* 348. – Explizit wird Jerusalem (Ilyā) im Koran nie erwähnt. Toponyme, so auch Jerusalem, werden jedoch im Koran oft durch umschreibende Charakterisierungen angegeben. Vgl. Neuwirth, Erste Qibla 238-240 (mit Beispielen).

1477 Die geographische Lokalisierung ist jedoch eindeutig, da der Ort im »Heiligen Land« liegt, Jerusalem wird hier als Gegenpol zum mekkanischen Heiligtum, als die »fernste Gebetsstätte« bezeichnet. Vgl. Neuwirth, Erste Qibla 240-241.

1478 Sure 17,1.

1479 Diese Deutung, wonach in der Passage das irdische, nicht das himmlische Jerusalem gemeint worden sei, wird von U. Rubin weiterentwickelt. Vgl. Rubin, *Night Journey*.

1480 Neuwirth, Jerusalem in Islam 97. – Neuwirth, Erste Qibla 248. – Busse, *Night Journey* 7-15. – Der heilige Ort, an dem Muhammed in den Himmel aufstieg, ist nicht mit dem Heiligen Felsen (Es-Sakhra) identisch, er lag wohl südlich des Tempels an der Stelle, wo später die al-Aqṣā-Moschee errichtet wurde. B. Mazar, *Berg des Herrn* 236.

1481 Horovitz, *Himmelfahrt* 160-163.

1482 Sure 3,96. Vgl. Neuwirth, Jerusalem in Islam 94-95. – Neuwirth, Erste Qibla 228.

1483 Neuwirth, Jerusalem in Islam 95. – Neuwirth, Erste Qibla 228-229.

1484 Neuwirth, Jerusalem in Islam 112-116.

1485 Elad, *Pilgrims* 305. – Elad, *Medieval Jerusalem* 64. – Elad, *Jerusalem and Hebron* 351.

1486 Gegen eine frühe Tradition, die Jerusalem gleichwertig mit Mekka und Medina stellte, gab es eine andere Tradition, die die Bedeutung von Jerusalem minimalisieren versuchte. Insbesondere im 8. Jh. wurde der Status von Jerusalem von orthodoxen muslimischen Kreisen diskutiert. Ausführlich Kister, *Three Mosques*. Vgl. auch Elad, *Medieval Jerusalem* 65.

1487 Elad, *Medieval Jerusalem* 66. – Elad, *Jerusalem and Hebron* 351.



Abb. 30 Die al-Aqsa-Moschee, ein wichtiges Ziel der muslimischen Pilger. – (Foto V. Drbal).

Die muslimischen Pilger kamen sowohl aus den umliegenden als auch aus weiter entfernten Regionen nach Jerusalem. Jeder, der eine solche Pilgerfahrt nicht unternehmen konnte, durfte als Ersatz Olivenöl schicken, mit dem dann die al-Aqsa-Moschee beleuchtet wurde (Abb. 30). Einige Forscher sind der Ansicht, dass sogar Juden und Christen für diese Zwecke Olivenöl schickten<sup>1488</sup>. In Jerusalem konzentrierte sich der Besuch der muslimischen Pilger auf den Haram. Wie wir jedoch aus den spärlichen Belegen wissen, besuchten die Pilger auch den Mihrāb Dāʿūd<sup>1489</sup>, die Siloaquelle<sup>1490</sup>, das Hinnomtal (ins-

besondere die hier gelegene Marienkirche) und den Ölberg. In der frühislamischen Zeit gab es für die islamischen Pilger freilich noch keine Reiseführer Jerusalems; das erste Itinerar stammt erst vom Anfang des 11. Jahrhunderts<sup>1491</sup>.

Den Besuch von Jerusalem verbanden viele muslimischen Pilger mit Hebron<sup>1492</sup>. Eine andere Tradition kombinierte die Pilgerfahrten nach Mekka und Medina mit derjenigen nach Jerusalem. Die in einem Jahr durchgeführten Gebete in allen drei großen Moscheen dieser drei Pilgerorte waren besonders lobens- und empfehlenswert<sup>1493</sup>.

1488 Elad, Pilgrims 305. – Elad, Medieval Jerusalem 63-64. – Elad, Jerusalem and Hebron 351.

1489 Der »Turm Davids« ist der heutige Hauptturm der Jerusalemer Zitadelle. Den Namen verdankt er der Vorstellung, dass schon König David hier eine Turmfestung gehabt habe; er ist jedoch erst seit byzantinischer Zeit bezeugt. In der arabischen Version wird er »Mihrab Daʿūd« genannt, der auch im Koran (Sure 38,21 ff.) vorkommt; heute erinnert an ihn eine kleine Moschee in der südwestlichen Bastion der Zitadelle. Ursprünglich, in der Hasmonäerzeit, ein kleiner (Nord-)Turm, wurde er von Herodes stark erweitert, als dieser hier seinen großartigen Königspalast erbauen ließ. Flavius Josephus beschreibt mit Bewunderung die drei Türme des Königspalastes als antikes Weltwunder (los. bell. iud. 5,161-172), von denen der größte vermutlich den Namen Phasaelturm erhielt (das ist der heutige Davidsturm). Von Titus nicht zerstört, entstand in byzantinischer Zeit im Bereich des Davidsturmes eine Mönchs-

siedlung, die sich in umayyadischer Zeit weiterentwickeln konnte. Vgl. Küchler, Jerusalem 339-350.

1490 Die Siloaquelle, die sich im oberen Siloabecken, am Ende des im 8. Jh. v. Chr. entstandenen Hiskijatunnels befindet, spielte mit ihrem kultisch reinen und heilenden Wasser eine wichtige Bedeutung sowohl für die jüdische als auch christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem. Diese Tradition wurde auch in muslimischer Zeit fortgesetzt, nachdem die von der Kaiserin Eudokia errichtete Kirche im 9./10. Jh. verfiel oder zerstört wurde. Auch von den Muslimen wurde die Heilkraft der nun ʿAin Selwan genannten Quelle geschätzt. Den Pilgerweg zur Quelle beschreibt 1047 der schiitische Muslim Nasir-i Chusrav in seinem persisch verfassten Reisebuch. Hierzu ausführlicher Drbal, Spätantike Heilkulte 238-240.

1491 Elad, Jerusalem and Hebron 352-353.

1492 Elad, Jerusalem and Hebron 354. – Elad, Hebron.

1493 Elad, Pilgrims 306.

Bezüglich der Bedeutung Jerusalems für den Islam ist auf folgende historisch-religiösen Zusammenhänge hinzuweisen: Der Islam entstand in Arabien, einem Gebiet, das außerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferungen lag. Palästina, Ägypten und Mesopotamien, die Schauplätze der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, beeinflussten die neue Religion in zwei Phasen. Zuerst war es Mohammed gelungen, den Anschluss an diese Überlieferungen herzustellen, und zwar dadurch, dass er die Kaaba in den Kult einbezog. Durch seine Aussage, die Kaaba sei durch Abraham gegründet worden, wurden nach und nach fast alle Traditionen von Jerusalem nach Mekka übertragen<sup>1494</sup>.

Palästina, Ägypten und Mesopotamien fielen den Muslimen zu Beginn ihrer Eroberungen in die Hände und haben durch ihre reiche religiöse Tradition den Islam nachhaltig befruchtet. Die Muslime übernahmen die jüdischen Vorstellungen und schlossen sich auch christlichen Überlieferungen an, soweit sie sich mit dem islamischen Dogma vertrugen<sup>1495</sup>. In diesem Sinne ist auch die Übernahme Jerusalems – als der heiligen Stätte der Juden und Christen, die deren bedeutendster Pilgerort war – durch die Muslime allgemein zu verstehen. Als einzige heilige Stadt der Muslime lag Jerusalem im neuerobernten Gebiet und musste ihre Heiligkeit (im Unterschied zu Mekka und Medina) mit anderen Religionen teilen.

### Jerusalem als die wichtigste Pilgerstätte des Islam?

Einige arabische Quellen behaupten, ‘Abd al-Malik hätte den Felsendom errichten lassen, um ein umayyadisches Gegengewicht zur Pilgerfahrt nach Mekka zu schaffen. Mekka befand sich nämlich zeitweise im Machtbereich seines Rivalen und Gegenkalifen ‘Abdallah ibn az-Zubair (683-692). Die betreffenden Ereignisse sind Bestandteil des sog. Zweiten Bürgerkrieges (680-692). Ibn az-Zubair, Sohn des Prophetengefährten az-Zubair abn al-‘Auwām, wurde in Medina mit Husain ibn Alī zum Führer einer religiös-politischen Oppositionsgruppe, für die – im Gegensatz zu den Umayyaden, denen sie die Betonung der machtpolitischen Ziele vorwarfen – bei den Eroberungszügen die religiösen Ziele (Verbreitung des Islam) im Vordergrund stand. In Mekka baute Ibn az-Zubair eine Armee auf, mit der er sich gegen den neuen Kalifen Yazīd (680-683) wandte. Nach dessen Tod rief sich Ibn az-Zubair zum Kalifen aus und wurde außer der Arabischen Halbinsel

zeitweise auch von Muslimen im Irak, Persien, Ägypten und teilweise sogar in Syrien anerkannt. Unter dem umayyadischen Kalifen Abd al-Malik (685-705) wurde Ibn az-Zubair 692 besiegt<sup>1496</sup>.

Die erste Quelle, wo sich die Behauptung über den Versuch, die Pilgerfahrt nach Jerusalem als Gegengewicht zur derjenigen nach Mekka zu machen, finden lässt, ist die Chronik Ta‘riḫ al-Ya‘qūbī des arabischen Geographen und Historikers al-Ya‘qūbī (zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts)<sup>1497</sup>. Abd al-Malik soll seine Untertanen aus Syrien, die gehindert wurden, die Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, mit folgenden Worten beruhigt haben:

»‘Abdalmalik verbot den Syrern die Wallfahrt, weil Ibn az-Zubair sie [während ihres Aufenthalts in Mekka] zur Huldigung zu nötigen pflegte. Nachdem ‘Abdalmalik dies erkannt hatte, verbot er ihnen den Auszug nach Mekka. Da erhoben die Leute ein Geschrei: ›Du verbietest uns die Wallfahrt zum heiligen Hause Gottes, obwohl sie uns von Gott zur Pflicht gemacht worden ist?‹ Er sagte zu ihnen: ›Dieser hier ist Ibn Šihāb az-Zuhrī. Er überliefert euch, dass der Prophet gesagt hat: Man reist nur zu drei Moscheen: der Mascid al-ḥarām, meiner Moschee und der Moschee von Jerusalem. Diese (letztere) soll für euch die Stelle der Mascid al-ḥarām einnehmen, und dieser Fels, von welchem man überliefert, dass der Gesandte Gottes seinen Fuß darauf setzte, als er zum Himmel aufstieg, soll für euch an die Stelle der Kaaba treten‹. Er ließ dann über dem Felsen eine Kuppel errichten [den Felsendom] [...]»<sup>1498</sup>.

Auch der fatimidische Geograph al-Muhallabi erwähnt den Versuch, die Bevölkerung von Syrien und Palästina von der Pilgerfahrt nach Mekka abzulenken und sie davon zu überzeugen, dass Jerusalem mit dem Felsendom als Ort der Himmelfahrt Mohammeds für eine Pilgerfahrt viel geeigneter sei. Er schreibt jedoch diesen Versuch und den Bau des Felsendoms (als auch weiterer Bauten im Ḥaram) al-Walīd I. (705-715) zu<sup>1499</sup>.

Eine viel ausführlichere Nachricht über den Versuch, die wichtigste muslimische Pilgerfahrt nach Jerusalem abzulenken, findet man im historischen Werk »Mir‘āt al-Zamān« des bedeutenden, in Bagdad lebenden Gelehrten Sibṭ b. al-Ġawzī (1186-1256)<sup>1500</sup>. Dieser Text unterteilt sich in zwei Teile, von denen uns hier nur der erste kürzere Teil interessiert<sup>1501</sup>. Hier wird die politisch-religiöse Situation beschrieben, die zum Bau

1494 Der Impuls aus Palästina bewirkte, dass auch die mekkanischen Pilgerriten unverändert blieben und durch biblische Vorbilder erklärt wurden: Hagar irrte umher – damit wurde der Ritus zwischen Šafā und Marwa erklärt; die Ebene ‘Arafāt ist die Stelle, an der Adam und Eva sich nach der Vertreibung aus dem Paradies fanden; Abraham vollzog die Umläufe um die Kaaba. Vgl. Busse, Islam 127.

1495 Busse, Islam 124-128.

1496 Vgl. ausführlich: Rotter, Zweiter Bürgerkrieg 162-251. – Hawting, Hajj.

1497 Der erste Teil seines Werkes behandelt die vorislamische Zeit (beginnend mit Adam und seinen Nachkommen, es folgen u. a. die Babylonier, Griechen, Perser), der bedeutendere zweite Teil widmet sich dem Leben Mohammeds sowie der Herrschaft der folgenden Kalifen. Vgl. Zaman, al-Ya‘k ūbī. – Rosenthal, Muslim Historiography 133-134. – Radtke, Weltgeschichte 11-15. – Peters, Jerusalem 197. – P. Berger, Crescent on the Temple 35.

1498 Übersetzung nach Gruber, Verdienst und Rang 68-69. – Caskel, Felsendom 25. – Vgl. auch den anschließenden Kommentar.

1499 Necipoğlu, Dome of the Rock 28.

1500 Zur Person vgl. Rosenthal, Muslim Historiography 143-144. Die Handschrift befindet sich in der Bodleian Library. Arabischer Text und vollständige englische Übersetzung vgl. Elad, Dome of the Rock 33-38. – Vgl. auch Elad, Medieval Jerusalem 53-57 (nahezu vollständige Übersetzung des Textes). 57-61 (Erläuterungen).

1501 Im zweiten, wesentlich umfangreicheren Teil wird der Felsendom, seine Aufseher und dort abhaltenden Rituale beschrieben. Es folgen Beschreibungen von Bau- und Renovierungsarbeiten im Ḥaram unter den abbasidischen Kalifen al-Mansūr und al-Mahdī. Vgl. Elad, Pilgrims 302. – Elad, Medieval Jerusalem 58-61.

des Felsendoms führte, nämlich der Kampf zwischen dem Kalifen in Mekka ‘Abdallāh ibn az-Zubair (683-692) und dem umayyadischen Kalifen ‘Abd al-Malik (685-705). Az-Zubair hinderte al-Malik, eine Pilgerfahrt nach Mekka zu unternehmen, was diesen veranlasste, als Ersatz für die Kaaba den Felsendom zu bauen und auf diese Weise die muslimischen Pilger statt nach Mekka nach Jerusalem zu lenken. War der unmittelbare Anlass zu diesem Schritt der politische Streit mit az-Zubair, scheint bei der Auswahl des Ortes die Lage an der Stelle des früheren jüdischen Tempels eine bedeutende Rolle gespielt zu haben<sup>1502</sup>.

Bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten muss auf die Tatsache hingewiesen werden, dass sie erstmals im 9. Jahrhundert, also beinahe zwei Jahrhunderte nach den beschriebenen Ereignissen auftauchten und aus zeitgenössischen Quellen nicht bekannt sind. Obwohl sie vermutlich auf älteren Quellen basieren, kann nicht entschieden werden, inwieweit diese bewusst oder unbewusst umgearbeitet wurden<sup>1503</sup>.

Unter den modernen Forschern kam es bis jetzt nicht zu einer einheitlichen Deutung der einschlägigen Quellen bezüglich des Baus des Felsendoms. Die These, wonach die Entstehung des Felsendoms in Zusammenhang mit der Umlenkung der Mekka-Pilger unter der Herrschaft von al-Malik gebracht wird, wurde erstmals mit Verweis auf al-Ya‘kubi und Ibn al-Faqih al-Hamadani vom ungarischen Orientalisten Ignaz Goldziher (1850-1921) aufgeworfen<sup>1504</sup>. Ähnlich urteilte Jahrzehnte später W. Caskel, der die Unterstützung der islamischen Pilgerfahrt nach Jerusalem seitens der umayyadischen Herrscher mit ihren Bestrebungen verband, in Syrien-Palästina ein religiös-geistiges Zentrum zu errichten<sup>1505</sup>.

Gegen diese These wandte sich eine nicht zu unterschätzende Zahl von Wissenschaftlern: Das Hauptargument von S. D. Goitein war, dass die großen arabischen Historiker, die sich mit dem Konflikt zwischen den Umayyaden und Ibn

al-Zubayr befasst hatten (at-Tabari, al-Baladhuri, al-Maqdisi), von der Umlenkung der Pilgerfahrt nach Jerusalem nichts wussten. Er war überzeugt, dass sich alle diesbezüglichen Nachrichten bei den arabischen Historikern auf al-Ya‘kubi stützen. Die Berichte von Ya‘kubi und Eutychios haben S. D. Goitein zufolge ihren Ursprung teilweise in antiumayyadischen Tendenzen, zum Teil spiegeln sie die neue Situation nach den großen Eroberungszügen wider, als es für viele Muslime, die nun auch in großer Entfernung zu Mekka lebten, nicht mehr möglich war, die traditionelle Pilgerfahrt zu unternehmen und als Ersatz einige Riten in großen Provinzentren durchgeführt wurden<sup>1506</sup>.

Die neuere Forschung (insbesondere von Amikam Elad), die sich mit der frühen arabischen Literatur befasst, schreibt den sich darin befindlichen Nachrichten über die bedeutende Rolle Jerusalems in der frühislamischen Pilgerfahrt wieder größere Bedeutung zu. So kam A. Elam zur Ansicht, dass die bei al-Ya‘kubi erwähnte Tradition auf die späteren arabischen Historiker kaum einen Einfluss ausübte. Die Nachricht über die Verlagerung der islamischen Pilgerfahrt von Mekka nach Jerusalem und der in diesem Kontext stehende Bau des Felsendoms schöpften Historiker wie Muḥammad ibn as-Sā‘ib al-Kalbī, dessen Sohn Hišām, al-Wāqidi vermutlich aus einer nicht näher bekannten Jerusalemer Quelle<sup>1507</sup>. Diese literarische Deutungsweise schenkt somit der besprochenen Nachricht viel mehr Glauben.

Neuere Arbeiten verweisen auf arabische Quellen, die belegen, dass man in der Regierungszeit des Kalifen ‘Abd al-Malik die siebenmalige Umkreisung (arab. *tawaf*) um den Felsen genauso vollzog wie um die Kaaba von Mekka. Die Muslime begingen am Felsendom auch das höchste islamische Opferfest (arab. ‘idu l-Ad ḥā), das den Höhepunkt der Pilgerfahrt nach Jerusalem darstellte. Ausführlich schildert diese Riten am Felsendom Sibṭ b. al-Ġawzī, der sie in Zusammenhang mit der Besetzung Mekkas durch az-Zubair bringt<sup>1508</sup>.

1502 Elad, Pilgrims 302-303. – Galor/Bloedhorn, *Archaeology of Jerusalem* 152. – An der Stelle des späteren Felsendoms wurde unmittelbar nach der Einnahme der Stadt vom Kalifen Umar eine hölzerne Moschee errichtet. Der früheste Bericht über dieses Bauwerk stammt vom gallischen Bischof Arkulf, der zwischen 679 und 682 eine (christliche) Pilgerfahrt nach Jerusalem unternahm. Nach seinen Worten handelte es sich um ein primitives Bethaus, das bis zu 3000 Gläubige aufnehmen konnte und aus Holzstämmen über älteren Ruinen errichtet wurde. Elad, *Medieval Jerusalem* 33.

1503 Hawting, *Hajj* 36. – In den arabischen muslimischen Quellen lassen sich jedoch auch Thesen finden, wonach ‘Abd al-Malik den Felsendom als Gegengewicht zur Pracht der christlichen Kirchen Jerusalems gestiftet habe. Der erste, der diese Ansicht vertrat, war Al-Muqaddasi. Vgl. P. Berger, *Crescent on the Temple* 36. – Küchler, *Jerusalem* 189.

1504 Goldziher, *Umejjaden* 35-36. – Diese Frage ist Bestandteil einer breiteren Problematik, die nach dem historisch-religiösen Hintergrund für den Bau des Felsendoms sucht. Wurde er Goldziher zufolge als eine Konkurrenz zur Kaaba gebaut (der ihn somit innerhalb der islamisch-arabischen Kunst sah), betrachtete Shelomo Goitein den Felsendom im breiteren Kontext des Verhältnisses zwischen dem Islam und den zwei weiteren Religionen in Nahen Osten, des Judentums und des Christentums. Den Felsendom verstand er als den Ausdruck einer Rivalität zum Christentum, der als ein Zeichen gegenüber den Christen verstanden werden sollte, den neuen (islamischen) Glauben anzunehmen. Vgl. Goitein, *Sanctity* 145-147. Zu neueren Deutungen der Architektur des Felsendoms vgl. Kap. »Felsendom« (S. 150-153).

1505 Caskel, *Felsendom* 25-26.

1506 Goitein, *Historical Background* 105.

1507 Elad, *Dome of the Rock* 47-48. – Vgl. diesbezüglich auch den Text von J. van Ess, der den jüdischen Kontext mehr hervorhebt und zur These über die Verlagerung der islamischen Pilgerfahrt nach Jerusalem kritischer ist (van Ess, ‘Abd al-Malik).

1508 Elad, *History and Topography* 56-62. – Elad, *Medieval Jerusalem* 52-56. Die Opferfeste wurden in der Nähe des Felsendoms auch in den folgenden Jahrhunderten gefeiert. Im Jahre 1189 nahm am Opferfest in Jerusalem der Sultan Saladin teil. Erwähnt wurden sie noch vom muslimischen Gelehrten Ibn Taimiya (1263-1328). Vgl. Elad, *Medieval Jerusalem* 61-62. Zusammenfassend zur Errichtung des Felsendoms und der muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem: Peters, *Dome of the Rock* 132-135. – Haben wir die Fragwürdigkeit der späteren arabischen literarischen Quellen bezüglich der historischen Umstände des Zweiten Bürgerkrieges (und in diesem Zusammenhang des Baus des Felsendoms) erwähnt, so sollte zumindest kurz auf die neue Theorie Volker Popp hingewiesen werden, der die Geschichtlichkeit und Existenz Ibn az-Zubairs ganz in Frage stellt. Seiner Theorie zufolge geht die Überlieferung über seinen Aufstand auf den Widerstand der Fürsten von Zabulistan (heute im Grenzgebiet von Afghanistan und Iran) im Osten Persiens zurück, sein Titel Zunbil sei von späteren muslimischen Historikern missinterpretiert und (arabisiert) als »Zubair« fehlgedeutet worden. Vgl. Popp, *Biblische Strukturen* 87-92. – V. Popp widmet sich hierbei auch der muslimischen Pilgerfahrt nach Jerusalem. Vgl. Popp, *Biblische Strukturen* 64-86.

## Paläste südlich und südwestlich des Haram<sup>1509</sup>

Südlich und südwestlich des Tempelberges wurden unter den Kalifen ʿAbd el-Malik und seinem Sohn al-Walīd insgesamt sechs große Gebäude über den niedergelegten byzantinischen Bauten errichtet, die oft als Paläste bezeichnet werden. Die Paläste wurden größtenteils aus wiederverwendeten Steinquadern und Säulen besonders der herodianischen Periode errichtet. Die äußere Westwand des prächtigen Gebäudes II scheint eine Imitation des herodianischen Mauerwerks zu sein (Abb. 31a-b)<sup>1510</sup>.

Von der herodianischen Tempelmauer wurden die Gebäude nur durch schmale gepflasterte Straßen getrennt. Der größte und am sorgfältigsten ausgeführte Palast (= Gebäude II) hatte massive Mauern und erstreckte sich auf einer Fläche von 96 m × 84 m. Er hatte einen großen Hof, umgeben vom Peristyl und eleganten Räumen auf allen vier Seiten. Der Palast bestand aus zwei Stockwerken<sup>1511</sup>. Es konnte archäologisch nachgewiesen werden, dass das Dach des Palastes durch eine Brücke über die schmale Straße mit der al-Aqṣā-Moschee verbunden war. Durch die (nach Mekka gerichtete) Südmauer entstand so ein direkter Zugang zum Plateau mit der al-Aqṣā-Moschee und dem Felsendom<sup>1512</sup>.

Das etwas kleinere, unmittelbar westlich gelegene Gebäude III hatte einen ähnlichen Plan mit einem zentralen Peristylhof<sup>1513</sup>; J. Raby war der Ansicht, das Gebäude sei von den Achmas bewohnt und somit mit dem »Dar al-achmas« genannten Haus identisch, von dem in einem Fragment der Kairoer Geniza aus dem 10. Jahrhundert die Rede ist<sup>1514</sup>. Das Gebäude IV, das entlang des südlichen Teils der Westmauer errichtet wurde, hat man zunächst als eine frühislamische Moschee gedeutet<sup>1515</sup>, erst weitere archäologische Forschungen (Fund eines Hypokaustums) ergaben, dass es sich um ein Badehaus handelte, das größte Thermengebäude der frühislamischen Zeit<sup>1516</sup>. Das Gebäude IV war J. Raby zufolge der Ort, wo sich die Achmas reinigten, bevor sie den heiligen Felsen mit Ḥaluk salbten. Ḥaluk wurde vermutlich in der Nähe

des Badehauses vorbereitet. Darauf weisen pharmazeutische Flaschen hin, die mehrheitlich im Gebäude III oder in seiner Umgebung gefunden wurden<sup>1517</sup>.

Die Funktion der Paläste konnte nicht mit Sicherheit geklärt werden. Die Lage unmittelbar am Tempelberg und die archäologisch nachgewiesene Existenz einer Brücke, die den größten Palast mit dem Tempelberg verband, deutet darauf hin, dass das prächtige Gebäude für prominente Gäste aus allen Teilen des Umayyaden-Reiches bestimmt war, darunter zahlreiche muslimische Pilger<sup>1518</sup>. M. Rosen-Ayalon deutet das Gebäude mit Verweis auf die weiter unten besprochenen Aphrodito-Papyri als Residenz des Gouverneurs<sup>1519</sup>. Insgesamt ist mit M. Rosen-Ayalon der Komplex der umayyadischen Paläste als integraler Teil des Haram in frühislamischer Zeit zu betrachten<sup>1520</sup>.

Die Funktion der umayyadischen Paläste konnten die in Ägypten gefundenen sog. Aphrodito-Papyri erhellen<sup>1521</sup>. Der Fund enthielt Papyri, die zwischen 698 und 722 datiert werden und in arabischer, griechischer und koptischer Sprache geschrieben wurden; die Jerusalem betreffenden Stellen befinden sich in den griechischen Papyri<sup>1522</sup>. In den Papyri werden Arbeitskräfte genannt, die zu Bauarbeiten nach Jerusalem geschickt wurden<sup>1523</sup>. In diesem Zusammenhang wird achtmal von Palastgebäuden gesprochen, davon viermal von einer αὐλή τοῦ Ἀμιραλμούμιν. M. Küchler übersetzt mit Verweisen auf Fustāt und Damaskus αὐλή als »Palast«. Ἀμιραλμούμιν ist die griechische Umschreibung des arabischen amīr al-muʿminīn, »Herr der Gläubigen«, seit ʿUmar (634-644) der Titel der Kalifen. Da αὐλή τοῦ Ἀμιραλμούμιν mit einer einzigen Ausnahme zusammen mit μασγίδα (= Moschee, wohl die al-Aqṣā-Moschee) genannt wird, kann man sie mit dem größten der besprochenen Paläste (= Gebäude II) in Zusammenhang bringen. In weiteren vier Fällen wird von einer »neuen Gründung des ›Herrn der Gläubigen« (griech. νέον κτίσμα τοῦ Ἀμιραλμούμιν) gesprochen, was wohl als ein weiteres administratives Gebäude neben der αὐλή zu deuten ist<sup>1524</sup>.

1509 Ausführlicher habe ich mich mit der Problematik im Rahmen der im Dezember 2015 vom RGZM veranstalteten Konferenz beschäftigt. Vgl. Drbal, Sakrale Topographie.

1510 B. Mazar, Berg des Herrn 242.

1511 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 314-315. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9. – Magness, Islamic Urbanism 147-148.

1512 B. Mazar, Berg des Herrn 241-244. – Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9.

1513 Ben-Dov, Umayyad Structures 41-42.

1514 Raby, In Vitro Veritas 169-170.

1515 Ben-Dov, Umayyad Structures 42-43.

1516 Ben-Dov, Ancient Jerusalem 316-317. – Raby, In Vitro Veritas 170.

1517 Raby, In Vitro Veritas 170-173. – Engle, Glassmaking 62-63. Vgl. Muthir al Ghiram 146 (ed. Le Strange).

1518 B. Mazar, First Season 20. B. Mazar, Berg des Herrn 244-245.

1519 Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 9-10.

1520 Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 10.

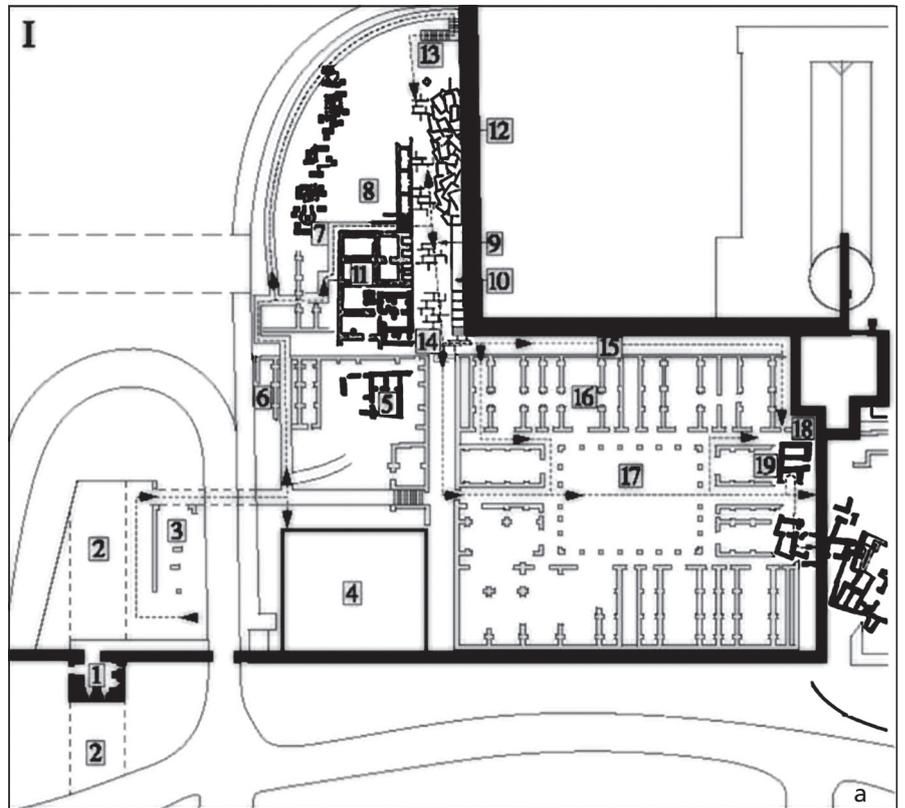
1521 Die Papyri wurden in Kom Ischqau, dem antiken Aphrodito[polis], ca. 11 km nordwestlich der heutigen Stadt Taht ā (Region Asyut) gefunden. Vgl. Küchler, Aphrodito-Papyri 123.

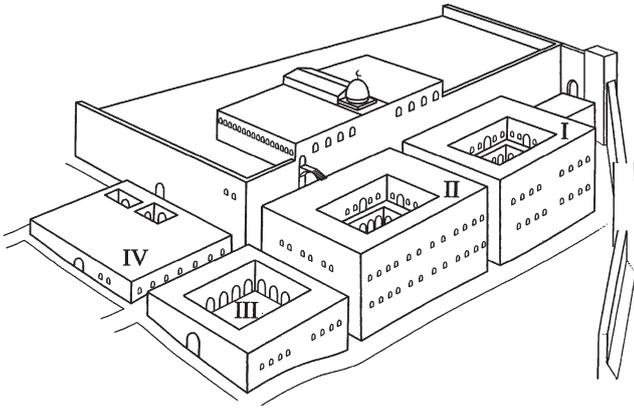
1522 Küchler, Aphrodito-Papyri 123. Die griechischen Papyri wurden von H. I. Bell publiziert; vgl. Bell, Aphrodito Papyri. M. Küchler verweist auch auf die Bedeutung der Kome-Aphrodito Papyri der Sammlung Lichačov, die wesentliche Erweiterungen und Korrekturen der von H. I. Bell publizierten Texte bringen.

1523 Bell, Translation I 383; II 137. 370. Die betreffenden Stellen belegen, dass die Handwerker an mehreren Bauten in Jerusalem beschäftigt waren: Zwei Papyri sprechen von der Moschee von Jerusalem (= Al-Aqṣa) und einem Palast für den Kalifen (möglicherweise der von uns besprochene Palast), ein Papyrus erwähnt einen Handwerker, der an der Moschee sechs Monate beschäftigt war und auch an einem anderen Ort arbeitete, ein vierter Papyrus spricht von einem Arbeiter, der geschickt wurde, um für den Kalifen (hier mit dem Titel Amir al-Muʿminin genannt) zu arbeiten. Vgl. Elad, Medieval Jerusalem 26. Rosen-Ayalon, Islamic Monuments 6 (mit Hinweis, dass die Papyri den Felsendom nicht erwähnen). 8.

1524 Küchler, Aphrodito-Papyri 125-126. Gebäude II: Raby, In Vitro Veritas 169. Deutsche Übersetzung der Jerusalem betreffenden Papyri 128-143.

**Abb. 31** Jerusalem. Areal südlich des Tempelberges / Haram von Jerusalem: **a** Plan; **b** Foto. – (a Küchler, Jerusalem 220 Abb. 101; b Foto V. Drbal).





**Abb. 32** Jerusalem. Areal südlich des Tempelberges/Haram von Jerusalem: Rekonstruktion. – (Nach Küchler, Jerusalem 218 Abb. 100).

Der Verfall der umayyadischen Paläste (**Abb. 32**) wird archäologisch in die Mitte des 8. Jahrhunderts gesetzt und mit einem schweren Erdbeben 747/748 und politisch mit der Verlagerung des Zentrum des Kalifats von Damaskus nach Bagdad durch die Abbasiden 750 in Zusammenhang gebracht<sup>1525</sup>. Auch wenn die islamische Pilgerfahrt nach Jerusalem auch in der Folgezeit nachgewiesen werden kann, ist unter den Abbasiden eine weniger umfangreiche Bautätigkeit festzustellen, als es in den ersten Jahrzehnten der islamischen Herrschaft über Jerusalem der Fall war<sup>1526</sup>.

1525 In neuerer Zeit wird jedoch erwogen, dass die Paläste nach dem Erdbeben weiter benutzt wurden, wobei sie in ein Residenzviertel transformiert wurden; darauf weisen auch die Keramikfunde hin. Vgl. Magness, *Islamic Urbanism* 151-153. – Avni, *Transition* 134-137.

1526 B. Mazar, *Berg des Herrn* 244-245.

# 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.

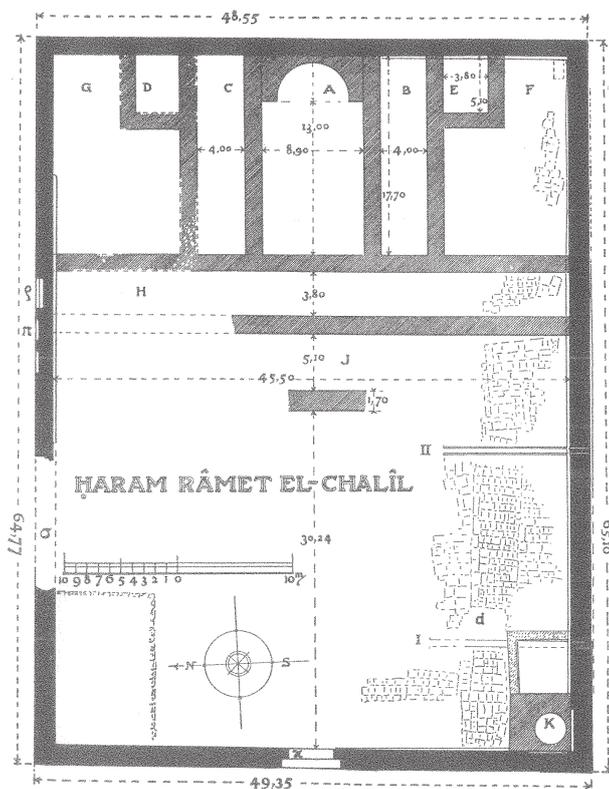
An der Veröffentlichung der großen Mamre-Publikation (Mader, Mambre) arbeitete er seit den 1930er Jahren bis zu seinem Tod, als es ihm sein Gesundheitszustand und der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht mehr erlaubten, nach Palästina zurückzukehren. Das Werk wurde von seinem Freund und Mitarbeiter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

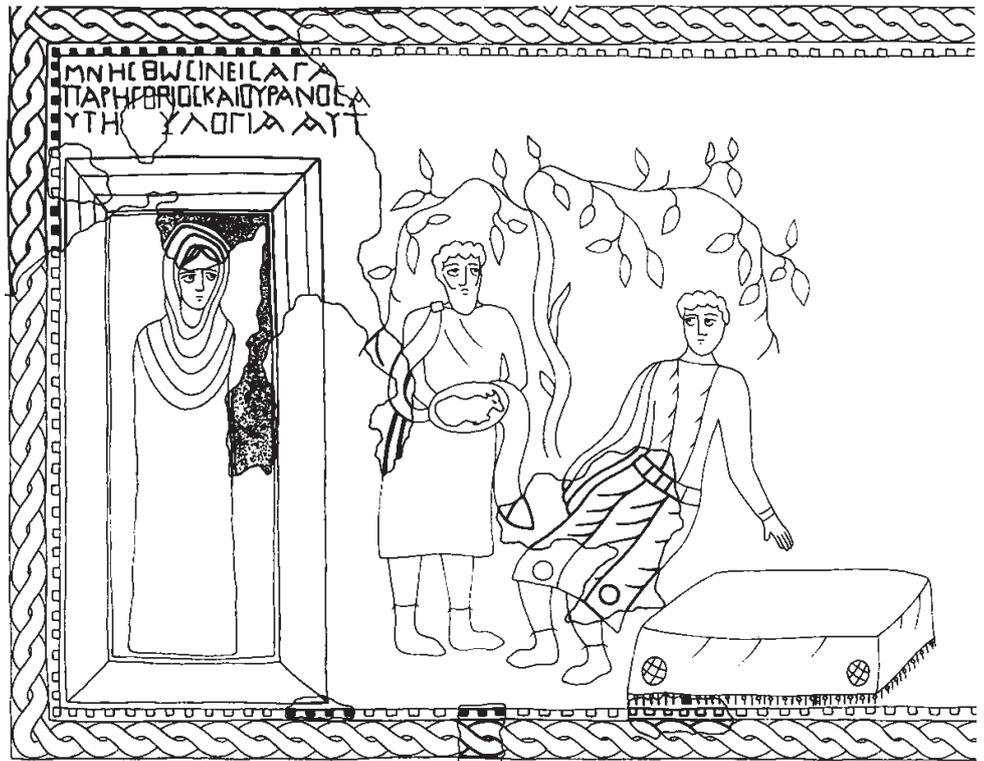
1626 Anton. Itin. 30. Die jüdische Präsenz in der Umgebung von Mamre belegt auch die Fortführung dieser Stelle: »Auch der Todestag Jakobs und Davids wird in der Gegend am Tage nach Weihnachten andächtig gefeiert, und zwar so, dass die Juden aus der ganzen Gegend zusammenkommen, eine unzählbare Menge, 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 Heilkulten 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 Apostles 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 Küchler, 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. Küchler, 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, Götterfahrt.

1673 Felix Fabri TR 64.

1674 Küchler, 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.

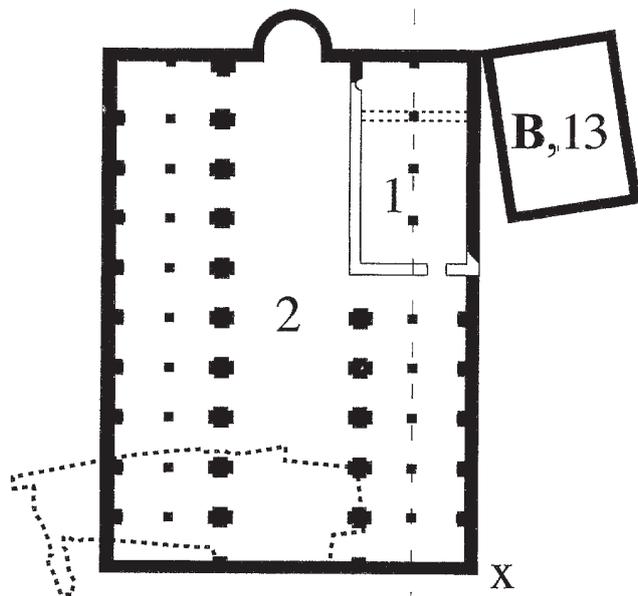


Abb. 39 Jerusalem. Berg Zion, vorchristlicher Sakralraum (Abendmahlsaal), integriert in die Hagia-Zion-Kirche. – (Nach Küchler, Jerusalem 426 Abb. 224).

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.

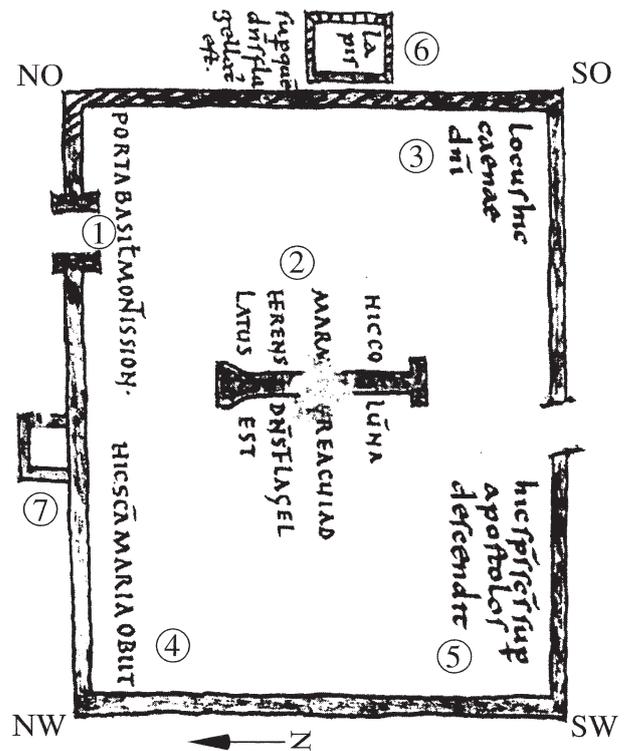


Abb. 40 Jerusalem. Berg Zion, Basilika, Plan des Pilgers Arkulf. – (Nach Küchler, Jerusalem 430 Abb. 225).

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.

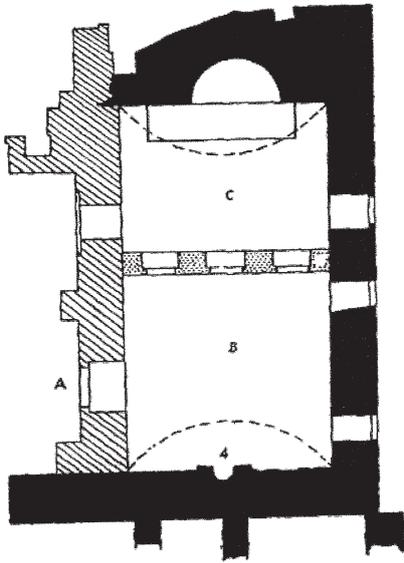
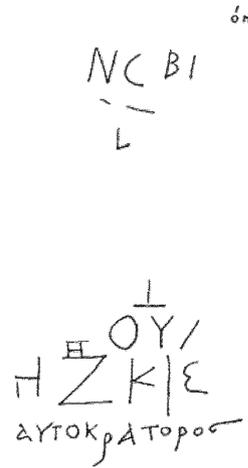


Abb. 41 Jerusalem, Berg Zion, David-Grab. – (Nach Germano, Ancient Church 4 fig. 2).



»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)Ι  
 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 Typus 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 niedrigergerissen, 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 Obermach. 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., Eutychius 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.

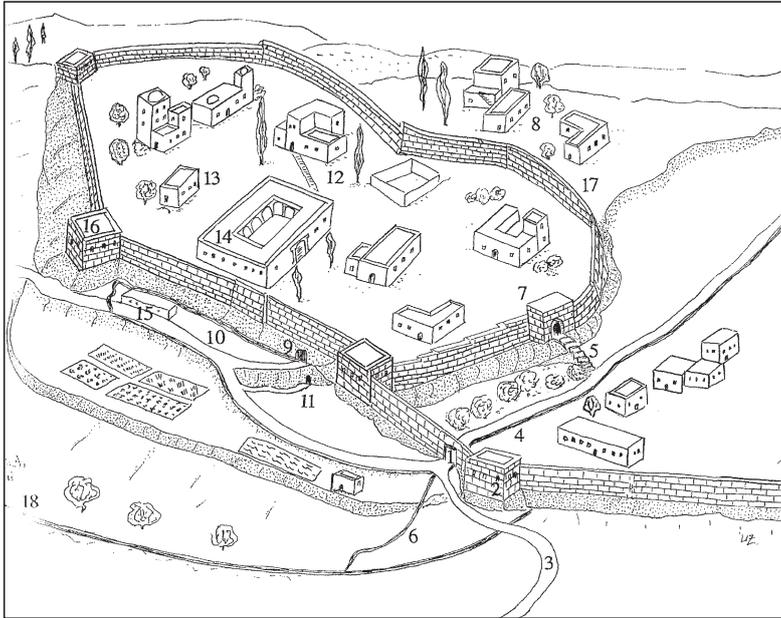
1714 Pixner/Riesner, Wege des Messias 180-207. – Riesner, Essenerviertel 1825-1826. – Capper, Community of Goods 1755-1756.

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.

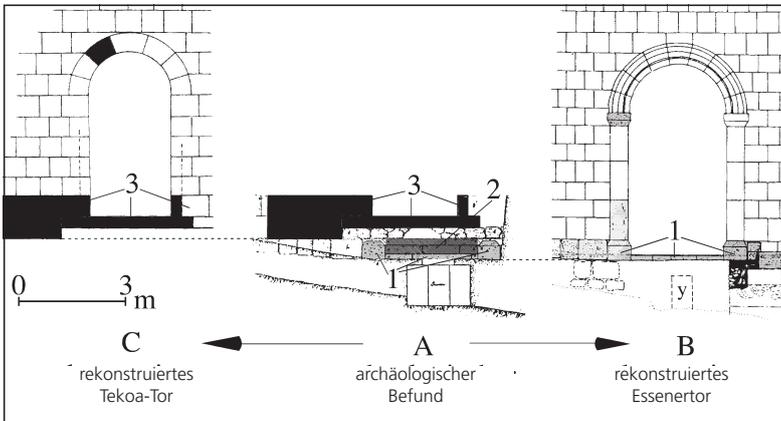
1716 Ios. bell. iud. 5,145. Josephus erwähnt das »Essenerort« in der allgemeinen Beschreibung Jerusalems während der Eroberung der Stadt durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. Wie ist jedoch der Name zu erklären? Für B. Pixner und R. Riesner stellt er einen der vielen Beweise für die Existenz eines selbstständigen 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

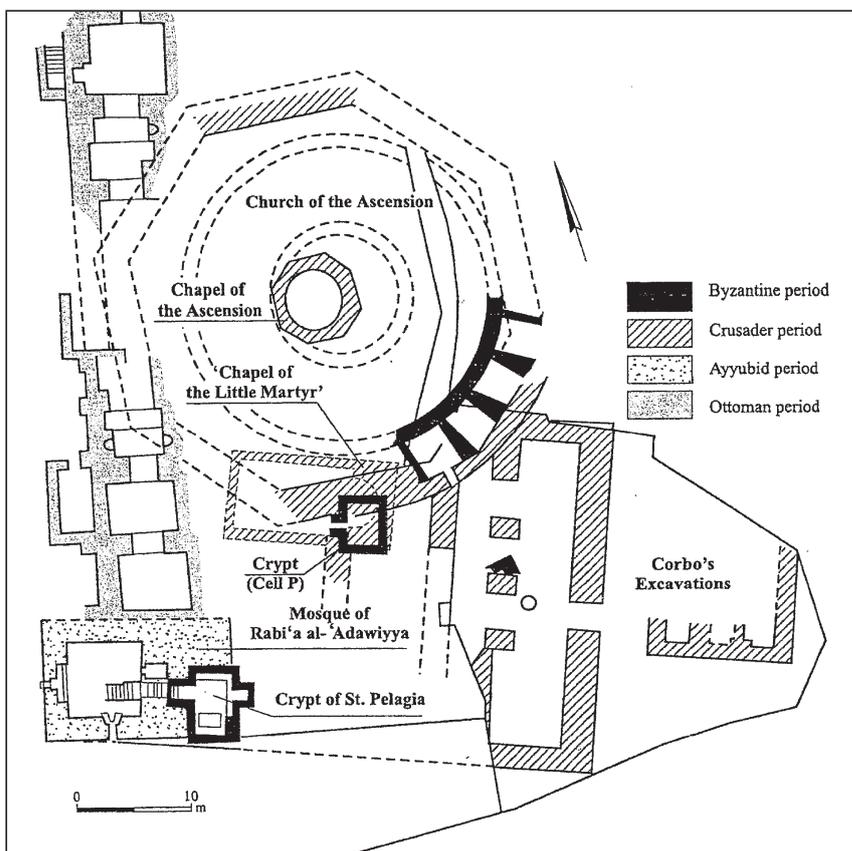
auch die jüdische Tradition und ist bis heute Pilgerort der drei Religionen. Die christliche Tradition, die erst vom sog. Pilger aus Piacenza aus dem 6. Jahrhundert stammt, bezeichnet sie als das Grab der hl. Pelagia. Die im 5. Jahrhundert lebende Dirne Margarita war die »erste Tänzerin von Antiochia« 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 Rābiʿa al-ʿAdawiyya, und zwar trotz der gut belegten Tradition, die diese Heilige mit Basra

im heutigen Südirak verband. Auch Rābiʿa al-ʿAdawiyya 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 Rabiʿat al-Badawiyya [befindet], die ihren Namen von der Wüste erhielt und die nicht mit der berühmten Rabiʿat al-ʿAdawija verwechselt werden darf«, d. h. er leugnet ausdrücklich die mit Rabiʿat al-ʿAdawija verbundene Tra-

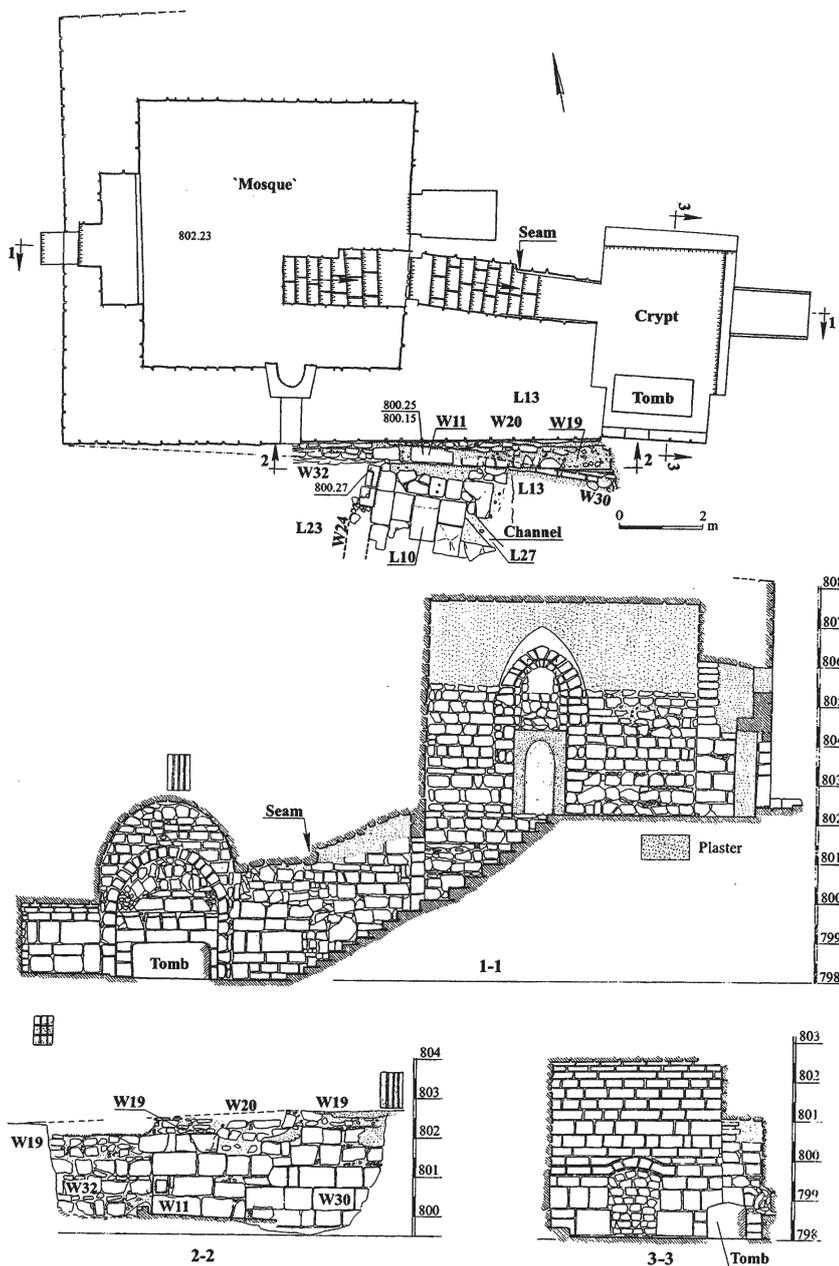
dition; Rabiʿat al-Badawiyya war eine Mystikerin der islamischen Frühzeit (Ibn Battuta 1,62). – Am Ende des 15. Jhs. besuchte Mudschir al-Din den heiligen Ort »auf dem Gipfel des Ölberges, neben und südlich des Ortes, wo der Herr Jesus seine Himmelfahrt hatte«. Er bezeichnete Rabiʿat al-ʿAdawija als »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.

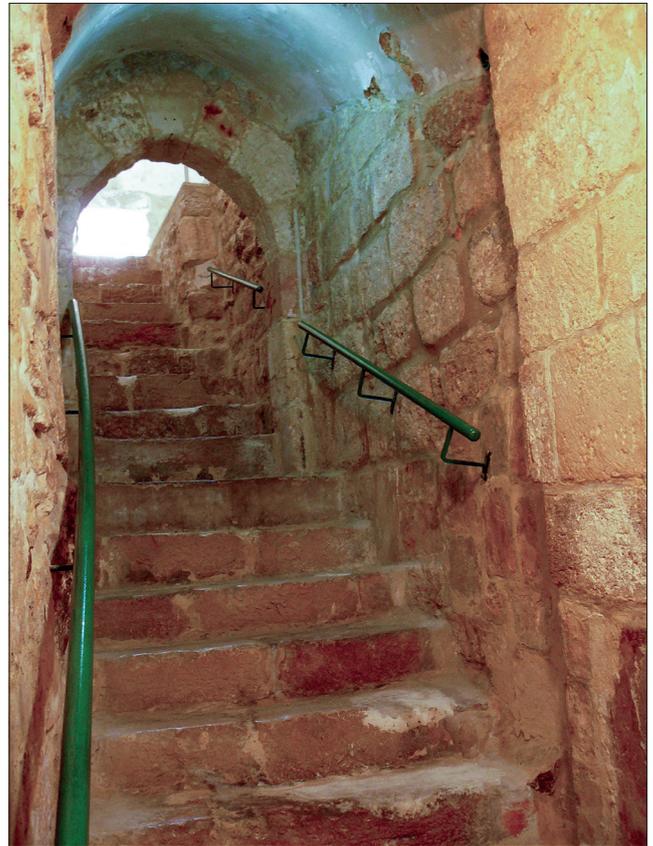


Abb. 47 Jerusalem. Ölberg-Komplex unterhalb der Moschee von Rabiʿat al-ʿAdawija (Treppe). – (Foto V. Drbal).

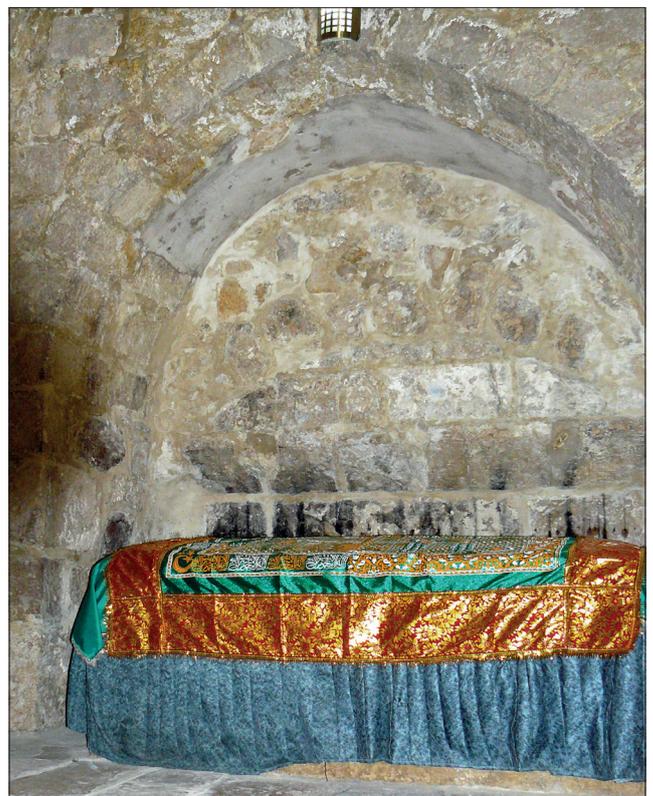


Abb. 48 Jerusalem. Ölberg-Komplex unterhalb der Moschee von Rabiʿat al-ʿAdawija, Nische in der Westwand der Krypta. – (Foto V. Drbal).

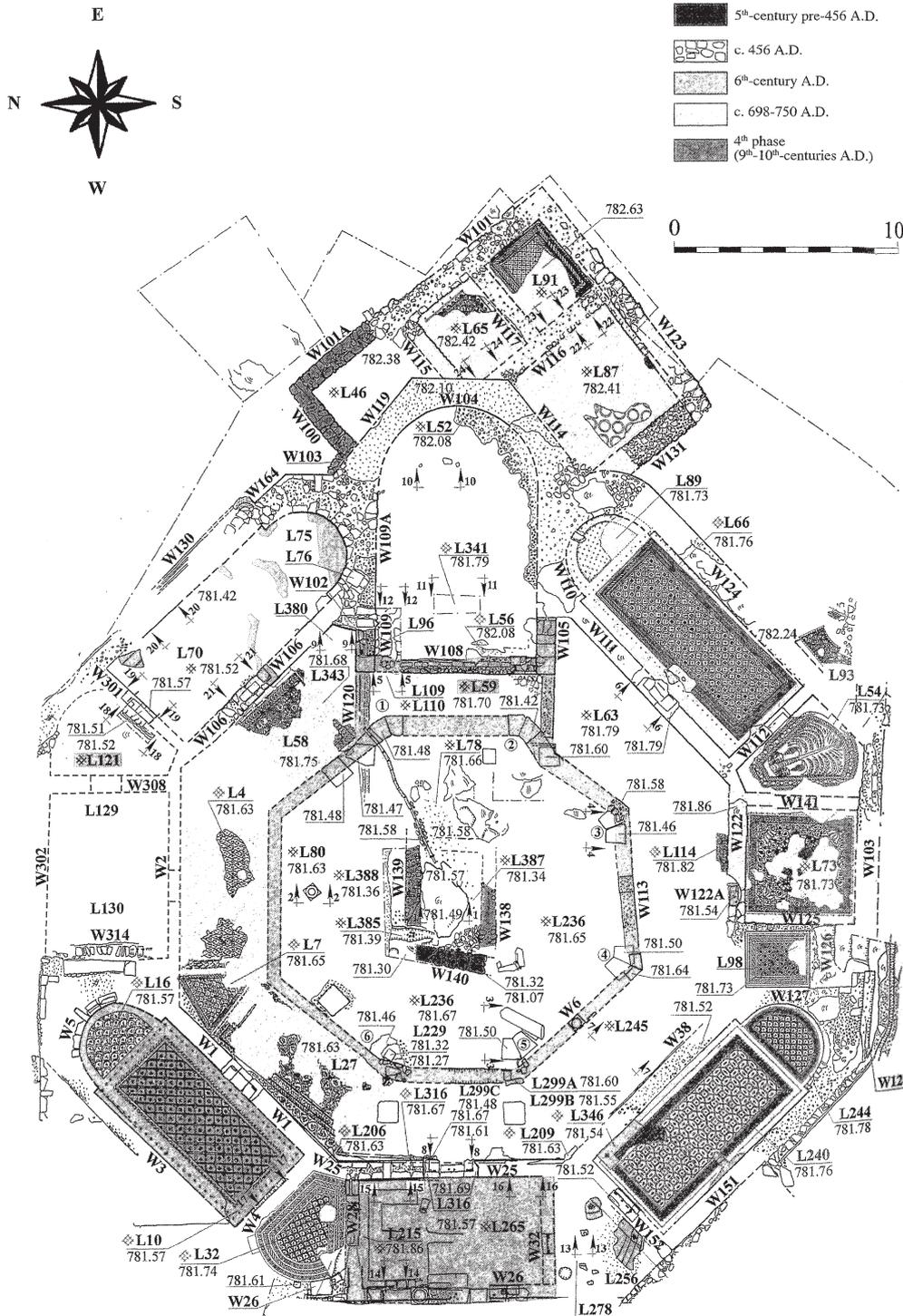


Abb. 49 Kathisma-Kirche, Grundriss. – (Nach Avner, Kathisma 554)

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 umgeben, 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.

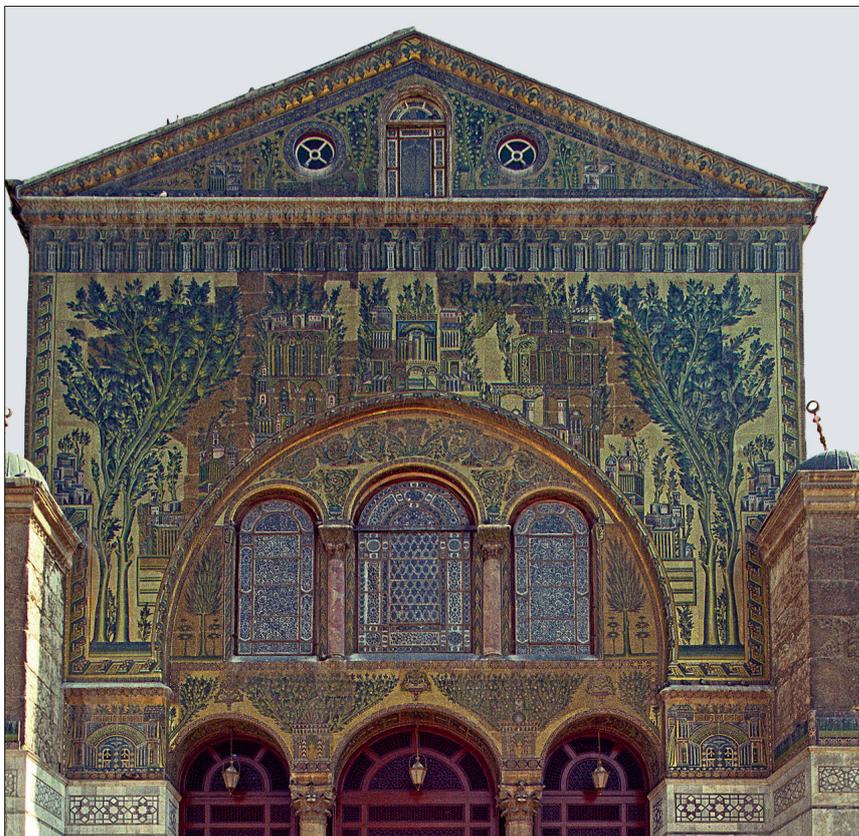


Abb. 50 Kathisma-Kirche, Rundnische. – (Foto V. Drbal).



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, *Qusayr 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) unterteilt 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.



# 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 behandelt<sup>1780</sup>. 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 beschrieben<sup>1781</sup>. Wichtig war auch das Heiligtum in Lebena auf Kreta, später erlangten Pergamon und Aigai in Kilikien an Bedeutung<sup>1782</sup>. Wir widmen uns im Folgenden einigen ausgewählten Orten im Nahen Osten und in Ägypten<sup>1783</sup>.

## Palästina

### Ein Tzur

Die Quelle von Ein Tzur befindet sich etwa 10 km nordöstlich von Caesarea Maritima (**Abb. 53**)<sup>1784</sup>. 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] waschen<sup>1785</sup>«.

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 sollte<sup>1786</sup>.

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. Jahrhundert<sup>1787</sup>. Die Münzen können leider den multireligiösen Charakter dieses Pilgerheiligtums nicht klären.

### Hammat Gader

Die warmen Quellen von Gadara (heute Hammat Gader)<sup>1788</sup>, das sich im Jarmuk-Tal im Nordosten Israels befindet, sind seit der Antike bekannt. Zunächst galten jedoch die heißen Quellen als schädlich, besonders für Tiere<sup>1789</sup>. 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 wäre<sup>1790</sup>. 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 Welt<sup>1791</sup>.

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 badeten<sup>1792</sup>. 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 Tiberias<sup>1793</sup>, 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 habe<sup>1794</sup>.

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*<sup>1795</sup>) 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 rein<sup>1796</sup>«.

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 wurde<sup>1797</sup>. 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 wurden<sup>1798</sup>.

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 darstellte<sup>1799</sup>. In diesem separaten Teil der Thermen wurde eine größere Anzahl von Lampen gefunden, die ins 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. zu datieren sind<sup>1800</sup>. 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'awiya<sup>1801</sup>. 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 Umayyadenzeit<sup>1802</sup>. 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 werden<sup>1803</sup>.

Die Thermen von Hammat Gader wurden archäologisch durch Y. Hirschfeld untersucht und in einer Grabungspublikation vorgelegt<sup>1804</sup>. 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 Odyssee<sup>1805</sup>.

Viele der Dedikationsinschriften beginnen mit der Formel: »an diesem heiligen Ort soll gedacht werden« (griech. ἐν τῷ ἁγίῳ [oder ἱερῷ] τόπῳ μνησθῆναι)<sup>1806</sup>. Die Formula μνησθῆναι δὲ εἶνα 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 wurden<sup>1807</sup>.

## 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 beliebt<sup>1808</sup>. Zu den bedeutendsten Heilkulte der ptolemäisch-römischen Zeit gehörte der Tempel von Kom Ombo (griech. Ὄμβος, 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 war<sup>1809</sup>. 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 wurde<sup>1810</sup>.

1797 2 Kön 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 werden<sup>1811</sup>.

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 kamen<sup>1812</sup>. Im Unterschied zu den Sarapis-Heiligtümern in Alexandria und Kanopus ist das Heiligtum der Isis in Menouthis am Ende des 4. Jahrhunderts nicht zerstört worden<sup>1813</sup>. 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 Wandels<sup>1814</sup>.

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 bedeutete<sup>1815</sup>. 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) ansetzt<sup>1816</sup>. 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 koexistierten<sup>1817</sup>.

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 suchen<sup>1818</sup>«.

Wird dies durch Sophronios, den Patriarchen von Jerusalem (560-638), bestätigt<sup>1819</sup>, 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 wurden<sup>1820</sup>. 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 führte<sup>1821</sup>. 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 wurden<sup>1822</sup>. Um 300 v. Chr. ist der Kult von Amenhotep belegt, etwa zwei Jahrhunderte später kam die Verehrung von Imhotep hinzu<sup>1823</sup>.

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 Totentempel<sup>1824</sup>. 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 nachgewiesen<sup>1825</sup>.

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 anzog<sup>1826</sup>.

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 belegt<sup>1827</sup>.

An den Wänden des Tempels wurde eine große Menge von Besucherinschriften aus der ptolemäischen und frühen römischen Periode gefunden<sup>1828</sup>. 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 wurde<sup>1829</sup>.

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 hinzuzufügen<sup>1830</sup>. 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 Perithebas<sup>1831</sup> mit dem Raum von Memnoneia im Süden; auf dem thebaischen Ostufer aus Diospolis Magna und den umliegenden Dörfern<sup>1832</sup>.

Die erhaltenen Inschriften belegen, dass der Tempel Orakelstätte war und dem Heilkult diente. Die Besucher dankten hier Amenhotep und Imhotep für die Genesung<sup>1833</sup>. 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 hinweisen<sup>1834</sup>.

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 stützen<sup>1835</sup>. 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 wurden<sup>1836</sup>. 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 war<sup>1837</sup>. 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 ausschließt<sup>1838</sup>.

Als archäologischer Beleg für die Pilgerfahrt zum Tempel des Amenophis können die auf einer Platte der Nische F der Westmauer oder des oberen Hofes<sup>1839</sup> erhaltenen Fußabdrücke gewertet werden. Solche Fußabdrücke sind in Ägypten seit der Ramessidenzeit belegt, besonders häufig sind sie jedoch in der ptolemäisch-römischen Periode<sup>1840</sup>.

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 waren<sup>1841</sup>.

Wahrscheinlich am Ende des 6. Jahrhunderts<sup>1842</sup> 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 wurde<sup>1843</sup>. Dieses Kloster bestand bis zum Ende des 8. Jahrhunderts<sup>1844</sup>.

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 Monat<sup>1845</sup>.

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.

# 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 Nagrän) 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.



# Bibliographie

## Bibelübersetzungen

Altes Testament: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. In Zusammenarbeit mit E. Bons, K. Brodersen, H. Engel, H.-J. Fabry, S. Kreuzer, W. Orth, M. Rösel, H. Utschneider, D. Vieweger und N. Walter. Hrsg. von W. Kraus / M. Karrer (Stuttgart 2009).

Neues Testament: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz u. a., vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe (Stuttgart 2016).

## Quellen

Adamnanus, *De loc. sanc.*: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002) 296-394.

Ael. Arist. or. 26: Romrede des Aelius Aristides. Hrsg., übers. und mit Erl. vers. von R. Klein (Darmstadt 1983).

Hier. Log.: Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von H. O. Schröder (Heidelberg 1986).

Al-Ṭabarī: *The History of al-Ṭabarī 12: The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, transl. and annot. by Yohanan Friedmann (New York 1992).

Al-Yaʿqubi: W. Caskel, *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem* (Köln, Opladen 1963) 25.

Ambr. obit. Theod.: Ambrosius von Mailand, Trauerrede auf Kaiser Theodosius d. Gr. (*De obitu Theodosii oratio*). Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften. Übers. und eingel. von J. E. Niederhuber. Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius ausgewählte Schriften 3; Bibliothek der Kirchenväter 1, 32 (München 1917).

Amm.: Ammianus Marcellinus, *Das Römische Weltreich vor dem Untergang*. Übers. von O. Veh (München, Zürich 1974).

Anth. Gr. 1: *Anthologia Graeca* 1, 1-6. Hrsg. von H. Beckby (München 2014).

Antiochos Strategos Exp. Hier.: G. Garitte, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614* (Louvain 1960).

Anton. Itin. (dt.): H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002) 226-295.

(lat.): Antonini Placentini *Itinerarium* im unentstellten Text mit deutscher Übersetzung. Hrsg. von J. Gildemeister (Berlin 1899).

Aphrodito Papyri: H. I. Bell, *The Aphrodito Papyri* (London 1910).

Bell, Translation II. H. I. Bell, *Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum*. *Islam* 3, 1912, 132-140. 369-373.

(dt.) M. Küchler, *Moschee und Kalifenpaläste nach den Aphrodito-Papyri*. *ZDPV* 107, 1991, 120-143.

App. Syr.: Appian von Alexandria, *Römische Geschichte*. Erster Teil: Die römische Reichsbildung. Übers. von O. Veh. Durchges., eingel. und erl. von K. Brodersen (Stuttgart 1987).

Arr. Parth.: Arrian, *Flavii Arriani Quae exstant omnia*. Hrsg. von A. G. Roos 2: *Scripta minora et fragmenta. Adiectae sunt tres tabulae geographicae et fragmentum papyri 1284 societatis italianae*. Editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecit G. Wirth (Leipzig 1968).

Athan. vit. Anton.: Athanasius, *Vita Antonii*. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von A. Gottfried (Graz 1987).

Aug. civ.: Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat*. *De civitate Dei*. In deutscher Sprache. Hrsg. von C. J. Perl 1-2 (Paderborn 1979).

*La Cité de Dieu I-V. Œuvres de Saint Augustin 33: La Cité de Dieu. De civitate Dei. Livres I-V. Texte de la 4<sup>e</sup> édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès* (Paris 2014).

serm.: PL 38 (Paris 1865).

serm. in Mont.: *Il discorso della montagna, testo latino con traduzione italiana a cura di D. Bassi* (Torino 1955).

- trin.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einl. versehen von M. Schmaus (München 1935).
- in ep. Joh.: Sancti Aurelii Augustini In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV. CCL 36. Aurelii Augustini Opera 8 (Turnhout 1954).
- in Ps 132: Enarrationes in psalmos 101-150, 3: Enarrationes in psalmos 119-133. Hrsg. v. F. Gori. Sancti Augustini opera [13]. CSEL 95,3 (Wien 2001) 231-237.
- Beda, de loc. sanc.: Beda Venerabilis, De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae et Ecclesiae quae intus Romae habentur. Itineraria et alia geographica (aetatis patrum, saec. VI-VIII) (Turnhout 2010).
- Hist. Gent. Angl.: Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes. Hrsg. von G. Spitzbart (Darmstadt 21997).
- Benjamin von Tudela: Benjamin von Tudela. Buch des Reisens (Sefar ha-Massa'ot). Ins Deutsche übertragen von R. P. Schmitz, 1: Text (Frankfurt a. M. 1988).
- Cass. Dio: Cassius Dio, Römische Geschichte 1-5. Übers. von O. Veh (Düsseldorf 2009).
- Cic. fin.: Cicero, Über die Ziel des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Hrsg., übers. und komm. von O. Gigon (Darmstadt 1988).
- Clem. Al. protr.: Klemens von Alexandria, Mahnrede an die Heiden. Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften 1. Übers. von O. Stählin (München 1934).
- strom.: Clément d'Alexandrie, Les Stromates. Stromate I. Introduction de C. Mondésert. Traduction et notes. Hrsg. von M. Caster (Paris 1951).
- Cod. Theod.: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes. Hrsg. von Th. Mommsen (Berolini 1905).
- Eg. itin.: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002) 68-133.
- Itinerarium – Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus De Locis Sanctis – Die heiligen Stätten. Übers. und eingel. von G. Röwekamp (Freiburg u. a. 1995).
- Ep. Arist.: K. Brodersen, Aristeas. Der König und die Bibel (Stuttgart 2008).
- Epikt. diatr.: Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments. Übers. und hrsg. von W. A. Oldfather 2: Discourses, Books III-IV. Fragments. Encheiridion (Cambridge MA, London 1928, Nachdr. 1985).
- Epiph. de mens. pond.: Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version. Hrsg. von J. E. Dean (Chicago 1935).
- panar.: The Panarion of Epiphanius of Salamis. Translated by F. Williams. Book I (Sects 1-46) (Leiden u. a. 1987); Books II and III (Sects 47-80, *De Fide*) (Leiden u. a. 1994).
- Epit.: Pseudo-Aurélius Victor. Abrégé des Césars. Texte établi, traduit et commenté. Hrsg. von M. Festy (Paris 1999).
- Eun. vit.: Eunapios aus Sardes, Biographien über Philosophen und Sophisten: Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Hrsg. von M. Becker (Stuttgart 2013).
- Eus. VC: Eusebius von Caesarea: De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins. Übers. und kommentiert. Hrsg. von H. Schneider (Turnhout 2007).
- HE: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte (Darmstadt 2012). Hrsg. H. Kraft. Übers. von Ph. Haeuser, durchgesehen von H. A. Gärtner.
- MP: Über die Märtyrer in Palästina. In: Des Eusebius von Cäsarea, ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übers. von J. M. Pfäffisch / A. Bigelmair. BKV 2, 9 (Kempten, München 1913) 273-313.
- On.: Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Hrsg. von E. Klostermann. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 11,1 (Leipzig 1904, Nachdruck Hildesheim 1966).
- dem. ev.: Eusebius, Demonstratio evangelica. Hrsg. von I. A. Heikel (Leipzig 1913).
- Eutr.: Eutropius, Eutropii Breviarium ab Urbe condita (753 v. Chr. - 364 n. Chr.). Kurze Geschichte Roms seit der Gründung. Hrsg. und übers. von F. L. Müller (Stuttgart 1995).
- Eut. Ann.: Eutychios, Annales: Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'îd ibn Baṭrîq um 935 A. D. Übers. von M. Breydy (Louvain 1985).
- Felix Fabri: Felix Fabri. Die Sionpilger. Hrsg. von W. Carls (Berlin 1999).
- Greg. M. mor. lob: S. Gregorii Magni, Moralia in lob libri I-X. Hrsg. von M. Adriaen (Turnhout 1979).
- past.: Grégoire le Grand. Règle pastorale 2. Hrsg. von B. Judic. SC 382 (Paris 1992).
- Greg. Nyss. ep.: Briefe. Übers. und erl. von D. Teske (Stuttgart 1997).
- vit. Macr.: Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Hrsg. von P. Maraval (Paris 1971).
- vit. Macr. (dt.): Des heiligen Kirchenlehrers Gregor von Nyssa Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Stolz. In: Des heiligen Gregor von Nyssa Schriften. BKV 56 (München 1927).
- Hdt.: Herodot, Historien. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Hönner, neu herausgegeben und erläutert von H. W. Haussig. Mit einer Einleitung von W. F. Otto (Stuttgart 1971).
- Hier. chron. a. Abr.: Eusebius Caesariensis. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi chronicon. Hrsg. von R. Helm (Berlin 31984).
- comm. in Jes.: S. Hieronymi Presbyteri Opera, I: Opera exegetica 2: Commentariorum in Esaiam libri I-XI. CCL 73 (Turnhout 1963).

- comm. in Mt: Saint Jérôme. Commentaire sur Saint Matthieu II (Livres III-IV). Texte latin, traduction, notes et index. Hrsg. von É. Bonnard (Paris 1979).
- epist. 46: Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae I: Epistulae I-LXX. Hrsg. von I. Hilberg. CSEL 54 (Wien u. a. 1910).
- epist. 58: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Aus dem Lateinischen übers. von L. Schade (München 1936-1937).
- epist. 5, 47, 108: Saint Jérôme, Lettres. Texte établie et traduit. Hrsg. von J. Labourt. I (Paris 1982); II (Paris 1951); V (Paris 1955).
- epist. 108: Das Leben der hl. Witwe Paula, Einsiedlerin zu Bethlehem (Epistula 108). In: Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften. Aus dem Lateinischen übers. von L. Schade (München 1914).
- adv. Vigilant.: PL 23.
- On.: Eusebius. Hieronymus. Liber locorum et nominum – Onomasticon der biblischen Namen. Lateinisch-Deutsch. Übers. und komm. von G. Röwekamp. Fontes Christiani 68 (Freiburg 2017).
- Vita Hil.: Saint Jerome, Vita sancti Hilarionis (Turnhout 2010).
- vir. ill.: De viris illustribus – Berühmte Männer. Mit umfassender Werkstudie. Hrsg., übers. und komm. von C. Barthold (Mülheim/Mosel 2011).
- Hist. Aug.: Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, 1: Von Hadrianus bis Alexander Severus. Hrsg. von J. Straub (Zürich 1976).
- Ibn Battuta: Die Reisen des Ibn Battuta 1-2. Hrsg. und übers. von H. J. Grün (München 2007).
- Ioh. Lyd. mens.: Ioannes Lydus, De mensibus. Hrsg. von R. Wuensch (Stuttgart 1967).
- Ioh. Mal.: Johannes Malalas, Weltchronik. Übers. von J. Thurn (†) und M. Meier (Bearb.). Bibliothek der griechischen Literatur 69. Abt. Byzantinistik (Stuttgart 2009).
- Ios. bell. iud.: Flavius Josephus, Der Jüdische Krieg. Kleinere Schriften. Übers. und mit Anmerkungen vers. von H. Clementz (Wiesbaden 2005).
- c. Ap.: Flavius Josephus: Der Jüdische Krieg. Kleinere Schriften. Übers. und mit Anmerkungen vers. von H. Clementz (Wiesbaden 2005).
- ant. iud.: Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übers. und mit Einleitung und Anmerkungen vers. von H. Clementz (Wiesbaden 2004).
- vita: Flavius Josephus. Aus meinem Leben (Vita). Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von F. Siegert / H. Schreckenber / M. Vogel (Tübingen 2001).
- Iren. adv. haer.: Irenäus von Lyon, Adversus haereses. Gegen die Häresien. 1-4. Übers. und eingeleitet von N. Brox (Freiburg u. a. 1993-1995).
- Isid. Pel. epist.: PG 78.
- Isid. orig.: Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übers. von L. Möller (Wiesbaden 2008).
- Itin. Burd.: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002) 35-67.
- Iul. Epist.: Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae leges poematia fragmenta varia. Hrsg. von I. Bidez / F. Cumont (Paris 1922).
- Ius. Mart. apol.: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Übers. von K. Julius / G. Rauschen / R. C. Kukula / A. Eberhardi. BKV 1, 12 (München 1913).
- dial.: Dialog mit dem Juden Tryphon. Hrsg. von K. Greschat und M. Tilly. Übers. aus dem Griechischen von Ph. Haeser (Wiesbaden 2005).
- Iuv.: Juvenal, Satiren. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. von J. Adamietz (München, Zürich 1993).
- j: Jerusalemer Talmud: Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung. Hrsg. von M. Hengel / H.-J. Becker (Tübingen 1975 ff.).
- Jakobus Vita S. Pelagiae: Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende 1: Les textes et leur histoire: Grec, Latin, Syriaque, Arabe, Arménien, Géorgien, Slavon. Hrsg. von P. Petitmengin (Paris 1981).
- Joh. Chrys. ad Pop. Ant.: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Einundzwanzig Homilien über die Bildsäulen. Aus dem Urtexte übers. von J. Ch. Mitterrutzner (Kempten 1874).
- adv. Iud.: Johannes Chrysostomos, Acht Reden gegen die Juden. Eingel. und erläutert von R. Brändle. Übers. von V. Jegher-Bucher (Stuttgart 1995).
- pan. Bab.: Jean Chrysostome, Discours sur Babylas. Introduction, texte critique, traduction et notes. Hrsg. von M. A. Schatkin / C. Blanc / B. Grillet (Paris 1990).
- Joh. Ruf.: John Rufus, The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus. Edited and Translated with an Introduction and Notes. Hrsg. von C. B. Horn / R. R. Phenix Jr. (Leiden 2008).
- (dt.): J. Rufus, Petrus der Iberer: ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie. Hrsg. u. übers. von R. Raabe (Leipzig 1895).
- Kitab al-Tarikh: The Kita al-Tarikh of Abu'l-Fath. Übers. von P. Stenhouse (Sydney 1985).
- Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Hrsg. von A. Th. Khoury. 2: Sure 2,75-2,212 (Gütersloh 1991); 4: Sure 3,1-200 (Gütersloh 1993); 5: Sure 4,1-176 (Gütersloh 1994); 6: Sure 5,1-120; 6,1-165 (Gütersloh 1995); 9: Sure 16,1-128, Sure 17,1-111, Sure 18,1-110, Sure 19,1-98, Sure 20,1-135, Sure 21,1-112, Sure 22,1-78, Sure 23,1-118 (Gütersloh 1998); 11: Sure 37,1-182, Sure 38,1-88, Sure 39,1-75, Sure 40,1-85, Sure 41,1-54, Sure 42,1-53, Sure 43,1-89, Sure 44,1-59, Sure 45,1-37, Sure 46,1-35, Sure 47,1-38, Sure 48,1-29, Sure 49,1-18, Sure 50,1-45, Sure 51,1-60, Sure 52,1-49, Sure 53,1-62, Sure 54,1-55, Sure 55,1-78, Sure 56,1-96, Sure 57,1-29 (Gütersloh 2000).

- Kyr. Alex. hom.: R. Merkelbach, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt (Stuttgart, Leipzig 1995).
- Kyr. Skyth. Vita S. Theod.: Kyrillos von Skythopolis. Hrsg. von E. Schwartz (Leipzig 1939).
- Lact. inst.: Laktanz, *Divinae institutiones* 7. De vita beata. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von S. Freund (Berlin 2009).
- Lib. epist. 1098: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introduction, Translations and Commentary 2. Hrsg. von M. Stern (Jerusalem 1980) 595-596.
- or. 18: Libanios, Kaiserreden. Eingel., übers. und komm. Hrsg. von G. Fatouros / T. Krischer / W. Portmann (Stuttgart 2002).
- or. 30: Libanios, Selected Works. With an English Translation, Introduction and Notes. Hrg. von A. F. Norman. Selected Orations (Cambridge MA, London 1977) 91-151.
- (dt.): Libanios, Pro Templis: Libanios. Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel. Übers. von H.-G. Nesselrath (Tübingen 2011) 42-94.
- Lucan.: Lucan, Bürgerkrieg 2. Lateinisch und deutsch. Eingel., übersetzt und kommentiert. Hrsg. von D. Hoffmann / Ch. Schliebitz / H. Stocker (Darmstadt 2011).
- Lukian. Philops.: Lukian, Philopseudeis ē apistōn. Die Lügenfreunde oder der Ungläubige. Eingel. übersetzt und mit interpretierten Essays versehen. Hrsg. von M. Ebner (Darmstadt 2001).
- Syr. Dea: Lukian von Samosata. Werke in drei Bänden. 3 (Berlin 1974) 168-195.
- Hymnus des Mandulis: Hymnen, Klagelieder und Gebete. Hrsg. von D. Arpagaus. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 7 (Gütersloh 2013) 299-310.
- Marc. Diac.: Marcus Diaconus, Vita Sancti Porphyrii. Leben des Heiligen Porphyrius. Griechisch-deutsch. Eingel. und übers. von A. Hübner (Turnhout 2013).
- Marin. v. Proc.: H. D. Saffrey / A.-Ph. Segonds (Hrsg.), Marinus: Proclus ou Sur le bonheur (Paris 2001).
- Max. Tyr.: Maximus Tyrius, Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ. Hrsg. von G. L. Koniaris (Berlin, New York 1995).
- Melito: Blank, Meliton von Sardes: J. Blank, Meliton von Sardes. Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. Übers., eingel. und komm. von J. Blank (Freiburg im Breisgau 1963).
- Mich. Syr. Chr.: Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche 1-2. Éd. pour la première fois et traduit en français. Hrsg. von J.-B. Chabot (Bruxelles 1963).
- Ma'aser Shen: Die Mischna. Saaten Seder Zera'im. Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von M. Krupp in Zusammenarbeit mit G. Buß, T. Funke, F. Hecker und D. Stöckl ben Ezra (Frankfurt am Main, Leipzig 2013).
- Middot: Die Mischna. Heiligkeiten Seder Qodashim. Aus dem Hebräischen übers. und hrsg. von M. Krupp in Zusammenarbeit mit J. Leipziger, L. Neubert, H. Rucks, B. Schröder, F. Ueberschauer und M. Vahrenhorst (Frankfurt am Main, Leipzig 2015).
- Muthir al-Ghiram: Palestine Under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from A.D. 650 to 1500. Translated from the Works of the Medieval Arab Geographers. Hrsg. von G. Le Strange (Beirut 1965).
- Num. fragm.: Numenius, Fragments. Texte établi et trad. Hrsg. von É. des Places (Paris 1973).
- Min. Fel.: Minucius Felix »Octavius«. Übers. und erklärt von Ch. Schubert (Freiburg, Basel, Wien 2014).
- Olymp.: Photius, Bibliothèque, 1: Texte établie et traduit. Hrsg. von R. Henry (Paris 1959).
- Orig. c. Cels.: Origenes, Contra Celsum 4. Griechisch – deutsch. Eingel. und kommentiert von M. Fiedrowitz. Übers. von C. Barthold (Freiburg im Breisgau 2012).
- hom. in Jos.: Th. R. Elßner / Th. Heither (Hrsg.), Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege als Heilwirken Jesu (Stuttgart 2006).
- comm. in Joh.: Origenes, Kommentar zum Johannesevangelium. Eingel. und übers. von Ch. Hengstermann. Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung 16/1 (Berlin, New York 2017).
- comm. in Mt: Origenes, Matthäuserklärung III. Fragmente und Indices. Erste Hälfte. Hrsg. E. Benz / E. Klostermann (Leipzig 1941).
- Pall. hist. Laus.: Historia Lausiaca: Die frühen Heiligen in der Wüste. Hrsg. und übers. von J. Laager (Zürich 1987).
- PGM: Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri 1-2. Hrsg. von K. Preisendanz (Leipzig 1928-1931).
- Paul. Diac. hist. Lang.: Paulus Diaconus, Historia Langobardorum – Geschichte der Langobarden. Lateinisch und deutsch. Hrsg. und übers. von W. F. Schwarz (Darmstadt 2009).
- Paul. Nol. epist.: Pontius Meropius Paulinus: Epistulae – Briefe. Übers. und eingeleitet von M. Skeb (Freiburg, Basel, Wien 1998).
- Paus.: Pausanias, Beschreibung Griechenlands. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von E. Meyer (Zürich 1954).
- Petr. Diac. Loc. sanc.: Egeria, Itinerarium – Reisebericht. Mit Auszügen aus: Petrus Diaconus, De locis sanctis – Die heiligen Stätten. Übers. und eingeleitet von G. Röwekamp unter Mitarbeit von D. Thönnies (Freiburg u. a. 1995).
- Phil. spec. leg.: Philon von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 2. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin 1962) 13-312.
- bios. theor.: Philon von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 7. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin 1964) 44-70.

- prov.: Philon von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 7. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin <sup>2</sup>1964) 267-382.
- migr. Abr.: Über Abrahams Wanderung. In: Philon von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 5. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin <sup>2</sup>1962) 152-213.
- Flacc.: Philon, Die Werke in deutscher Übersetzung 7. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin <sup>2</sup>1964) 122-165.
- Legat. ad Gaium: Philon, Die Werke in deutscher Übersetzung 7. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin <sup>2</sup>1964) 166-266.
- vit. Mos.: Philon, Leben Mosis: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 1. Hrsg. von L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler (Berlin <sup>2</sup>1962) 217-368.
- Philostorg. HE: Philostorgios Kirchengeschichte. Hrsg. von B. Bleckmann / M. Stein. Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike 7 (Paderborn 2015).
- Philostr., Apoll.: Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch-Deutsch. Hrsg., übers. und erl. von V. Mumprecht (Berlin <sup>2</sup>2014).
- Pion.: Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum. 1: Editiones criticae. Mit armenisch-deutschem Text und englischer Übersetzung. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius. Hrsg. von O. Zwierlein (Berlin, New York 2014).
- Le martyre de Pionios prêtre de Smyrne. Édité, traduit et commenté par L. Robert. Mis au point et complété par G. W. Bowersock et C. P. Jones. Avec une préface de J. Robert et une traduction du texte vieux-slave préparée par A. Vaillant (Washington, D.C. 1994).
- Plat. rep.: Platon. Der Staat. Eingel. von O. Gigon. Übers. von R. Rufener (Zürich 1974).
- Plin. nat.: C. Plini secundi naturalis historiae 2: Libri VII-XV. Hrsg. von C. Mayhoff (Stuttgart 1967).
- Plot. enn.: Die Enneaden des Plotin. Übersetzt von H. F. Müller. Erster Band (Berlin 1878).
- Prax.: Bleckmann, Praxagoras: B. Bleckmann, Zwischen Panegyrik und Geschichtsschreibung. Praxagoras und seine Vorgänger. In: M. Zimmermann (Hrsg.), Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr. (Stuttgart 1999) 203-228.
- Priskos: E. Doblhofer, Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor (Graz, Wien, Köln 1955).
- Prok. aed.: Prokop, Werke: griechisch-deutsch 5. Bauten. Übers. von O. Veh (München 1977).
- BP: Prokop, Werke: griechisch-deutsch 3. Perserkriege. Übers. von O. Veh (München 1970).
- Protoev. Jac.: U.-K. Plisch (Hrsg.), Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums (Stuttgart 2006) 43-62.
- Prud. c. Symm.: Prudentius, Contra Symmachum. Gegen Symmachus. Lateinisch-deutsch. Übers. und eingeleitet von H. Tränkle (Turnhout 2008).
- tit. hist.: R. Pillinger, Die Tituli historiarum oder das sogenannte Ditochaen des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 142 (Wien 1980).
- Ptol. georg.: Klaudios Ptolemaios, Handbuch der Geographie. Griechisch-deutsch. Einleitung, Text und Übersetzung. Hrsg. Von A. Stückelberger unter Mitarbeit von F. Mittenhuber (Basel 2006).
- Rabbi Akiva: Rabbi Akiva, Baba Batra: The Tosefta. Translated from the Hebrew by J. Neusner. With a New Introduction. Volume II (Peabody MA 2002) 1097-1142.
- Raimond d'Aguilers: Le »Liber« de Raymond d'Aguilers. Publ. par J. H. Hill / L. L. Hill (Paris 1969).
- Riccoldus da Monte Croce, Epistolae: R. George-Tvrtković, A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam (Turnhout 2012) 137-173.
- Seb. hist.: The Armenian History attributed to Sebeos. Translated, with notes, by R. W. Thomson. Historical commentary by J. Howard-Johnston. Assistance from T. Greenwood 1-2 (Liverpool 1999).
- Sokr. hist. eccl.: Sokrates, Kirchengeschichte. Hrsg. von G. H. Hansen (Berlin 1995).
- Sophr. laud.: PG 87,3.
- Soz. hist. eccl.: Sozomenos, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte. Griechisch-deutsch. Übers. von G. Ch. Hansen (Turnhout 2004).
- Strab. geogr.: Strabons Geographica 4: Buch XIV-XVII: Text und Übers. Hrsg. von S. Radt (Göttingen 2005).
- Sulp. Sev. chron.: Sulpicius Severus. Chronicorum libri II (Turnhout 2010).
- Synk.: Georgii Syncelli Ecloga chronographica. Hrsg. von A. A. Mosshammer (Leipzig 1984).
- Syrische Baruch-Apokalypse: A. F. J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse. In: Apokalypsen. E. Brandenburger, Himmelfahrt Moses; U. B. Müller, Die griechische Esra-Apokalypse; A. F. J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse (Gütersloh 1976) 103-184.
- Tac. ann.: Tacitus. Annalen. Hrsg. von E. Heller (Düsseldorf <sup>5</sup>2005).
- Tert. anim.: Tertullian. Über die Seele. Eingel. übers. und erl. von Jan H. Waszink (Zürich, München 1980).
- adv. Marc.: Tertullian. Carmen adversus Marcionem (Turnhout 2010).
- adv. Iud.: Tertullian. Adversus Iudaeos. Gegen die Juden. Lateinisch-deutsch. Übers. und eingel. von R. Hauses. Fontes Christiani 75 (Turnhout 2007).

- apol.: Tertullian. Apologeticum. Hrsg. von T. Georges (Freiburg, Basel, Wien 2011).
- Theod. Hist. Rel.: Mönchsgeschichte. Aus dem Griechischen übers. von K. Gutberlet (München 1926).
- col. in Kol.: PG 82, 471-502.
- gr. aff. cur.: Theodoret. De Graecarum affectionum curatione. Heilung der griechischen Krankheiten. Übers., eingel. und mit Anmerkungen vers. von C. Scholten (Leiden, Boston 2015).
- Theod. Petr. vita Theod.: Théodore de Pétra. Vie de S. Théodosios. In: Les moines d'Orient 3/3. Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis: Vie des saints Jean L'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognis, Abraamios. Théodore de Pétra, Vie de saint Théodosios. Übers. von A.-J. Festugière (Paris 1963) 81-162.
- Theod. Arch.: H. Donner (Hrsg.), Pilgerfahrt ins Heilige Land (Stuttgart 2002) 181-213.
- Theoph.: Archive of Theophanes. C. H. Roberts (Hrsg.), Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library at the University of Manchester 4: Documents of the Ptolemaic, Roman, and Byzantine Periods (Manchester 1952).
- Theoph. Chr.: The Chronicle of Theophanes. An English translation of *anni mundi* 6095-6305 (A. D. 602-813), with introduction and notes. Hrsg. von H. Turtledove (Philadelphia 1982).
- Theoph. Sim.: Theophylaktos Simokattes. Geschichte. Übers. und erläutert von P. Schreiner (Stuttgart 1985).
- Epist.: Theophylacti Simocatae epistulae. Hrsg. von I. Zanetto (Leipzig 1985).
- Thess.: Thessalos von Tralleis. Griechisch und Lateinisch. Hrsg. von H.-V. Friedrich (Meisenheim am Glan 1968).
- Thess. Trall.: H.-V. Friedrich (Hrsg.), Thessalos von Tralles. Griechisch und lateinisch (Meisenheim am Glan 1968).
- Tosefta Sot a: Der Tosefta-Traktat Sot a. Hebräischer Text mit kritischem Apparat, Übersetzung, Kommentar. Hrsg. von H. Bietenhard (Bern, Frankfurt am Main, New York 1986).
- Vita Ath.: C. H. Turner (Hrsg.), Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima: Canonum et consilium Graecorum interpretationes latinae 1 (Oxonii 1899).
- Vita des Barsauma: F. Nau, Résumé des monographie syriaques: Barsauma, Abraham de la Haute Montagne, Siméon de Kafar 'Abdin, Yaret L'Alexandrin, Jacques le reclus, Romanus, Talia, Asia Pantaléon, Candida (Suite). Revue de l'Orient chrétien 19, 1914, 113-134.
- Vita Char.: The Life of Chariton. Introduction and Translation by L. Di Segni. In: V. L. Wimbrush (Hrsg.), Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook (Minneapolis 1990) 393-421.
- Vita Thecl.: Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire. Hrsg. von G. Dagron (Bruxelles 1978).
- Zach. Schol.: Sévère. Patriarche d'Antioche 512-518. Textes syriaques publiés, traduits et annotés. Hrsg. von M.-A. Kugener. 1: Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique. PO 2 (Paris 1903, Turnhout 1971).
- Zos. hist.: Zosimos, Neue Geschichte. Übers. und eingeleitet von O. Veh. Durchgesehen und erläutert von S. Rebenich (Stuttgart 1990).
- Hackl/Jenni/Schneider, Quellen: U. Hackl / H. Jenni / Ch. Schneider, Quellen zur Geschichte der Nabatäer. Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar (Freiburg, Göttingen 2003).

## Literatur

- Abitz, Baugeschichte: F. Abitz, Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI. (Freiburg 1989).
- Abou Sekeh, Eremitagen: F. Abou Sekeh, Kleine christliche Pilgerzentren in Syrien: Die syrischen Eremitagen als Orte spiritueller Einkehr und Gastfreundschaft. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. BOO 10 (Mainz 2018) 273-290.
- Achenbach, Vollendung der Tora: R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (Wiesbaden 2003).
- Al-Ghabban, Egypt: A. Al-Ghabban, The Pilgrimage Road from Egypt. In: A. I. Al-Ghabban u. a. (Hrsg.), Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia (Paris 2010) 470-475.
- Al-Jubeih, Hebron: Al-Jubeih, Hebron (Al-Halil): Kontinuität und Integrationskraft einer islamisch-arabischen Stadt (Tübingen 1991).
- Al-Kilabi, Syria: H. Al-Kilabi, The Pilgrimage Road from Syria. In: A. I. Al-Ghabban u. a. (Hrsg.), Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia (Paris 2010) 452-461.
- Al-Marihi, Najran: S. Al-Marihi, Najran. In: A. I. Al-Ghabban u. a. (Hrsg.), Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia (Paris 2010) 365-369.
- Alobaidi/Goldman/Küchler/Braslavi, Jerusalem-Führer: S.-J. Alobaidi / Y. Goldman / M. Küchler / J. Braslavi, Le plus ancien guide juif de Jérusalem. Der älteste jüdische Jerusalem-Führer. In: M. Küchler / Ch. Ueiling (Hrsg.), Jerusalem. Texte – Bilder – Steine (Freiburg/Schweiz, Göttingen 1987) 37-81.
- Alpass, Religious Life: P. Alpass, Religious Life of Nabataea (Leiden 2013).
- Al-Rashid, Darb Zubayda: S. Al-Rashid, Darb Zubayda: The Pilgrimage Road from Kufa to Mecca. In: A. I. Al-Ghabban u. a. (Hrsg.), Roads

- of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia (Paris 2010) 424-429.
- Alt, Wallfahrt: A. Alt, Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel. In: A. Alt, Kleine Schriften I (München 1968) 79-88.
- Altenmüller, Abydosfahrt: H. Altenmüller, Abydosfahrt. LÄ 1 (Wiesbaden 1975) 42-47.
- Al-Thanyan, Yemeni: M. Al-Thanyan, The Yemeni Pilgrimage Road. In: A. I. Al-Ghabban u. a. (Hrsg.), Roads of Arabia: Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia (Paris 2010) 478-485.
- Ambühl, Lucan: A. Ambühl, Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur. Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im *Bellum civile* (Berlin 2015).
- Amir, Wallfahrt: Y. Amir, Wallfahrt. In: Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien (Neukirchen-Vluyn 1983) 52-64.
- Amit, New Data: D. Amit, New Data for Dating the High-Level Aqueduct, the Wadi el Biyar Aqueduct, and the Herodion Aqueduct. In: D. Amit (Hrsg.), The Aqueducts of Israel (Portsmouth RI 2002) 253-266.
- Anderson, Philostratus: G. Anderson, Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century (London 1986).
- André/Baslez, Voyager: J.-M. André / M.-F. Baslez, Voyager dans l'Antiquité (Paris 1993).
- Angerstorfer, Grabinschriften: A. Angerstorfer, Antike jüdische Grabinschriften aus christlicher Zeit (ca. 100-500 n. Chr.). Spuren von Hoffnung auf eine Auferstehung der Toten und die »kommende Welt«. In: J. Dresken-Weiland / A. Angerstorfer / A. Merkt, Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike (Regensburg 2012) 277-386.
- Angiolini Martinelli, San Vitale: P. Angiolini Martinelli (Hrsg.), La basilica di San Vitale a Ravenna. Testi, Atlante (Modena 1997).
- Antalík, Cafón: D. Antalík, Cafón: Posvátná hora starověké Sýrie [Cafon: Der heilige Berg des antiken Syriens]. In: T. Mařík – J. Maříková-Kubková (Hrsg.), Hora hor (Praha 2005) 11-30.
- Aphram I Barsoum, Syriac Literature: I. Aphram I Barsoum, The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences (Piscataway NJ 2003).
- Applebaum, Economic Life: S. Applebaum, Economic Life in Palestine. In: S. Safrai u. a. (Hrsg.), The Jewish People in the First Century II (Assen 1976) 631-700.
- Arafat, Pausanias' Greece: Arafat, Pausanias' Greece: Ancient Artists and Roman Rulers (Cambridge 1996).
- Armayer, Herodotus: O. K. Armayer, Did Herodotus Ever Go to Egypt. Journal of the American Research Center in Egypt 15, 1978, 59-73.
- Arnold, Tempel: D. Arnold, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen – Baudenkmäler – Kultstätten (Augsburg 1996).
- Assmann, Prozessionsfest: J. Assmann, Das ägyptische Prozessionsfest. In: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Studien zum Verstehen fremder Religionen (Gütersloh 1991) 105-122.
- Tod und Jenseits: J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten (München 2001).
- Augé/Linant de Bellefonds, Zeus: C. Augé / P. Linant de Bellefonds, Zeus en Syrie et Nabatène. In: LIMC 8, 1, 1997, 384-388.
- Auron, Pain of Knowledge: Y. Auron, The Pain of Knowledge. Holocaust and Genocide Issues in Education (New Brunswick NJ 2005).
- Avi-Yonah, Art: M. Avi-Yonah, Art in Ancient Palestine. Selected Studies (Jerusalem 1981).
- Byzantine Palestine: M. The Economics of Byzantine Palestine. IEJ 8, 1958, 39-51.
- Geschichte der Juden: M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz (Berlin 1962).
- Naʿaran: The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land 3 (Jerusalem 1993) 1075-1076 s. v. Naʿaran (M. Avi-Yonah).
- Avigad, Jerusalem: N. Avigad, Discovering Jerusalem (Nashville 1980).
- Avner, Dome of the Rock: R. Avner, The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography. Muqarnas 27, 2010, 31-50.
- Kathisma: R. Avner, The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site. ARAM 18/19, 2006/2007, 541-557.
- Octagonal Church: R. Avner, The Account of Caesarea by the Piacenza Pilgrim and the Recent Archaeological Discovery of the Octagonal Church in Caesarea Maritima. Palestine Exploration Quarterly 140,3, 2008, 203-212.
- Recovery: R. Avner, The Recovery of the Kathisma Church and its Influence on Octagonal Buildings. In: G. C. Bottini / L. Di Segni / D. Chrupcala (Hrsg.), One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in honor of Fr. S. Loffreda (Jerusalem 2003) 173-186.
- Avner/Lavas/Rosidis, Mar Elias: R. Avner / G. Lavas / I. Rosidis, Jerusalem, Mar Elias – the Kathisma Church. Excavations and Surveys in Israel 113, 2001, 89-92.
- Avner/Puni, Kathisma Church: R. Avner / Sh. Puni, Architectural Planning Procedures in the Early Byzantine Period: The Kathisma Church. In: L. D. Chrupcala (Hrsg.), Christ is Here! Studies in Biblical and Christian Archaeology in Memory of Michele Piccirillo OFM (Milano 2012) 265-273.
- Avni, Conquest of Jerusalem: G. Avni, The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.) – An Archaeological Assessment. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 357, 2010, 35-48.
- Transition: G. Avni, The Byzantine-Islamic Transition in Palestine (Oxford 2014).

- Aziza, Julien: C. Aziza, Julien et le judaïsme. In: R. Braun / J. Richer (Hrsg.), *L'empereur Julien de l'histoire à la légende (331-1715)* (Paris 1978) 141-158.
- Bagatti, Antichi villaggi: B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani di Samaria* (Gerusalemme 1979).
- Church: B. Bagatti, *The Church from the Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians* (Jerusalem 1971).
- Bahat, Herodian Temple: D. Bahat, The Herodian Temple, In: W. Horbury / W. D. Davies / J. Sturdy (Hrsg.), *The Cambridge History of Judaism 3* (Cambridge 1999) 38-58.
- Baillet, Dadouque d'Éleusis: J. Baillet, Constantin et le dadouque d'Éleusis. *CRAI* 66, 1922, 282-296.
- Inscriptions: J. Baillet, *Inscriptions grecques et latines des Tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes* (Le Caire 1926).
- Bakker, Making of History: E. J. Bakker: The Making of History: Herodotus' *HISTORIĒS APODEXIS*. In: E. J. Bakker / I. J. F. de Jong / H. van Wees (Hrsg.), *Brill's Companion to Herodotus* (Leiden 2002) 3-32.
- Ballet/Mahmoud, Moules: P. Ballet / F. Mahmoud, Moules en terre cuite d'Éléphantine (Musée Copte). Nouvelles données sur les ateliers de la région d'Assouan, à l'époque byzantine et aux premiers temps de l'occupation arabe. *Bulletin d'Institut français d'archéologie orientale* 87, 1987, 53-72.
- Ballian, Islamic Art: A. Ballian, Country Estates, Material Culture, and the Celebration of Princely Life: Islamic Art and the Secular Domain. In: H. C. Evans / B. Ratliff (Hrsg.), *Byzantium and Islam. Age of Transition* (New Haven, London 2012) 200-208.
- Baltrusch, Herodes: E. Baltrusch, *Herodes. König im Heiligen Land. Eine Biographie* (München 2012).
- Jüdische Diaspora: E. Baltrusch, Herodes, Rom und die jüdische Diaspora. In: L.-M. Günther (Hrsg.), *Herodes und Jerusalem* (Stuttgart 2009) 47-60.
- Balty, Programme philosophique: J. Balty, Un programme philosophique sous la cathédrale d'Apamée: L'ensemble néoplatonicien de l'empereur Julien. In: J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient* (Paris 1995) 265-273.
- Sanctuaire: J. Balty, Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée. *ΤΟΠΟΙ* 7, 1997, 791-799.
- J. Balty/J.-Ch. Balty, Julien et Apamée: J. Balty / J.-Ch. Balty, Julien et Apamée Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur. *Dialogues d'histoire ancienne* 1, 1974, 267-304.
- Bangert, Berg Sinai: K. Bangert, *Der Berg Sinai liegt nicht auf dem Sinai. Oder: Wo wohnt Gott?* [http://www.kurtbangert.de/downloads/2\\_6\\_Der\\_Berg\\_Sinai\\_liegt\\_nicht\\_auf\\_dem\\_Sinai.pdf](http://www.kurtbangert.de/downloads/2_6_Der_Berg_Sinai_liegt_nicht_auf_dem_Sinai.pdf) (21.3.2018).
- Bar, Camp: D. Bar, Aelia Capitolina and the Location of the Camp of the Tenth Legion. *Palestinian Exploration Quarterly* 130, 1998, 8-19.
- Continuity and Change: D. Bar, Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine. In: J. Hahn / S. Emmel / U. Gotter (Hrsg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leiden, Boston 2008) 275-298.
- Crisis: D. Bar, The 3<sup>rd</sup> Century Crisis in the Roman Empire and its Relevance to Palestine during the Late Roman Period. *Zion* 66, 2001, 143-170.
- Rural Monasticism: D. Bar, Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine. *Harvard Theological Review* 98.1, 2005, 49-65.
- Barag, Pilgrim Vessels I: D. Barag, Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem. *Journal of Glass Studies* 12, 1970, 35-63.
- Pilgrim Vessels II: D. Barag, Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem. *Journal of Glass Studies* 13, 1971, 45-63.
- Bardill, Constantine: J. Bardill, *Constantine. Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge 2012).
- Barghouth/Al-Sa'ed, Sustainability: J. M. Barghouth / R. M. Y. Al-Sa'ed, Sustainability of Ancient Water Supply Facilities in Jerusalem. *Sustainability* 1, 4, 2009, 1106-1119.
- Barkay, Coins: G. Barkay, The Coins of Horvat 'Eleq. In: Y. Hirschfeld (Hrsg.), *Ramat Hanadiv Excavations: Final Report of the 1984-1998 Seasons* (Jerusalem 2000) 377-419.
- Ketef Hinnom: G. Barkay, Excavations at Ketef Hinnom in Jerusalem. In: H. Geva (Hrsg.), *Ancient Jerusalem Revealed* (Jerusalem 1994) 85-106.
- Barnard, Introduction: St. Justin Martyr. The First and Second Apologies. Hrsg. von L. W. Barnard. *Introduction* (New York, Mahwah NJ 1997) 1-21.
- Barnes, Composition, T. D. Barnes, The Composition of Eusebius' *Onomasticon*. *Journal of Theological Studies* N. S. 26, 1975, 412-415.
- Constantine: T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge MA 1981).
- Religious Policies: T. Barnes, From Toleration to Repression: The Evolution of Constantine's Religious Policies. *Scripta Classica Israelica* 21, 2002, 189-207.
- Barone, John Chrysostom: F. P. Barone, Pilgrims and Pilgrimages in John Chrysostom. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 463-476.
- Bartlett, Edomites: J. R. Bartlett, From Edomites to Nabataeans: A Study in Continuity. *PEQ* 111, 1979, 53-66.
- Jews: J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World. Josephus, Aristeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus* (Cambridge 1985).
- Kingdom of Edom: J. R. Bartlett, The Rise and Fall of the Kingdom of Edom. *PEQ* 104, 1972, 26-37.
- Bashear, Muslim Prayer: S. Bashear, Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches. *The Muslim World* 81, 1991, 267-282.

- Bassett, Hippodrome: S. Bassett, *The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople*. DOP 45, 1991, 87-96.
- Historiae Custos: S. Bassett, *Historiae Custos. Sculpture and Tradition in the Bath of Zeuxippos*. AJA 100, 1996, 491-506.
- Urban Image: S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople* (Cambridge 2004).
- Bataille, Memnonia: A. Bataille, *Les Memnonia: recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine* (Le Caire 1952).
- Inscriptions grecques: A. Bataille, *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari* (Le Caire 1951).
- Bauer, Urban Space: F. A. Bauer, *Urban Space and Ritual. Constantinople in Late Antiquity*. In: J. R. Brandt / O. Steen (Hrsg.), *Imperial Art as Christian Art – Christian Art as Imperial Art* (Rome 2001) 27-65.
- Bautz, Epiphanius von Salamis: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 1 (Hamm 1990) 1521-1522 s.v. Epiphanius von Salamis (F. W. Bautz).
- Bayard, Caducée: J.-P. Bayard, *Le symbolisme du caducée* (Paris 1978).
- Bayliss, Cilicia: R. Bayliss, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion* (Oxford 2004).
- Beck, Abraham: E. Beck, *Die Gestalt von Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds: Analyse von Sure 2118 (124)-135 (141)*. In: R. Paret (Hrsg.), *Der Koran* (Darmstadt 1975) 111-133 (ursprünglich abgedruckt in: *Le Muséon* 65, 1952, 73-94).
- C. Becker, Octavius: C. Becker, *Der »Octavius« des Minucius Felix* (München 1967).
- E. Becker, Konstantin der Große: E. Becker, *Konstantin der Große, der »neue Moses«*. Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmeer. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31, 1910, 161-171.
- Behrends, Pro Templis: O. Behrends, *Libanios' Rede Pro Templis in rechtshistorischer Sicht*. In: *Libanios. Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel* (Tübingen 2011) 95-126.
- Beinlich, Wallfahrt: H. Beinlich, *Art. Wallfahrt*. In: *LÄ* 6, 1986, 1145-1146.
- K. van Bekkum, Conquest: K. van Bekkum, *From Conquest to Coexistence. Ideology and Antiquarian Intent in the Historiography of Israel's Settlement in Canaan* (Leiden 2011).
- W. J. Van Bekkum, Messianic Expectations: W. J. Van Bekkum, *Jewish Messianic Expectations in the Age of Heraclius*. In: G. J. Reinink / B. H. Stolte (Hrsg.), *The Reign of Heraclius (610-641). Crisis and Confrontation* (Leuven, Paris, Dudley 2002) 95-112.
- Belayche, Iudaea-Palaestina: N. Belayche, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)* (Tübingen 2001).
- Bell, Antinoopolis: H. I. Bell, *Antinoopolis: A Hadrianic Foundation in Egypt*. JRS 30, 1940, 133-147.
- Aphrodito Papyri: H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts. IV: The Aphrodito Papyri* (London 1910).
- Ben-Ami, Culte des saints: I. Ben-Ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc* (Paris 1990).
- Ben-Dov, Ancient Jerusalem: M. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York 1985).
- Area: M. Ben-Dov, *The Area South of the Temple Mount in the Early Islamic Period*. In: Y. Yadin (Hrsg.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974* (Jerusalem 1976) 97-101.
- Omayyad Structures: M. Ben-Dov, *The Omayyad Structures Near the Temple Mount*. In: B. Mazar, *The Excavations in the Old City of Jerusalem Near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970* / M. Ben-Dov, *The Omayyad Structures Near the Temple Mount* (Jerusalem 1971) 37-44.
- A. Berger, Christliche Metropole: A. Berger, *Konstantinopel, die erste christliche Metropole?* In: H. Schlange-Schöningen (Hrsg.), *Konstantin und das Christentum* (Darmstadt 2007) 204-215.
- Konzept: A. Berger, *Das Konzept Konstantins des Großen für Konstantinopel. Die Umgestaltung der Audienzhalle der Hagia Sophia und das Schicksal des Kapitols*. *Poikila Byzantina* 18, 2000, 159-165.
- Konstantinopel: A. Berger, *Konstantinopel. Geschichte, Topographie, Religion* (Stuttgart 2011).
- P. Berger, Crescent on the Temple: P. Berger, *The Crescent on the Temple. The Dome of the Rock as Image of the Ancient Jewish Sanctuary* (Leiden 2012).
- Bernard, Pèlerinage: É. Bernard, *Pèlerinage au grand Sphinx de Gizeh*. ZPE 51, 1983, 185-189.
- Pèlerins: É. Bernard, *Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine*. In: *Mélanges Levêque I* (Paris 1988) 49-63.
- A. Bernard / É. Bernard, Inscriptions: A. Bernard / É. Bernard, *Les inscriptions grecques et latines du Colosse de Memnon* (Le Caire 1960).
- Berner, Eliade: U. Berner, *Mircea Eliade (1907-1986)*. In: A. Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München 1997) 342-353.
- Bert Geith, Hébron: S. Bert Geith, *Hébron et ses environs* (Jérusalem 2014).
- Bidez/Cumont, Epistulae: I. Bidez / F. Cumont (Hrsg.), *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae Leges Poematia Fragmenta Varia* (Paris 1922).
- Bieberstein, Aelia: K. Bieberstein, *Aelia Capitolina*. In: Z. Kafafi / R. Schick (Hrsg.), *Jerusalem Before Islam* (Oxford 2007) 134-168.
- Hagia Zion: K. Bieberstein, *Die Hagia Zion in Jerusalem. Zur Entwicklung ihrer Tradition im Spiegel der Pilgerberichte*. *JbAC Erg.-Bd.* 20, 1, 1995, 543-551.
- Bieberstein/Bloedhorn, Jerusalem III: K. Bieberstein / H. Bloedhorn, *Jerusalem III. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolitikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Band 3* (Wiesbaden 1994).

- Biedenkopf-Ziehner, Schenkungsurkunden: A. Biedenkopf-Ziehner, Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices (Wiesbaden 2001).
- Bietak, Tell e-Yahudiya: M. Bietak, Tell el-Yahudiya. In: K. A. Bard (Hrsg.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (London, New York 2010) 791-792.
- Bietenhard, Himmlische Welt: H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Tübingen 1951).
- Bijovski, Byzantine solidi: G. Bijovski, A Hoard of Byzantine solidi from Bet She'an in the Umayyad Period. *Revue numismatique* 156/6, 2002, 161-227.
- Billig, Low-level Aqueduct: Y. Billig, The Low-level aqueduct to Jerusalem: recent discoveries. In: D. Amit (Hrsg.), *The Aqueducts of Israel* (Portsmouth RI 2002) 245-252.
- Biran, Dan: A. Biran, *Biblical Dan* (Jerusalem 1994).
- Birley, Hadrian: A. Birley, Hadrian. *Der rastlose Kaiser* (Mainz 1997).
- Bitton-Ashkelony, Attitudes: B. Bitton-Ashkelony, The Attitudes of Church Fathers towards Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 188-203.
- Encountering the Sacred: B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Berkeley LA 2005).
- Imitatio Mosis: B. Bitton-Ashkelony, *Imitatio Mosis* and Pilgrimage in the *Life of Peter the Iberian*. In: B. Bitton-Ashkelony / A. Kofsky (Hrsg.), *Christian Gaza in Late Antiquity* (Leiden, Boston 2004) 107-129.
- Pilgrimage: B. Bitton-Ashkelony, Pilgrimage as Monastic Culture in Late Antiquity. In: M. E. Stone / R. R. Ervine / N. Stone (Hrsg.), *The Armenians in Jerusalem and the Holy Land* (Leuven 2002) 1-17.
- Sacred Travel: B. Bitton-Ashkelony, From Sacred Travel to Monastic Career: The Evidence of Late Antique Syriac Historiography. *Adaman-tius* 16, 2010, 353-370.
- Blanchetière, Temple de Jérusalem: F. Blanchetière, Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétien: L'affaire du Temple de Jérusalem. *Journal of Jewish Studies* 31, 1980, 61-81.
- Blair, Dome of the Rock: Sh. Blair, What is the Date of the Dome of the Rock? In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem I* (Oxford 1992) 59-87.
- Bleckmann, Panegyrik: B. Bleckmann, Zwischen Panegyrik und Geschichtsschreibung. Praxagoras und seine Vorgänger. In: M. Zimmermann (Hrsg.), *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr.* (Stuttgart 1999) 203-228.
- Blid, Sacred Movement: J. Blid, Sacred Movement to Labraunda – An Archaeological Perspective. *HEROM* 1, 2012, 157-195.
- Blockley, Historians I: R. C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus (Liverpool 1981).
- Bloedhorn, Umgestaltung: H. Bloedhorn, Die Umgestaltung der Stadt Jerusalem durch Herodes. In: L.-M. Günther (Hrsg.), *Herodes und Jerusalem* (Stuttgart 2009) 113-134.
- Blois, Date: F. de Blois, The Date of the »Martyrs of Nagran«. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 1, 1990, 110-128.
- Boddes Hosang, Boundaries: F. J. E. Boddens Hosang, Establishing Boundaries. *Christian-Jewish Relations in early Concil Texts and the Writings of Church Fathers* (Leiden, Boston 2010).
- Bokser, Justin I: B. Z. Bokser, Justin Martyr and the Jews II. *The Jewish Quarterly Review*, N. S. 64, 1973, 97-122.
- Justin II: B. Z. Bokser, Justin Martyr and the Jews II. *The Jewish Quarterly Review*, N. S. 64, 1974, 204-211.
- Bonnet, Reallexikon: H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952, Nachdruck 2000).
- Le Boulluec, Adam: A. Le Boulluec, Regards antiques sur Adam au Golgotha. In: M. Loubet / D. Pralon (Hrsg.), *EUKARPA. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival* (Paris 2011) 355-363.
- Bounni, Palmyre: A. Bounni, Palmyre, ville de pèlerinage. *Bulletin d'études orientales* 52, 2000, 195-197.
- Boustan, Rabbinic Martyrology: R. S. Boustan, From Martyr to Mystic. *Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism* (Tübingen 2005).
- Boušek, Židovská pouť: D. Boušek, Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století (Praha 2008).
- Židovský rituál: D. Boušek, Židovský poutní rituál v Jeruzalémě ve středověku. In: L. Pecha (Hrsg.), *Orientalia Antiqua Nova* 6 (Plzeň 2006) 19-32.
- Bowersock, Bar Kochba War: G. W. Bowersock, A Roman Perspective on the Bar Kochba War. In: W. S. Green (Hrsg.), *Approaches to Ancient Judaism* 2 (Chicago 1980) 131-141.
- Greek Sophists: G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford 1969).
- Hellenism: G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 1990).
- Miracle: G. W. Bowersock, The Miracle of Memnon. *The Bulletin of American Society of Papyrologists* 21, 1984, 21-32.
- Bowie, Apollonius of Tyana: E. L. Bowie, Apollonius of Tyana. Tradition and Reality. In: *ANRW* II 16/2 (Berlin 1978) 1652-1699.
- Greeks: E. L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic. Past and Present* 46, 1970, 3-41.
- Bowman, Itinerarium Burdigalense: G. Bowman, »Mapping History's Redemption«. Eschatology and Topography in the *Itinerarium Burdigalense*. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 163-187.

- Bräunlein, Turner: P. Bräunlein, Victor Witter Turner (1920-1983). In: A. Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade (München 1997) 324-341.
- Brandes, Herakleios: W. Brandes: Herakleios und das Ende der Antike im Osten. In: M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa* (München 2007) 248-258.
- Brands, Audienzsaal: G. Brands, Der sogenannte Audienzsaal des al-Mundir in Resafa. *Damaszener Mitteilungen* 10, 1998, 211-235.
- Bauornamentik: G. Brands, Die Entstehung einer Stadt. Beobachtungen zur Bauornamentik von Resafa. In: U. Peschow / S. Möllers (Hrsg.), *Spätantike und byzantinische Bauskulptur* (Stuttgart 1998) 77-92.
- Pilgerfahrt: G. Brans, Pilgerfahrt und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient. In: S. Gralla (Hrsg.), *Oriens christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums* (Münster 2003) 15-41.
- Brandt, Konstantin: H. Brandt, Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser (München 2006).
- Branthomme, Introduction: H. Branthomme, Introduction. In: J. Chélini / H. Branthomme (Hrsg.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux* (Paris 1987) 19-21.
- Brashear, Greek Magical Papyri: W. M. Brashear, Greek Magical Papyri. In: *ANRW II* 18/5 (Berlin 1995) 3380-3730.
- Brena, Troia-Besuche: F. Brena, Trümmerromantik als Touristenziel? Kaiserliche Troia-Besuche in Antike und Neuzeit. In: H. Hofmann (Hrsg.), *Troia. Von Homer bis heute* (Tübingen 2004) 101-117.
- Brenk, Frühchristliche Mosaiken: B. Brenk, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore in Rom (Wiesbaden 1975).
- Innovation: B. Brenk, Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel 6.-7. Mai 1994 (Wiesbaden 1996).
- Brennan, Poets: T. C. Brennan, The Poets Julia Balbilla and Damo at the Colossus of Memnon. *Classical World* 91, 1998, 215-234.
- Briant, Histoire: P. Briant, Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre (Leiden 1996).
- Bricault, Isis: L. Bricault, Isis Dolente. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 92, 1992, 34-79.
- Brisch, Iconography of the Mosaics: K. Brisch, Observations on the Iconography of the Mosaics in the Great Mosque at Damascus. In: P. P. Soucek (Hrsg.), *Content and Context of Visual Arts in the Islamic World. Papers from A Colloquium in Memory of Richard Ettinghausen* Institute of Fine Arts, New York University, 2-4 April 1980 (University Park, London 1988) 13-23.
- Brodersen, Einführung: K. Brodersen, Einführung. In: K. Brodersen (Hrsg.), *Aristeas. Der König und die Bibel* (Stuttgart 2008) 7-42.
- Bröckelmann, Abydosfahrt: D. Bröckelmann, Die Abydosfahrt in den altägyptischen Privatgräbern. Eine ikonographische Untersuchung ihrer Darstellung bis zum Ende der 18. Dynastie (Mainz 2001).
- Broshi, Earliest Pilgrimage: M. Broshi, Evidence of Earliest Christian Pilgrimage to the Holy Land Comes to Light in Holy Sepulchre Church. *The Biblical Archaeology Review* 3, 1977, 42-44.
- Mount Zion: M. Broshi, Excavations in the House of Caiaphas, Mount Zion. In: Y. Yadin (Hrsg.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974* (Jerusalem 1976) 57-60.
- Role of the Temple: M. Broshi, Role of the Temple in the Herodian Economy. *Journal of Jewish Studies* 38, 1987, 31-37.
- Broshi/Barkey, Chapel of St. Vartan: M. Broshi / G. Barkey, Excavations in the Chapel of St. Vartan in the Holy Sepulchre. *Israel Exploration Journal* 35, 1985, 108-128.
- J. P. Brown, Israel and Hellas: J. P. Brown, Israel and Hellas (Berlin, New York 1995).
- P. Brown, Christianization: P. Brown, Christianization and Religious Conflict. In: *Cambridge Ancient History* 13 (Cambridge 1998) 632-664.
- Holy Man: P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies* 61, 1971, 80-101.
- Late Antiquity: P. Brown, The World of Late Antiquity AD 150-750 (London 1971).
- Brunot, Mambré: A. Brunot, Mambré. Hébron. *Monde de la Bible* 17, 1981, 46-48.
- Buffière, Mythes: F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (Paris 1956).
- Burger, Anfänge: E. Burger, Die Anfänge des Pilgerwesens in Palästina. Zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in den ersten vier Jahrhunderten. *Palästinajahrbuch* 27, 1931, 84-111.
- Burke, Archaeology of Ritual: A. A. Burke, The Archaeology of Ritual and Religion in Ancient Israel and the Levant, and the Origins of Judaism. In: T. Insoll (Hrsg.), *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (Oxford 2011) 895-907.
- Burkert, Antike Mysterien: W. Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gestalt (München 1994).
- Burkhardt, Ägypter und Meroiten: A. Burkhardt, Ägypter und Meroiten im Dodekaschoinos. Untersuchung zur Typologie und Bedeutung der demotischen Graffiti (Berlin 1985).
- Demotische Graffiti: A. Burkhardt, Bemerkungen zu den demotischen Graffiti von den Meroiten im Dodekaschoinos. In: E. Endesfelder u. a. (Hrsg.), *Ägypten und Kusch* (Berlin 1977) 99-106.
- Burns, Monuments of Syria: R. Burns, Monuments of Syria (London, New York 1999).
- Burstein, Paccius Maximus: S. M. Burstein, Paccius Maximus: A Greek Poet in Nubia or a Nubian Greek Poet? In: *Actes de la VIII<sup>e</sup> conférence internationale des études nubiennes*. Lille, 11-17 sept. 1994 (Lille 1998) 47-52.

- Buschhausen, Frage der Kontinuität: H. Buschhausen, Zur Frage der Kontinuität der Spätantike im christlichen Orient des 8. Jhs. Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte 46/47, 1993/1994, 87-99.
- Busse, Beziehungen: H. Busse, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation (Darmstadt 1988).
- Church: H. Busse, The Church of the Holy Sepulchre, the Church of the Agony, and the Temple. The reflection of a Christian belief in Islamic tradition. JSAI 9, 1987, 279-289.
- Drei Heiligtümer: H. Busse, Tempel, Grabeskirche und *Haram as-sarif*: Drei Heiligtümer und ihre gegenseitigen Beziehungen in Legende und Wirklichkeit. In: H. Busse / G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (Wiesbaden 1987) 1-28.
- Felsendom: H. Busse, Vom Felsendom zum Templum Domini. In: W. Fischer / J. Schneider (Hrsg.), Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungen zwischen Orient und Okzident (Neustadt a. d. Aisch 1982) 19-32.
- Frühislamische Bauten: H. Busse, Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Bauten in Jerusalem. ZDPV 107, 1991, 144-154.
- Islam: H. Busse, Der Islam und die biblischen Kultstätten. Der Islam 42, 1966, 113-143.
- Jerusalem and Mecca: H. Busse, Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba: An Account of Their Interrelation in Islamic Times. In: M. Sharon (Hrsg.), Pillars of Smoke and Fire: The Holy Land in History and Thought (Leiden 1988) 236-246.
- Kaaba im Licht der Bibel: H. Busse, Geschichte und Bedeutung der Kaaba im Licht der Bibel. In: F. Hahn / F.-L. Hossfeld / H. Jorissen / A. Neuwirth (Hrsg.), Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bodenheim 1993) 169-186.
- Night Journey: H. Busse, Jerusalem in the Story of Muhammed's Night Journey and Ascension. JSAI 14, 1991, 1-40.
- ‘Omar: H. Busse, ‘Omar b. Al-Ḥaṭ ṭ āb in Jerusalem. JSAI 7, 1984, 73-119.
- Patriarchengräber: H. Busse, Die Patriarchengräber in Hebron und der Islam. ZDPV 114, 1998, 71-94.
- Temple of Jerusalem: H. Busse, The Temple of Jerusalem and its Restoration by ‘Abd al-Malik b. Marwān. Jewish Art 23/24, 1997/1998, 23-33.
- Butcher, Roman Syria: K. Butcher, Roman Syria and the Near East (London 2003).
- Caillet, Transformation: J.-P. Caillet, La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité. In: C. Lepeley (Hrsg.), La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale: De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1-3 avril 1993 (Bari 1993) 191-211.
- Callot, Christianisation: O. Callot, La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du Nord. ΤΟΠΟΙ 7, 1997, 735-750.
- Callot/Gatier, Réseau des sanctuaires: O. Callot / P.-L. Gatier, Des dieux, des tombeaux, des donateurs: Le réseau des sanctuaires en Syrie du Nord. ΤΟΠΟΙ 9, 1999, 665-688.
- Callot/Marcillet-Jaubert, Hauts-lieux: O. Callot / J. Maecillet-Jaubert, Hauts-lieux de Syrie du Nord. In: G. Roux (Hrsg.), Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983 (Lyon 1984) 184-202.
- Cameron, Constantine: A. Cameron: The Reign of Constantine, A. D. 306-337. In: A. K. Bowman (Hrsg.), The crisis of Empire, A.D. 193-337. Cambridge Ancient History 12 (Cambridge 2005) 90-109.
- Jews: A. Cameron, Jews in Seventh-Century Palestine. Scripta Classica Israelica 13, 1994, 75-93.
- Cameron/Hall: Eusebius: A. Cameron / S. G. Hall, Life of Constantine (Oxford 1999).
- Cameron/Ward-Perkins/Whitby, Late Antiquity: A. Cameron / B. Ward-Perkins / M. Whitby (Hrsg.), Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600. Cambridge Ancient History 14 (Cambridge 2000).
- Campbell, Travel Writing: M. B. Campbell, The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600 (Ithaca, London 1988).
- Canivet / Rey-Coquais, Syrie de Byzance à l'Islam: P. Canivet / J.-P. Rey-Coquais, Syrie de Byzance à l'Islam. VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles (Damas 1992).
- Canton, British Travellers: J. Canton, From Cairo to Baghdad: British Travellers in Arabia (London 2011).
- Capper, Community of Goods: B. J. Capper, Community of Goods in the Early Jerusalem Church. ANRW II 26/2 (Berlin 1995) 1730-1774.
- Capponi, Tempio di Leontopoli: L. Capponi, Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 A. C. - 73 D. C.) (Pavia 2008).
- Carla, Rez. Wallraff: F. Carla: Rezension von: Martin Wallraff: Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg: Herder 2013. sehepunkte 14, 2014, Nr. 4 [15.4.2014], URL: <http://www.sehepunkte.de/2014/04/23517.html> (19.9.2017).
- Caskel, Felsendom: W. Caskel, Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem (Köln, Opladen 1963).
- Casson, Reisen: L. Casson, Reisen in der Alten Welt (München 1976).
- Castiglione, Diocletianus: L. Castiglione, Diocletianus und die Blemmyes. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 96, 1970, 90-103.
- Cazzaniga, Proskynema: Cazzaniga, I. Proskynema al dio Mandulis. Eseggesi di un'iscrizione di Talmis. La Parola del Passato 19, 1964, 69-72.
- Charpin/Ziegler, Mari: D. Charpin / N. Ziegler, Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite (Paris 2003).
- Chesnut, Christian Histories: G. F. Chesnut, The First Christian Histories: Eusebios, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius (Paris 1977).

- Christern, Tebessa: J. Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika* (Wiesbaden 1976).
- Christides, Ethnic Movements: V. Christides, *Ethnic Movements in Southern Egypt and Northern Sudan: Blemmyes-Beja in Late Antique and early Arab Egypt until 707 A. D.* *Listy filologické* 103, 1980, 129-143.
- Christie, Towns in Transition: N. Christien (Hrsg.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and Early Middle Ages* (Aldershot 1996).
- Clark, Worship: K. W. Clark, *Worship in the Jerusalem Temple after A. D. 70.* *New Testament Studies* 6, 1959/1960, 269-280.
- Clayton, Chronicle: P. A. Clayton, *Chronicle of the Pharaohs. The Reign-by-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt* (London 1994).
- Cline, Ancient Angels: R. Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire* (Leiden, Boston 2011).
- Two-Sided Mold: R. Cline, *A Two-Sided Mold and the Entrepreneurial Spirit of Pilgrimage Souvenir Production in Late Antique Syria-Palestine.* *Journal of Late Antiquity* 7, 2014, 28-48.
- Clinton, Eleusinian Mysteries: K. Clinton, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* (Philadelphia 1974).
- Epidauria: K. Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens.* In: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings from the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (Stockholm 1994) 17-34.
- E. Cohen, Pilgrimage Centers: E. Cohen, *Pilgrimage Centers. Concentric and Excentric.* *Annals of Tourism Research* 19, 1992, 33-50.
- Pilgrimage and Tourism: E. Cohen, *Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence.* In: A. Morinis (Hrsg.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Westport 1992) 47-61.
- G. M. Cohen, Hellenistic Settlements: G. M. Cohen, *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa* (Berkeley u. a. 2006).
- Cohn, Making of the Rabbis: N. S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis* (Philadelphia PA 2012).
- Coleman/Elsner, Pilgrimage: S. Coleman / J. Elsner, *Pilgrimage. Past and Present in the World Religions* (London 1995).
- Collar/Friese/Kristensen, Pilgerreisen: A. Collar / W. Fiese / T. M. Kristensen, *Pilgerreisen der griechisch-römischen Antike.* *Antike Welt* 46/3, 2015, 12-17.
- Constable, Opposition: G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages.* *Studia Gratiana* 19, 1976, 125-146.
- Monachisme: G. Constable, *Monachisme et pèlerinage au Moyen Age.* *Révue historique* 258, 1977, 3-27.
- Coppens, Graeco-Roman Times: F. Coppens, *Late Dynastic, Graeco-Roman and Christian Times; Post-New Kingdom Graffiti.* In: R. H. Wilkinson / K. R. Weeks (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Valley of the Kings* (Oxford 2016) 469-480.
- Corrandini, Modelle der Aneignung: R. Corrandini, *Die Ankunft der Zukunft: Babylon, Jerusalem und Rom als Modelle von Aneignung und Entfremdung bei Augustinus.* In: W. Pohl / G. Heydemann (Hrsg.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe* (Turnhout 2013) 65-142.
- Corbett, Gateways: S. Corbett, *Some Observations on the Gateways to the Herodian Temple in Jerusalem.* *PEQ* 84, 1952, 7-14.
- Corbo, Ricerche: V. C. Corbo, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi* (Gerusalemme 1965).
- Santo Sepolcro: V. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato.* 3 Bde (Jerusalem 1981-1982).
- Coüasnon, Holy Sepulchre: Ch. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem* (Oxford 1974).
- Crowfoot, Christian Churches: J. W. Crowfoot, *The Christian Churches.* In: C. H. Kraeling, *Gerasa. City of the Decapolis* (New Haven 1938) 234-241.
- Early Churches: J. W. Crowfoot, *Early Churches in Palestine* (London 1941).
- Crown, Samaritans: A. D. Crown, *The Samaritans* (Tübingen 1989).
- Crum, Coptic Ostraca: W. E. Crum, *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others* (London 1902).
- Dabrowa, Legio X: E. Dabrowa, *Legio X Fretensis.* In: Y. Le Bohec (Hrsg.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire 1* (Lyon 2000) 317-325.
- Dagron, Naissance: G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974).
- Juifs et chrétiens: G. Dagron, *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle. Introduction historique. Entre histoire et apocalypse.* In: G. Dagron / V. Déroche, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin* (Paris 2010) 17-46.
- Dahlheim, Geschichte: W. Dahlheim, *Geschichte der Römischen Kaiserzeit* (München 2003).
- Dally, Alte Rituale: O. Dally, *Alte Rituale in neuem Gewand? Zu Fortleben und Umdeutung heidnischer Rituale in der Spätantike.* In: C. Metzner-Nebelsick (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zu Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin (Rahden/Westf. 2003)* 171-181.
- Pflege und Umnutzung: O. Dally, *Pflege und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike.* In: G. Brands / H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung* (Wiesbaden 2003) 97-114.

- Dally/Ratté (Hrsg.), *Cities of Asia Minor*: O. Dally / Ch. Ratté (Hrsg.), *Archaeology and the Cities of Asia Minor in Late Antiquity* (Ann Arbor 2011).
- Dalman, Heiliger Felsen: G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der Heilige Felsen von Jerusalem* (Leipzig 1912).
- Daly, Cypriot Inscription: L. W. Daly, *A Greek-Syllabic Cypriot Inscription from Sarafand*. ZPE 40, 1980, 223-225.
- Dassmann, Apsismosaik: E. Dassmann, *Das Apsismosaik von S. Pudenziana in Rom*. *Römische Quartalschrift* 65, 1970, 67-81.
- Daumas, Choiakfeste: F. Daumas, *Choiakfeste*. LÄ 1, 1975, 958-960.
- Sanatorium: F. Daumas, *Le sanatorium de Dendara*. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 56, 1957, 35-57.
- Dauphin, Symbolic or Decorative: C. Dauphin, *Symbolic or Decorative? The inhabited Scroll as a Means of Studying Some Early Byzantine Mentalities*. *Byzantion* 48, 1978, 10-34.
- Dor, C. Dauphin, *From Apollon and Asclepius to Christ. Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor*. *Liber Annuus* 49, 1999, 397-430.
- Daux, Théores, G. Daux, *Théores et théarodoques*. REG 80, 1967, 292-297.
- D'Andrea, Apostolo Filippo: F. D'Andrea, *Il santuario e la tomba dell'Apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia*. *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 84, 2011/2012, 3-52.
- Davies, Saint Thecla: S. J. Davies, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford 2008).
- A. R. Davis, *Tel Dan*: A. R. Davis, *Tel Dan in its Northern Cultic Context* (Atlanta GA 2013).
- W. M. Davis, *Plato*: W. M. Davis, *Plato on Egyptian Art*. *Journal of Egyptian Archaeology* 65, 1979, 121-127.
- De Blaauw, *Sacred City*: Sible de Blaauw, *Translations of the Sacred City between Jerusalem and Rome*. In: J. Goudeau / M. Verhoeven / W. Weijers (Hrsg.), *The Imaged and Real Jerusalem in Art and Architecture* (Leiden, Boston 2014) 136-165.
- Debus, *Sünde Jerobeams*: J. Debus, *Die Sünde Jerobeams: Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (Göttingen 1967).
- Decker, *Isis*: J. de Decker, *Le culte d'Isis à Méroé en Ethiopie*. *Revue de l'instruction publique en Belgique* 54, 1911, 293-310.
- Deckers, *Santa Maria Maggiore*: J. G. Deckers, *Der alttestamentliche Zyklus von Santa Maria Maggiore in Rom* (Bonn 1976).
- Dehn, *Buchreligionen*: U. Dehn, *Das Spezifische der »Buchreligionen«*. *Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen* 68, 2005, 43-51.
- Deichmann, *Frühchristliche Kirchen*: F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54, 1939, 105-136.
- Delattre, *Inscriptions grecques*: A. Delattre, *Inscriptions grecques et coptes de la montagne thébaine relatives au culte de saint Ammônios*. In: A. Delattre / P. Heilporn (Hrsg.), *»Et maintenant ce ne sont plus que des villages...«*. *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine*. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005 (Bruxelles 2008) 183-188.
- Demandt, *Geschichte der Spätantike*: A. Demandt, *Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian* (München 1998).
- Dennert, *Djobadze*: M. Dennert, *Vakhtang Djobadze*. *Kunsthistoriker*. In: S. Heid / M. Dennert (Hrsg.), *Personenlexikon zur christlichen Archäologie 1* (Regensburg 2012) 423-424.
- Derda/Łajtar, *Christian Prayer*: T. Derda / A. Łajtar, *A Christian Prayer from Ramses IV<sup>th</sup> Tomb in the Theban Valley of the Kings*. *The Journal of Juristic Papyrology* 24, 1994, 19-22.
- Detlef, *Abraham*: J. Detlef, *Abraham in Mamre*. *Historische und exegetische Studien zur Religion von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38* (Leiden 2003).
- Desroches-Noblecourt, *Pèlerinages*: C. Desroches-Noblecourt, *Poissons, tabous et transformations du mort. Nouvelles considérations sur les pèlerinages aux villes saintes*. *Kêmi* 13, 1954, 33-42.
- Devos, *Pierre l'Ibère*: P. Devos, *Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem?* *AnBoll* 87, 1969, 337-350.
- Servante de Dieu*: P. Devos, *»La servante de Dieu«*. *Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*. *AnBoll* 87, 1969, 189-212.
- Diebner, *Wallfahrtstraditionen*: B. J. Diebner, *Sinaitische Wallfahrtstraditionen im vorchristlichen Judentum?* *JbAC* 20, 1995, 690-699.
- Diefenbach, *Erinnerungsräume*: S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* (Berlin, New York 2007).
- Dietz, *Spirituality*: M. Dietz, *Itinerant Spirituality and the Late Antique Origins of Christian Pilgrimage*. In: L. Ellis / F. Kidner (Hrsg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane* (Aldershot 2004) 125-133.
- Wandering Monks*: M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800* (University Park, PA 2005).
- Dietze, *Philae*: G. Dietze, *Philae und Dodekaschoinos in ptolemäischer Zeit. Ein Beitrag zur Frage ptolemäischer Präsenz im Grenzland zwischen Ägypten und Afrika an Hand der architektonischen und epigraphischen Quellen*. *Ancient Society* 25, 1994, 63-110.
- Diez Fernández, *Calvario*: F. Diez Fernández, *El Calvario y la cueva de Adan. El resultado de las ultimas excavaciones en la basilica del Santo Selpulcro* (Estella 2004).
- Dijkstra, *Cult of Isis*: J. H. F. Dijkstra, *Cult of Isis at Philae after Justinian? Reconsidering P.Cair.Masp. I 67004*. ZPE 146, 2004, 137-154.
- Philae*: J. H. F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)* (Leuven 2008).

- Dijkstra/van der Vliet, Earliest Manuscript: J. H. F. Dijkstra / J. van der Vliet, The Earliest Manuscript of the Coptic Life of Aaron (British Library, Or. 7558 [89] [93] [150]). *Vigilae Christianae* 69/4, 2015, 368-392.
- Dillon: Pilgrims and Pilgrimage: M. Dillon, Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece (London 2013).
- Dirven, Hatra: L. Dirven, Hatra, A »Pre-Islamic Mecca« in the Eastern Jazirah. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 363-380.
- Dix, Shape: G. Dix, The Shape of the Liturgy (London 1945).
- Djobadze, Archaeological Investigations: W. Djobadze, Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes (Stuttgart 1986).
- Georgians: W. Djobadze, Georgians in Antioch on-the-Orontes and the Monastery of St. Barlaam. In: W. Seibt (Hrsg.), Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999) (Wien 2002) 37-53.
- Doblofer, Byzantinische Diplomaten: E. Doblofer, Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor (Graz, Wien, Köln 1955).
- Donner, Mosaic Map: H. Donner, The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide (Kampen 1992).
- Donner, Palästinabeschreibung: H. Donner, Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita. *ZDPV* 87, 1971, 42-91.
- Pilgerfahrt: H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher PalästinaPilger (4.-7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002).
- Geschichte des Volkes Israel: H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 1 (Göttingen 2007).
- Döpp, Prudentius: S. Döpp, Prudentius. In: S. Döpp / W. Geerlings (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur (Freiburg, Basel, Wien 2002) 522-525.
- Dostal, Mecca: W. Dostal, Mecca before the Time of the Prophet – Attempt of an Anthropological Interpretation. *Der Islam* 68, 1991, 193-221.
- Dothan, Early Synagogues: M. Dothan, Hammath Tiberias 1. Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains (Jerusalem 1983).
- Late Synagogues: M. Dothan, Hammath Tiberias 2. Late Synagogues. Completed and edited by B. L. Johnson (Jerusalem 2000).
- Downey, History: G. Downey, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest (Princeton 1961).
- Antioch: G. Downey, Ancient Antioch (Princeton 1963).
- Downie, Dream Hermeneutics: J. Downie, Dream Hermeneutics in Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*. In: S. Oberhelman (Hrsg.), Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present (Farnham 2013) 109-128.
- Drbal, Avarské obléhání: V. Drbal, Avarské obléhání Konstantinopole v historickém kontextu. In: M. Hurbanič, Konstantinopol 626. Poslední bitva antiky (Praha 2016) 13-25.
- Béroé et Amymôné: V. Drbal, Béroé et Amymôné dans la description de Bérytos dans les Dionysiaques XLI-XLIII de Nonnos de Panopolis. In: P. Odorico / Ch. Messis (Hrsg.), Villes de toute beauté. L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves (Paris 2012) 231-240.
- Ekphrasis Eikonos: V. Drbal, L'Ekphrasis Eikonos de Procope de Gaza en tant que reflet de la société de l'Antiquité tardive. V. Vavřínek / P. Odorico / V. Drbal (Hrsg.), Ekphrasis. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires (Prague 2011) 106-122.
- Helena: V. Drbal, Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen: die heilige Helena vs. Nikagoras von Athen. In: E. Juhász (Hrsg.), Byzanz und das Abendland 2: Studia Byzantino-Occidentalia (Budapest 2014) 119-134.
- Pilgrimage: V. Drbal, Pilgrimage and Multi-Religious Worship: Palestinian Mamre in Late Antiquity. In: T. M. Kristensen / W. Friese (Hrsg.), Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient Mediterranean World. Routledge Studies in Pilgrimage, Religious Travel and Tourism (London, New York 2017) 245-264.
- Sakrale Topographie: V. Drbal, Die sakrale Topographie des Areals südlich des Tempelberges bzw. des Haram von Jerusalem in der Periode des Zweiten Tempels bzw. in frühislamischer Zeit. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. *BOO* 10 (Mainz 2018) 33-41.
- Sókratés: V. Drbal, Sókratés, Odysseus, Kassopeia, Aión: Vybrané aspekty ikonografie pozdně antických mozaik v Sýrii [unpubl. Diss. Univ. Prag 2009].
- Spätantike Heilkulte: V. Drbal, Spätantike Heilkulte in Palästina und in Ägypten zwischen Heidentum und Christentum. In: E. Juhász (Hrsg.), Byzanz und das Abendland 3: Studia Byzantino-Occidentalia (Budapest 2015) 233-246.
- Transformation: V. Drbal, Transformation des Kassiopeia-Mythos in der Spätantike. In: E. Juhász (Hrsg.), Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West (Budapest 2013) 179-186.
- Dresken-Weiland, Agia Solomoni: J. Dresken-Weiland, Die Kirche »Agia Solomoni« bei Komi tou Gialou: Wandmalerei auf Zypern aus der Zeit des Bildersturms. In: J. G. Deckers / M.-E. Mitsou / S. Rogge (Hrsg.), Beiträge zur Kulturgeschichte Zyperns von der Spätantike bis zur Neuzeit. Symposium, München 12.-13. Juli 2002 (Münster u. a. 2005) 41-64.
- H. J. W. Drijvers, Edessa: H. J. W. Drijvers, Cults and Beliefs at Edessa (Leiden 1980).
- Hatra: H. J. W. Drijvers, Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung. *ANRW* 2/8, 1977, 799-906.

- Parallelen: H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylienkultes. In: G. von Lilienfeld (Hrsg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung* (Erlangen 1977) 54-76.
- Syrische Gottheiten: H. J. W. Drijvers, Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im Imperium Romanum. In: M. A. Vermaseren (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden 1981) 241-263.
- J. W. Drijvers, Fausta: J. W. Drijvers, Flavia Maxima Fausta: Some Remarks. *Historia* 41, 1992, 500-506.
- Helena Augusta: J. W. Drijvers, Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross (Leiden 1998).
- Christianization of Jerusalem: J. W. Drijvers, Transformation of a City. The Christianization of Jerusalem in the Fourth Century. In: R. Alston / O. M. van Nijf / Ch. G. Williamson (Hrsg.), *Cults, Creeds, and Identities in the Greek City after the Classical Age* (Leuven 2013) 309-329.
- Drioton, Bouto: É. Drioton, Les fêtes de Bouto. *Bulletin de l'Institut de l'Égypte* 25, 1942/1943, 1-19.
- F. Dunand, Consultation oraculaire: F. Dunand, La consultation oraculaire en Égypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos. In: J. G. Heintz (Hrsg.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995* (Paris 1997) 65-84.
- Guérison: F. Dunand, La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive). *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, 4-24.
- M. Dunand, Temple d'Echmoun: M. Dunand, le temple d'Echmoun à Sidon. *Essai de chronologie. Bulletin du Musée de Beyrouth* 26, 1973, 7-26.
- Dunbabin, Footprints: *Ipsa deae vestigia* ... Footprints divine and human on Graeco-Roman monuments. *Journal of Roman Archaeology* 3, 1990, 85-109.
- Dünninger, Wallfahrt und Bilderkult: H. Dünninger, Wallfahrt und Bilderkult. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von W. Brückner, J. Lenssen und K. Wittstadt (Würzburg 1995).
- Dupont-Sommer, Ramet-el-Khalil: A. Dupont-Sommer, Les fouilles du Ramet-el-Khalil près d'Hébron. *Syria* 11, 1930, 16-32.
- Durand, Religion amorrite: J.-M. Durand, La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari. In: G. del Olmo Lete (Hrsg.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux 1: Ebla, Mari. Orientalia Lovaniensia analecta* 162,1 (Leuven 2008) 163-716.
- Durant, Mythologie: J.-M. Durant, *Mythologie et religion des Semites occidentaux 1: Ebla, Mari* (Leuven 2011).
- Dus/Pokorný, Neznámá evangelia: J. A. Dus / P. Pokorný (Hrsg.), *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy 1* (Praha 2001).
- Duval, Iconografia architetonica: N. Duval, L'iconografia architetonica nei mosaici di Giordania. In: M. Piccirillo (Hrsg.), *I mosaici di Giordania* (Roma 1986) 151-156.
- Dvorjetski, Medicinal Springs: E. Dvorjetski, Medicinal Hot Springs in Eretz-Israel and in the Decapolis During the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. *ARAM* 4, 1992, 425-449.
- Spa Culture: E. Dvorjetski, *Leisure, Pleasure and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean* (Leiden 2007).
- Synagogue-Church: E. Dvorjetski, The Synagogue-Church at Gerasa in Jordan. A Contribution to the Study of Ancient Synagogues. *ZDPV* 121, 2005, 140-167.
- Dyma, Wallfahrt: O. Dyma, Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (Tübingen 2009).
- Wallfahrtsterminologie: O. Dyma, »Gottes Angesicht schauen« oder »vor ihm erscheinen« als Wallfahrtsterminologie? In: S. Ö. Steingrímsson / K. Ólason (Hrsg.), *Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar í Hjaltadal, 16.-19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag* (St. Ottilien 2007) 23-36.
- Dzielska, Apollonius of Tyana: M. Dzielska, Apollonius of Tyana in Legend and History (Rome 1986).
- Ebied/van Roey/Wickham, Peter of Callinicum: R. Y. Ebied / A. Van Roey / L. R. Wickham, Peter of Callinicum. *Anti-Tritheist Dossier* (Leuven 1981).
- Eck, Graffiti: W. Eck, Graffiti an Pilgerorten im spätrömischen Reich. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991* (Münster 1995) 206-222.
- Eckey, Apostelgeschichte: W. Eckey, Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom 1: Apg 1,1-15,35 (Neukirchen-Vluyn 2000).
- A. Effland, Ritualaspekte: A. Effland, »... Die Sonnenbarke anzuhalten und die Glieder des Osiris zu verstreuen für Typhon ...«.. Theologische und theurgische Ausdeutung solar-osirianischer Ritualaspekte in Abydos. In: A. H. Pries (Hrsg.), *Modalitäten der Ritualadaptation im Alten Ägypten. Akten des Internationalen Symposiums vom 25-28. November 2012 in Heidelberg* (Leuven, Paris, Bristol 2016) 201-226.
- Roman and Late Antique Abydos: A. Effland, »You will open up the ways in the underworld of the god«: Aspects of Roman and Late Antique Abydos. In: E. R. O'Connell (Hrsg.), *Egypt in the First Millennium AD. Perspectives from New Fieldwork* (Leuven, Paris, Walpole MA 2014) 193-206.
- Wallfahrtstraditionen: A. Effland, »Ich bin hierhergekommen und bitte die Götter darum, mir Gutes zu gewähren«. Abydos und osirianische Wallfahrtstraditionen. In: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*. BOO 10 (Mainz 2018) 21-32.
- A. Effland / U. Effland, Ritual Landscape: A. Effland / U. Effland, »Ritual Landscape« und »Sacred Space« – Überlegungen zu Kultausrichtung und Prozessionsachsen in Abydos. *MOSAIKjournal: interdisziplinäres*

- e-journal zur Erforschung der materiellen und schriftlichen Hinterlassenschaften Alter Kulturen 1, 2010, 133-167.
- U. Effland, Kultbetrieb: U. Effland, Antiker und rezenter Kultbetrieb im Tempel Sethos' I. In: *Abydos. Kemet* 9, 2, 2000, 34-38.
- U. Effland / A. Effland, Abydos: U. Effland / A. Effland, Abydos. Tor zur ägyptischen Unterwelt (Mainz 2013).
- Ego, Himmel: B. Ego, Im Himmel wie auf Erden (Tübingen 1989).
- Eidinow/Kindt, Ancient Greek Religion: E. Eidinow / J. Kindt (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Ancient Greek Religion* (Oxford 2015).
- Eisenberg, Dormition: E. Eisenberg, Church of the Dormition. *Excavations and Surveys in Israel* 3, 1983, 47.
- Elad, Dome of the Rock: A. Elad, Why Did 'Abd al-Malik Build the Dome of the Rock? A Re-examination of the Muslim Sources. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. Al-Haram al-Sharif: 'Abd al-Malik's Jerusalem 1* (Oxford 1992) 33-58.
- Hebron: A. Elad, Pilgrims and Pilgrimage to Hebron (al-Khalil) during the Early Muslim Period (638?-1099). In: B. F. Le Beau / M. Mor (Hrsg.), *Pilgrims and Travelers to the Holy Land. Proceedings of the Seventh Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilisation, October 2 and 3, 1994* (Omaha 1996) 21-62.
- History and Topography: A. Elad, The History and Topography of Jerusalem During the Early Islamic Period: The Historical Value of *Faḍā'il al-Quds* Literature: A Reconsideration. *JSAI* 14, 1991, 41-70.
- Jerusalem nad Hebron: A. Elad, Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem and Hebron During the Early Muslim Perios. In: E. Hadjityrphos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessaloniki 2008) 349-359.
- Medieval Jerusalem: A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden 1995).
- Pilgrims: A. Elad, Pilgrims and Pilgrimage to Jerusalem during the Early Muslim Period. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 300-314.
- Ṣihyawn: *El?* 9, 571-573 s. v. Ṣihyawn (A. Elad).
- Eliade, Heilige und Profane: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt a. M. 1984).
- Kosmos: M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Düsseldorf 1966).
- Religionen: M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (Frankfurt am Main 1994).
- Elias, Aisha's Cushion: J. J. Elias, *Aisha's Cushion. Religious Art, Perception, and Practice in Islam* (Cambridge MA 2012).
- Eliav, Hadrian's Actions: Y. Eliav, Hadrian's Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio and *Xiliphini Manus*. *Jewish Studies Quarterly* 4, 1997, 125-144.
- Elsner, Art: J. Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity* (London 1995).
- Hagiographic Geography: J. Elsner, *Hagiographic Geography: Travel and Allegory in the Life of Apollonius of Tyana*. *JHS* 117, 1997, 22-37.
- Itinerarium Burdigalense: J. Elsner, *The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire*. *Journal of Roman Studies* 90, 2000, 181-196.
- Monuments: J. Elsner, From pyramids to Pausanias and Piglet: monuments, travel and writing. In: S. Goldhill / R. Osborne (Hrsg.), *Art and text in ancient Greek culture* (Cambridge 1994) 224-254.
- Origins of the Icon: J. Elsner, *The Origins of the Icon: Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as »Resistance« to the Centre*. In: S. E. Alcock (Hrsg.), *The Early Roman Empire in the East* (Oxford 1997) 178-199.
- Pausanias: J. Elsner, *Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World. Past and Present* 135, 1992, 3-29.
- Structuring Greece: J. Elsner, *Structuring »Greece«: Pausanias' Periegesis as a Literary Construct*. In: S. E. Alcock / J. F. Cherry / J. Elsner (Hrsg.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece* (Oxford 2001) 3-20.
- Elsner/Rutherford, Introduction: J. Elsner / I. Rutherford, *Introduction*. In: Elsner/Rutherford, *Pilgrimage* 1-38.
- Pilgrimage: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman World & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005).
- Elter/Hassoune, Monastère de saint Hilarion: R. Elter / A. Hassoune, *Le monastère de saint Hilarion: les vestiges archéologiques du site de Umm el-'Amr*. In: C. Saliou (Hrsg.), *Gaza dans l'Antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire* (Salerno 2005) 13-40.
- Engemann, Ende der Wallfahrten: J. Engemann, *Das Ende der Wallfahrten nach Abu Mina und die Datierung früher islamischer glasierter Keramik in Ägypten*. *JbAC* 32, 1989, 161-177.
- Engle, Glassmaking: A. Engle, *1000 Years of Glassmaking in Ancient Jerusalem* (Jerusalem 1984).
- van Ess, 'Abd al-Malik: J. Van Ess, 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock: A Analysis of Some Texts. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem 1* (Oxford 1992) 89-104.
- Evans/Rattliff: Age of Transition: H. C. Evans / B. Rattliff (Hrsg.), *Byzantium and Islam. Age of Transition* (New Haven 2012).
- Ewald, Sirenenabenteuer: B. Ch. Ewald, *Das Sirenenabenteuer des Odysseus – ein Tugendsymbol? Überlegungen zur Adaptabilität eines Mythos*. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 105, 1998, 227-258.
- Farag/Wahba/Farid, Inscribed Blocks: S. Farag / G. Wahba / A. Farid, *Notizie da File 3: Inscribed Blocks of the Rammeside Period and the King Taharqa found at Philae*. *Oriens Antiquus* 18, 1979, 281-289.

- Reused Blocks: S. Farag / G. Wahba / A. Farid, *Notizie da File 1: Reused Blocks 1. A temple of Ammon at Philae. A Preliminary Report. Oriens Antiquus* 16, 1977, 315-324.
- Farioli Campanati, Siria: R. Farioli Campanati, *La Siria dal tardoantico al Medioevo: aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte* (Ravenna 1988).
- Fehling, Art of Herodotus: D. Fehling, *The Art of Herodotus and the Margins of the World*. In: Z. von Martels (Hrsg.), *Travel Fact and Travel Fiction. Studies on Fiction, Literary Tradition, Scholarly Discovery and Observation in Travel Writing* (Leiden u.a. 1994) 1-15.
- Herodot: D. Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot: Studien zur Erzählkunst Herodots* (Berlin, New York 1971).
- Fein, Beziehungen: Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den *litterati* (Stuttgart, Leipzig 1994).
- Feldman, Circulation: J. Feldman, *La circulation de la Thora. Les pèlerinages au second Temple*. In: S. Trigano (Hrsg.), *La société juive à travers l'histoire IV* (Paris 1993) 161-178.
- Ferrary, Claros: J.-L. Ferrary, *Les mémoriaux de délégations du sanctuaire oraculaire de Claros, d'après la documentation conservée dans le Fonds Louis Robert 1-2. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 49 (Paris 2014).
- Festugière: Expérience religieuse: A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse du médien Thessalos. Revue biblique* 48, 1939, 45-77.
- Fiema, Pilgrimage Center: Z. T. Fiema, *The Byzantine Monastic / Pilgrimage Center of St. Aaron Near Petra, Jordan. Arkeologipäivät* 2002, 34-49.
- Fiey, Našārā: *Ep 7*, 1993, 970-973 s. v. Našārā (J. M. Fiey).
- Qasr Serej: J. M. Fiey, *Identification of Qasr Serej. Sumer* 14, 1958, 125-127.
- Saints Serge: J. M. Fiey, *Les saints Serge de l'Iraq. AnBoll* 79, 1961, 102-114.
- Figueras, Ossuaries: P. Figueras, *Decorated Jewish Ossuaries* (Leiden 1983).
- Finkelstein, Archaeology: I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988).
- Finkelstein/Bunimowitz/Lederman, Shiloh: I. Finkelstein / S. Bunimowitz / Z. Lederman (Hrsg.), *Shiloh. The Archaeology of a Biblical Site* (Tel Aviv 1993).
- Finster, Mekka und Medina: B. Finster, *Mekka und Medina in früh-islamischer Zeit*. In: U. Franke / J. Gierlich (Hrsg.), *Roads of Arabia – Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien* (Berlin 2011) 224-235.
- Firestone, Abraham's Son: R. Firestone, *Abraham's Son as the Intended Sacrifice (Al-Dhabīh, Qur'ān 37: 99-113): Issues in Qur'ānic Exegesis. Journal of Semitic Studies* 34, 1989, 95-131.
- Fisher, Kapharneum: M. Fischer, *Kapharnaum. Eine Retrospektive. JbAC* 44, 2001, 142-167.
- Fleischer, Piyyut: *Encyclopedia Judaica* 16, 2007, 192-195 s. v. Piyyut (E. Fleischer).
- Flood, Great Mosque: F. B. Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies of the Makings of an Umayyad Visual Culture* (Leiden 2001).
- Flusin, Esplanade du Temple: B. Flusin, *L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux recits byzantins*. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayd al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem 1* (Oxford 1992) 17-31.
- Flusser, Paganism: D. Flusser, *Paganism in Palestine*. In: S. Safrai / M. Stern / D. Flusser / W. C. van Unnik (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 2* (Philadelphia 1976) 1065-1100.
- Foertmeyer, Tourism: V. A. Foertmeyer, *Tourism in Graeco-Roman Egypt* (Princeton 1989).
- Förster, Marcus Magus: N. Förster, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar* (Tübingen 1999).
- Fortner/Rottloff, Kaiserin Helena: A. Fortner / A. Rottloff, *Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land* (Erfurt 2000).
- Foss, Syria in Transition: C. Foss, *Syria in Transition A.D. 550-750. DOP* 51, 1997, 189-269.
- E. K. Fowden, Arab building: E. K. Fowden, *An Arab building at al-Ruṣāfa-Sergiopolis. Damaszener Mitteilungen* 12, 2000, 303-324.
- Saint Sergius: E. K. Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley 1999).
- Christian Monasteries: E. K. Fowden, *Christian Monasteries and Umayyad Residences in Late Antique Syria. Antig. Crist. (Murcia)* 21, 2004, 565-581.
- Holy Places: E. K. Fowden, *Sharing Holy Places. Common Knowledge* 8, 2002, 124-146.
- G. Fowden, Nicagoras: G. Fowden, *Nicagoras of Athens and the Lateran Obelisk. JHS* 107, 1987, 51-57.
- Qusayr 'Amra: G. Fowden, *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley LA, London 2004).
- Fowden/Fowden, Studies: G. Fowden / E. K. Fowden, *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads* (Athens 2004).
- Fowler, Herodotus: R. Fowler, *Herodotus and his Prose Predecessors*. In: C. Dewald / J. Marincola (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Herodotus* (Cambridge 2006) 29-45.
- Fox, Pagans and Christians: R. L. Fox, *Pagans and Christians* (New York 1986).
- Frankfurter, Coptic Pilgrimage: D. Frankfurter, *Approaches to Coptic Pilgrimage*. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998).
- Late Antique Egypt: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998).
- Religion: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton 1998).

- Stylites, D. Frankfurter, *Stylites and Phallobattes: Pillar Religions in Late Antique Syria*. *Vigiliae Christianae* 44, 1990, 168-198.
- Frateantonio, Religion: Ch. Frateantonio, *Religion und Städtekonkurrenz. Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' Periegesis* (Berlin, New York 2009).
- Frazer, Pilgrim's Mould: M. E. Frazer, *A Syncretistic Pilgrim's Mould from Mamre(?)*. *Gesta* 18, 1979, 137-145.
- Freyberger, Handel: K. S. Freyberger, *Handel im Schutz der Götter. Die kaiserzeitlichen Heiligtümer in der östlichen Mittelmeerwelt waren Zentren religiösen und kaufmännischen Lebens*. *Antike Welt* 35/5, 2004, 8-18.
- Heiligtümer: K. S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen* (Mainz 1998).
- Nachnutzung: K. S. Freyberger, *Zur Nachnutzung heidnischer Heiligtümer aus Nord- und Südsyrien in spätantiker Zeit*. In: Libanios. *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz*. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel, eingel., übers. und mit interpretierenden Essays vers. von H.-G. Nesselrath. *Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia* 18 (Tübingen 2011) 179-226.
- M. Friedman, Jewish Pilgrimage: M. Friedman, *Jewish Pilgrimage after the Destruction of the Second Temple*. In: N. Rosovsky (Hrsg.), *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present* (Cambridge MA 1996) 136-146.
- Z. Friedman, Boats: Z. Friedman, *Boats Depiction in the 8<sup>th</sup> Century CE Nilotic Frames Mosaic in the Church of St. Stephen, Umm al-Rasas, Jordan*. *Liber Annuus* 55, 2005, 395-417.
- Friese, Orakelheiligtümer: W. Friese, *Den Göttern so nah: Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer* (Stuttgart 2010).
- Wahn- und Wahrsagen: W. Friese, *Die Kunst vom Wahn- und Wahrsagen. Orakelheiligtümer in der antiken Welt* (Darmstadt, Mainz 2012).
- Friese/Kristensen, Excavating Pilgrimage: W. Friese / T. M. Kristensen (Hrsg.), *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient Mediterranean World* (London, New York 2017).
- Fron, Reiz des Nil: Ch. Fron, *Der Reiz des Nil. Die Reise des Aelius Aristides nach Ägypten und ihr Einfluss auf seine Reden und Werke*. In: E. Olshaußen / V. Sauer (Hrsg.), *Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt*. *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 11, 2011 (Stuttgart 2014) 205-224.
- Funke, Pausanias: P. Funke, *Pausanias und die griechischen Heiligtümer und Kulte*. In: F. Marco Simón / F. Pina Polo / J. Remesal Rodríguez (Hrsg.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el Mundo Antiguo* (Barcelona 2010) 219-226.
- Gafni, Rhodes: *Encyclopedia Judaica* 17, 2007, 277 s. v. Rhodes (Rhodos). *Ancient Period* (I. Gafni).
- Gajda, Royaume de Ḥimyar: I. Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie ancienne de la fin du IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'Islam* (Paris 2009).
- Galli, Educated Pilgrims: M. Galli, *Pilgrimage as Elite Habit: Educated Pilgrims in Sacred Landscape During the Second Sophistic*. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 253-290.
- Galor/Bloedhorn, Archaeology of Jerusalem: K. Galor / H. Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans* (New Haven, London 2013).
- Gautier, Cinq inscriptions: H. Gautier, *Cinq inscriptions grecques de Kal-abchah (Nubie)*. *Annales du Service des Antiquités* 10, 1909, 66-90.
- Gauville, Emperor Constantine: J.-L. Gauville, *Emperor Constantine and Athens in the Fourth Century AD*. *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies* 1, 2001, 51-61.
- Geiger, Palestinian Paganism: J. Geiger, *Aspects of Palestinian Paganism in Late Antiquity*: A. Kofsky / G. Strouma (Hrsg.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land: First-Fifteenth Century* (Jerusalem 1998) 3-18.
- Georges, Handwörterbuch: E.-K. Georges, *Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Zweiter Band I-Z* (Darmstadt 2013).
- Geraci, Proskynema: G. Geraci, *Ricerche sul proskynema*. *Aegyptus* 51, 1971, 3-211.
- Gerhards, Heiliger Fels: M. Gerhards, *Noch einmal: Heiliger Fels und Tempel*. *Ugarit-Forschungen* 45, 2014, 161-200.
- Gernez/Périsse-Valéro, Liban: G. Gernez / I. Périsse-Valéro, *Le Liban. De la Préhistoire à l'Antiquité* (Paris 2010).
- Gese, Σινὰ ὄρος: H. Gese, *Τὸ δὲ Ἄγρον Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* (Gal 4,25). In: H. Gese, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie. Beiträge zur evangelischen Theologie* 64 (München 1974) 49-62.
- Gesenius, Handwörterbuch: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet und herausgegeben von H. Donner (Berlin, Heidelberg 182013).
- Geva, Roman Jerusalem: H. Geva, *Searching Roman Jerusalem*. *Biblical Archaeology Review* 23/6, 1997, 34-45.
- Tenth Legion: H. Geva, *The Camp of the Tenth Legion in Jerusalem. An Archaeological Reconsideration*. *Israel Exploration Journal* 34, 1984, 239-254.
- Geyer, Bibleepik: A. Geyer, *Bibleepik und frühchristliche Bildzyklen. Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore in Rom*. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 112, 2005/2006, 293-321.
- Gibson, Enclosure Wall: S. Gibson, *The Pilaster Enclosure Wall of the Temple Mount in Jerusalem*. In: E. Baruch / A. Faust (Hrsg.), *New Studies on Jerusalem* 20 (Ramat-Gan 2014) 17-39.

- Mamre Enclosure: S. Gibson, On the Supposed Herodian Date of the Mamre Enclosure: Structural Analysis and Historical Conclusions (i. Dr.).
- Gibson/Taylor, Holy Sepulchre: S. Gibson / J. E. Taylor, Beneath the Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem. The Archaeology and Early History of Traditional Golgotha (London 1994).
- Giebel, Reisen: M. Giebel, Reisen in der Antike (Düsseldorf, Zürich 1999).
- Gierlichs, Frühe Pilgerrouen: J. Gierlichs, Frühe Pilgerrouen nach Mekka und Medina. In: U. Franke / J. Gierlichs (Hrsg.), Roads of Arabia – Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien (Berlin 2011) 210-223.
- Gihon, Idumea: M. Gihon, Idumea and the Herodian Limes. Israel Exploration Journal 17, 1967, 27-42.
- Gil, Jewish Community: M. Gil, The Jewish Community. In: J. Prawer / H. Ben-Shammai (Hrsg.), The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099 (Jerusalem 1996) 163-200.
- Palestine: M. Gil, A History of Palestine 634-1099 (Cambridge 1992).
- Gingras, Egeria: Egeria. Diary of a Pilgrimage. Translated and Annotated by George E. Gingras (New York NY, Mahwah NJ 1970).
- Girardet, Sonnenkönig: K. M. Girardet, Ein spätantiker »Sonnenkönig« als Christ (statt einer Rezension). Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 16, 2013, 371-381.
- Goddio, Topography and Excavation: F. Goddio, Topography and Excavation of Heracleion-Thonis and East Canopus (1996-2006) (Oxford 2007).
- Godlewski, Monastère: W. Godlewski, Le monastère de St Phoibammon (Deir el-Bahari) (Varsovie 1986).
- Goitein, Historical Background: S. D. Goitein, The Historical Background of the Erektion of the Dome of the Rock. Journal of the American Oriental Society 70, 1950, 104-108.
- Sanctity: S. D. Goitein, The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam. In: S. D. Goitein (Hrsg.), Studies in Islamic History and Institutions (Leiden 1968) 135-148.
- Gold, Fight for Jerusalem: D. Gold, The Fight for Jerusalem: Radical Islam, the West, and the Future of the Holy City (Washington, D.C. 2007).
- Goldberg, Heiligkeit des Ortes: A. Goldberg, Die Heiligkeit des Ortes in der frühen rabbinischen Theologie. In: M. Schlüter / P. Schäfer (Hrsg.), Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums: Gesammelte Schriften 1 (Tübingen 1997) 321-325.
- Goldenberg, Destruction of the Temple: R. Goldenberg, The Destruction of the Jerusalem Temple: Its Meaning and Its Consequences. In: S. T. Katz (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism 4: The Late Roman – Rabbinic Period (Cambridge 2006) 191-205.
- Goldziher, Umejjaden: I. Goldziher, Umejjaden und 'Abbâsiden. In: Muhammedanische Studien 2 (Halle 1890, Nachdruck Hildesheim, New York 1971) 28-87.
- Golvin, Hadrien: J.-C. Golvin, Hadrien en Égypte. Dossiers d'Archéologie 274 (juin 2002) 40-45.
- Goodman, Diaspora Reactions: M. Goodman, Diaspora Reactions on the Destruction of the Temple. In: J. D. G. Dunn (Hrsg.), Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70-135 (Grand Rapids MI 1999) 27-38.
- Pilgrimage Economy: M. Goodman, The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period. In: L. I. Levine (Hrsg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam (New York 1999) 69-76.
- Gothóni, Dialogue: R. Gothóni, Pilgrimage as Dialogue. In: R. Gothóni / G. Speake (Hrsg.), The Monastic Magnet. Roads to and from Mount Athos (Oxford 2008) 97-108.
- Pilgrimage: R. Gothóni, Pilgrimage = Transformation Journey. In: Z. Ahlbäck (Hrsg.), The Problem of Ritual: Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> of August 1991 (Stockholm 1993) 101-115.
- Theoretical Interpretations: R. Gothóni, Pilgrimage. Three Theoretical Interpretations. In: R. Gothóni (Hrsg.), Pilgrims and Travellers in Search of the Holy (Bern 2010) 11-30.
- Gotter, Thekla gegen Apoll: U. Gotter, Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike. Klio 85, 2003, 189-211.
- Tempelzerstörungen, U. Gotter, Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser. In: J. Hahn / S. Emmel / U. Gotter (Hrsg.), From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (Leiden, Boston 2008) 43-89.
- Goulder, Ebionites: M. D. Goulder, Hebrews and the Ebionites. New Testament Studies 49, 2003, 393-406.
- Grabar, Dome of the Rock: O. Grabar, The Dome of the Rock (London 2006).
- Formation: O. Grabar, The Formation of Islamic Art (New Haven, London 1987).
- Meaning: O. Grabar, The Meaning of the Dome of the Rock. In: M. J. Chiat / K. L. Reyerson (Hrsg.), The Medieval Mediterranean (St. Cloud 1988) 1-10.
- Grabar, Umayyad Dome of the Rock: O. Grabar, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem. Ars Orientalis 3, 1959, 33-62.
- Grabbe, Yehud: L. L. Grabbe, A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah (London, New York 2004).
- Graf, Rez. Dillon: F. Graf, Rezension zu M. Dillon: Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece (London, New York 1997). History of Religions 42, 2002, 193-196.
- Graindor, Dadouque Nicagoras: P. Graindor, Constantin et le dadouque Nicagoras. Byzantion 3, 1926, 209-214.
- Green/Tsafir, Greek Inscriptions: J. Green / Y. Tsafir, Greek Inscriptions from Hammat Gader. IEJ 32, 1982, 77-96.

- Gregory, Survival: T. E. Gregory, The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay. *American Journal of Philology* 107, 1986, 229-242.
- Greschat, Moralia: K. Greschat, Die »Moralia in Job« Gregors des Großen: ein eschatologisch-ekklesiologischer Kommentar (Tübingen 2005).
- Griffith, Catalogue: G. Ll. Griffith, Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus 1: Text (Oxford 1937).
- Griffiths, Interpretatio graeca: LÄ 3, 1980, 167-172 s.v. Interpretatio graeca (J. G. Griffiths).
- Grimal, Histoire: N. Grimal, Histoire d'Égypte ancienne (Paris 1988).
- Grohmann, Hulda: M. Grohmann, die Prophetin (2 Kön 22, 14-20). *Communio* 45, 2003, 209-216.
- Groll, Isidoros: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 2, 1990, 1383 s.v. Isidoros von Pelusium (K. Groll).
- Großman, Apocalyptic Literature: A. Großman, Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature. In: J. Prawer / H. Ben-Shammai (Hrsg.), The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099 (Jerusalem 1996) 295-310.
- Grossmann, Christliche Architektur: P. Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten (Leiden 2002).
- Gründung des Heilungszentrums: P. Grossmann, Zur Gründung des Heilungszentrums der hl. Kyros und Johannes bei Menuthis. In: E. Czerny u. a. (Hrsg.), Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak 3. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 149 (Leuven, Paris, Dudley 2006) 203-212.
- Kirche: P. Grossmann, Elephantine II. Kirche und spätantike Hausanlagen im Chnumtempelhof. Beschreibung und typologische Untersuchung (Mainz 1980).
- Gruber, Verdienst und Rang: E. A. Gruber, Verdienst und Rang. Die Faḍā'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam (Freiburg 1975).
- Gruen, Diaspora: E. S. Gruen, Diaspora and Homeland. In: E. S. Gruen, Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans (Cambridge MA, London 2002) 232-252.
- Rome: E. S. Gruen, The Hellenistic World and the Coming of Rome 1 (Berkeley LA, Rom 1984).
- Guérin, Description: V. Guérin, Description de la Palestine. Judée III (Paris 1869).
- Guillaumont, Dépaysement: A. Guillaumont, Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 76, 1968, 31-58.
- Gutbub, Kom Ombo: A. Gurbub, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo (Le Caire 1973).
- Guthrie, Crispus: P. Guthrie, The Execution of Crispus. *Phoenix* 20, 1966, 325-331.
- Guttmann, End: A. Guttmann, The End of the Jewish Sacrificial Cult. *Hebrew Union College Annual* 38, 1967, 137-148.
- Haag, Mazzenfest: H. Haag, das Mazzenfest des Hiskia. In: H. Gese / H. P. Rüger (Hrsg.), Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (Neukirchen-Vluyn 1973) 87-94.
- Habicht, Pausanias: C. Habicht, Pausanias und seine »Beschreibung Griechenlands« (München 1985).
- Hachlili, Ancient Jewish Art: R. Hachlili, Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora (Leiden 1998).
- Menorah: R. Hachlili, The Menorah. The Ancient Seven-Armed Candelabrum. Origin, Form and Significance (Leiden, Boston, Köln 2001).
- Hadjar, Church: A. Hadjar, The Church of St. Simeon the Stylite and Other Archaeological Sites in the Mountains of Simeon and Halaqa. Reviewed and Translated by P. J. Amash (Damascus 1991).
- Haeyn, History of Philae: G. Haeny, A Short Architectural History of Philae. *Bulletin d'Institut français d'archéologie orientale* 85, 1985, 197-233.
- Hahn, Gesetze: J. Hahn, Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel. In: J. Hahn (Hrsg.), Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer (Berlin, New York 2001) 201-220.
- Gewalt: J. Hahn, Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (Von Konstantin bis Theodosius II.) (Berlin 2004).
- Kaiser Julian: J. Hahn, Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projektes. In: J. Hahn / Ch. Ronning (Hrsg.), Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (Tübingen 2002) 237-262.
- Tempelzerstörung: J. Hahn, Tempelzerstörung und Tempelreinigung in der Spätantike. In: R. Albertz (Hrsg.), Kult, Konflikt und Versöhnung (Münster 2001) 269-286.
- Zerstörung: J. Hahn, Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende. In: J. Hahn / S. Emmel / U. Gotter (Hrsg.), From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity (Leiden 2008) 203-242.
- Halfmann, Itinera: H. Halfmann, Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich (Stuttgart 1986).
- Reisen: H. Halfmann, Reisen in der Kaiserzeit und Reisen zu heidnischen Kultstätten. *JbAC Erg.*-Bd. 20,1, 1995, 249-258.
- Hamond, Hébron: Ph. C. Hamond, Hébron (*Chronique archéologique*). *Revue biblique* 72, 1965, 267-270; 73, 1966, 566-569; 75, 1968, 253-258.
- Handy, Role of Huldah: L. K. Handy, The Role of Huldah in Josiah's Cult Reform. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 160, 1994, 40-53.
- Hanke, Vorchristliches Pilgerwesen: J. Hanke, Abseits des Alltages. Vorchristliches Pilgerwesen in den römischen Nordwestprovinzen. *Antike Welt* 46/3, 2015, 24-32.

- Hanson, Transformation: R. P. C. Hanson, *The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries*. *JSS* 23, 1978, 257-267.
- Harland, Divine Wisdom: Ph. A. Harland, *Journeys in Pursuit of Divine Wisdom: Thessalos and Other Seekers*. In: Ph. A. Harland (Hrsg.), *Travel and Religion in Antiquity* (Waterloo, Ontario 2011) 123-140.
- Hartmann, Relikt und Reliquie: A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Religionspraktiken in antiken Gesellschaften* (Berlin 2010).
- Hartman u. a., Pilgrimage economy: G. Hartman / G. Bar-Oz / R. Bouchnick / R. Reich, *The pilgrimage economy of Early Roman Jerusalem (1<sup>st</sup> century BCE-70 CE) reconstructed from the  $\delta^{15}\text{N}$  and  $\delta^{13}\text{C}$  values of goat and sheep remains*. *Journal of Archaeological Science* 40, 2013, 4369-4376.
- Hasson, Inscription: I. Hasson, *Remarques sur l'inscription de l'époque de Mu'awiya à Hammat Gader*. *Israel Exploration Journal* 32, 1982, 97-101.
- Häusl, Bedeutung der Feste: M. Häusl, *Feste feiern. Zur Bedeutung der Feste im Buch Esra/Nehemia*. In: S. Ernst / M. Häusl (Hrsg.), *Kulte, Priester, Rituale: Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient*. *Festschrift für Theodor Seidl zum 65. Geburtstag* (St. Ottilien 2010) 231-251.
- Hawass, Great Sphinx: Z. Hawass, *The Great Sphinx at Giza*. In: G. M. Zaccone / T. R. Di Netro (Hrsg.), *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti. 2* (Torino 1993) 177-195.
- Hawes, Pausanias: G. Hawes, *Pausanias and the Footsteps of Herodotus*. In: J. Priestley / V. Zali (Hrsg.), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond* (Leiden, Boston 2016) 322-345.
- Hawting, Hajj: G. R. Hawting, *The Hajj in the Second Civil War*. In: I. R. Netton (Hrsg.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam* (Richmond, Surrey 1993) 31-42.
- Hayward, Leontopolis: R. Hayward, *The Jewish Temple at Leontopolis*. *Journal of Jewish Studies* 33, 1982, 429-443.
- Healey, Şapānu/Şapunu: J. Healey, *From Şapānu/Şapunu to Kasion. The Sacred Histories of a Mountain*. In: W. G. E. Watson (Hrsg.), *»He unfurrowed his bow and laughed«. Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt* (Münster 2007) 141-151.
- Health, Minucianus: M. Health: *The Family of Minucianus?* *ZPE* 113, 1996, 66-70.
- Heid, Helenalegende: S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*. *JbAC* 32, 1989, 41-71.
- Kreuz: S. Heid, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*. *JbAC Erg.-Bd. 31* (Münster 2001).
- Mader: S. Heid, *Andreas Evarist Mader S.D.S. Palästinaarchäologe*. In: S. Heid / M. Dennert (Hrsg.), *Personenlexikon zur christlichen Archäologie 2* (Regensburg 2012) 841-843.
- Helck, Ägyptische Besucherinschriften: W. Helck, *Die Bedeutung der ägyptischen Besucherinschriften*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1952, 36-46.
- Proskynema: W. Helck, *Proskynema*. *LÄ IV* (1982) 1125.
- Helms, Jerusalem Ship: S. W. Helms, *The Jerusalem Ship, ISIS MYRIONYMOS and the True Cross*. *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration* 9/2, 1980, 105-120.
- Henfling, Kalabscha: E. Henfling, *Kalabscha*. *LÄ III* (1980) 295-296.
- Mandulis: E. Henfling, *Mandulis*. *LÄ III* (1980) 1177-1179.
- Hengel, Judentum: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen 31988).
- Herbers, Pilgerfahrten: K. Herbers, *Unterwegs zu heiligen Stätten – Pilgerfahrten*. In: H. Bausinger / K. Beyrer / G. Korff (Hrsg.), *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus* (München 1991) 23-31.
- Herbin, Livre: F.-R. Herbin, *Le Livre de parcourir l'Éternité* (Louvain 1994).
- Herzog, Kampf: R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menouthis*. In: Th. Klauser / A. Rucker (Hrsg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. F. J. Dölger zum sechzigsten Geburtstag* (Münster 1939) 117-124.
- Heyden, Westliche Christenheit: K. Heyden, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (Münster 2014).
- Heyer, Kirchengeschichte: F. Heyer, *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes: Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger* (Hamburg 2000).
- Hezser, (In)Significance: C. Hezser, *The (In)Significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi*. In: C. Hezser / O. Schäfer (Hrsg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture 2* (Tübingen 2000) 11-49.
- Jewish Travel: C. Hezser, *Jewish Travel in Antiquity* (Tübingen 2011).
- Rabbi: C. Hezser, *Der Rabbi als spezifisch jüdische Identifikationsfigur der Spätantike*. In: B. Aland / J. Hahn / Ch. Ronning (Hrsg.), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike* (Tübingen 2003) 139-153.
- Rabbinic Movement: C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen 1997).
- Himmelfarb, Apocalypse: M. Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History* (Chichester, Malden MA 2010).
- Hirschberg, Remains: J. Hirschberg, *The Remains of an Ancient Synagogue on Mount Zion*. In: Y. Yadin, *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974* (Jerusalem 1975) 116-117.
- Sources: J. W. Hirschberg, *The Sources of Muslim traditions concerning Jerusalem*. *Rocznik Orientalistyczny* 17, 1952, 314-350.
- Hirschfeld, Architectural Remains: Y. Hirschfeld, *Description of the Architectural Remains*. In: Y. Hirschfeld (Hrsg.), *The Roman Bats of Hammat Gader: Final Report* (Jerusalem 1997) 54-162.

- Euthymius: Y. Hirschfeld, Euthymius and His Monastery in the Judean Desert. *Liber Annuus* 43, 1993, 339-371.
- Excavations: Y. Hirschfeld, Ramat Hanadiv Excavations: Final Report of the 1984-1998 Seasons (Jerusalem 2000).
- Imperial Activity: Y. Hirschfeld, Imperial Building Activity during the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in the Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias. *Revue biblique* 106, 1999, 236-249.
- Life of Chariton: Y. Hirschfeld, Life of Chariton in Light of Archaeological Research. In: V. L. Wimbush (Hrsg.), *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook* (Minneapolis 1990) 425-447.
- Hirschfeld/Solar, Roman Thermae: Y. Hirschfeld / G. Solar, The Roman Thermae at Hammat Gader: Preliminary Report of Three Seasons of Excavations. *Israel Exploration Journal* 31, 1981, 197-219.
- Hirschmann, Grabinschrift des Aberkios: V. Hirschmann, Untersuchungen zur Grabinschrift des Aberkios. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 129, 2000, 109-116.
- Hjelm, Jerusalem's Rise: I. Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition (London u. a. 2004).
- Hobbes, Leviathan: Th. Hobbes, Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von J. Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von H. Klenner (Hamburg 1996).
- Höber-Kamel, Abydos: G. Höber-Kamel, Abydos – Religiöses Zentrum der Auferstehung. *Kemet* 9/2, 2000, 4-9.
- Höcker, Lexikon: Ch. Höcker, Metzler Lexikon antiker Architektur (Stuttgart 2008).
- Hofmann, Meroitische Religion: I. Hofmann, Die meroitische Religion. Staatskult und Volksfrömmigkeit. In: *ANRW* II 18/5, 1995, 2801-2868.
- Hoffmann/Minas-Nerpel/Pfeiffer, Dreisprachige Stele: F. Hoffmann / M. Minas-Nerpel / S. Pfeiffer, Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus. Übersetzung und Kommentar (Berlin 2009).
- Hogenmüller, Chariton: In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (Nordhausen 2012) 230-231 s. v. Chariton (der Bekehrer) (B. Hogenmüller).
- Holum, Caesarea: K. G. Holum, Caesarea Maritima. In: G. Brands / H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung* (Wiesbaden 2003) 151-164.
- Hadrian and St. Helena: K. G. Holum, Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana u. a. 1990) 66-81.
- Honzl, Návštěvníká grafita: J. Honzl, Latinská návštěvníká grafita z oblasti Théb v kontextu cestovatelství v římském Egyptě [Bakkalaureatsarbeit, Univ. Prag 2014].
- Horden/Purcell, Sea: P. Horden / N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History* (Oxford 2000).
- Hornung, Tal der Könige: E. Hornung, *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen* (Zürich, München 1985).
- Horowitz, Himmelfahrt: S. J. Horowitz, Muhammeds Himmelfahrt. *Der Islam* 9, 1919, 159-183.
- Hoyland, Islam: R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton 1997).
- Hübner, Einleitung: A. Hübner, Einleitung. In: A. Hübner, Marcus Diaconus, *Vita Sancti Porphyrii. Leben des Heiligen Porphyrius* (Turnhout 2013) 7-95.
- Hunt, Holy Land: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460* (Oxford 1982).
- Christian Pilgrims, E. D. Hunt, Where There Christian Pilgrims before Constantine? In: J. Stopford (Hrsg.), *Pilgrimage Explored* (York 1999) 25-40.
- Travel: E. D. Hunt, *Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire: A Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage. Echos du monde classique / Classical Views* 28, 1984, 391-417.
- Huntemüller, Wasserversorgung: O. W. G. Huntemüller, Wasserversorgung und Kanalisation im alten und neuen Jerusalem. *Zeitschrift für Hygiene und Infektionskrankheiten* 81/2, 1916, 257-274.
- Hurbanič, Konstantinopol: M. Hurbanič, *Konstantinopol 626. Poslední bitva antiky* (Praha 2016).
- Huß, Verwaltung: W. Huß, *Die Verwaltung des ptolemäischen Reiches* (München 2011).
- Hutton, Describing Greece: W. Hutton, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periēgesis of Pausanias* (Oxford 2005).
- Religious Space: W. Hutton, The Construction of Religious Space in Pausanias. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 291-317.
- Idinopulos, Sacred Space: Th. A. Idinopulos, Sacred Space and Profane Power: Victor Turner and the Perspective of Holy Land Pilgrimage. In: B. F. Le Beau / M. Mor (Hrsg.), *Pilgrims and Travellers to the Holy Land. Proceedings of the Seventh Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilisation, October 2-3, 1994* (Omaha 1996) 9-19.
- Irmscher, Wallfahrten: J. Irmscher, Byzantinische Wallfahrten. *JbAC Suppl.* 20.2, 1995, 864-867.
- Irshai, Appropriation: O. Irshai, The Christian Appropriation of Jerusalem in the Fourth Century: The Case of the Bordeaux Pilgrim. *Jewish Quarterly Review* 99, 2009, 465-486.
- Isaac, Donation: B. Isaac, A Donation for Herod's Temple in Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 33, 1983, 86-92.
- A. S. Jacobs, Remains: A. S. Jacobs, *Remains of the Jews. The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Stanford, Calif. 2004).

- M. Jacobs, Patriarchen: M. Jacobs, Die Institution des jüdischen Patriarchen: eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike (Tübingen 1995).
- Jacobson, Jerusalem Temple: D. Jacobson, The Jerusalem Temple of Herod the Great. In: N. Kokkinos (Hrsg.), *The World of the Herods* (Stuttgart 2007) 145-176.
- Janif, Sacred Time: M. M. Janif, Sacred Time in Petra and Nabataea: Some Perspectives. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 341-361.
- Janiszewski, Pagan Historiography: P. Janiszewski, The Missing Link. Greek Pagan Historiography in the Second Half of the Third Century and in the Fourth Century. *The Journal of Juristic Papyrology, Suppl.* 6 (Warsaw 2006).
- Janke, Plato: W. Janke, Plato. Antike Theologien des Staunens (Würzburg 2007).
- Janssen, Gottesvolk: E. Janssen, Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi (Neukirchen-Vluyn 1971).
- Jeffrey, Exile and Pilgrimage: D. L. Jeffrey, Exile and Pilgrimage. In: D. L. Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Grand Rapids MI 1992) 254-259.
- Jensen, Christian Images: R. M. Jensen, Earliest Christian Images and Exegesis. In: J. Spier (Hrsg.), *Picturing the Bible. The Earliest Christian Art* (London 2007) 65-85.
- Jeremias, Heiligengräber: J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu (Göttingen 1958).
- Jericke, Abraham in Mamre: D. Jericke, Abraham in Mamre: Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38. *Culture and History of the Ancient Near East* 17 (Leiden 2003).
- Lage: D. Jericke, Die Lage des alttestamentlichen Mamre. In: E. M. Dörrfuss / C. Maier (Hrsg.), *Am Fuss der Himmelsleiter – Gott suchen, den Menschen begegnen. Festschrift P. Welten* (Berlin 1996) 93-103.
- Joisten-Pruschke, Juden von Elephantine: A. Joisten-Pruschke, Das religiöse Leben der Juden von Elephantine in der Achämenidenzeit (Wiesbaden 2008).
- Johnson, Literary Territories: S. F. Johnson, Literary Territories. Cartographical Thinking in Late Antiquity (Oxford 2016).
- Jonas, Two Gem Portraits: R. Jonas, Titus (Flavius Vespasianus) and (Flavius Claudius) Julian, Two Gem Portraits from the Jerusalem Area. *PEQ* 103, 1971, 9-12.
- Jones, Greeks: A. H. M. Jones, The Greeks under the Roman Empire. *DOP* 17, 1963, 3-19.
- Jördens, Griechische Texte: A. Jördens, Griechische Texte aus Ägypten. In: Hymnen, Klagelieder und Gebete. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments N.F. 7 (Gütersloh 2013) 272-310.
- Junker, Heiliger Falke: H. Junker? Der Bericht Strabos über den heiligen Falken von Philae im Lichte der ägyptischen Götter. *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes* 26, 1912, 42-62.
- Tanz: H. Junker, Der Tanz der Mww und das butische Begräbnis im Alten Reich. *MDAIK* 9, 1940, 1-39.
- Kadar, Philoxénie: Z. Kadar, A propos des représentations de la Philoxénie d'Abraham sur les mosaïques des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. *Zograf* 6, 1975, 5-7.
- Kahnert/Klüber, Wunderland Ägypten: B. Kahnert / B. Klüber, Reise ins Wunderland Ägypten. In: U. Egelhaaf-Gaiser / Th. Fuchs (Hrsg.), »Fahmal hin!« Lektürevorschläge zum Reisen in der Römischen Antike (Göttingen 2009) 61-78.
- M. Kaiser, Begegnung: S. Morenz, Begegnung Europas mit Ägypten. Mit einem Beitrag: Über Herodots Begegnung mit Ägypten von Martin Kaiser. *Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Forschung und Deutung* (Zürich 1969) 243-304.
- O. Kaiser, Philo: O. Kaiser, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (Göttingen 2015).
- Kákosy, Gott Bes: L. Kákosy, Der Gott Bes in einer koptischen Legende. *Acta antiqua academiae scientiarum Hungaricae* 14, 1966, 185-196.
- Kany, Christliche Antike: R. Kany, Christliche Antike. Zu einem Perspektivenwechsel bei einigen Historikern um 1900. In: A. Aurnhammer (Hrsg.), *Mehr Dionysos als Apoll. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900* (Frankfurt am Main 2002) 135-158.
- Kaplony, Haram of Jerusalem: A. Kaplony, The Haram of Jerusalem, 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power (Stuttgart 2002).
- Karivieri, Athenian Asklepieion: A. Karivieri, The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site: A Case Study of the Athenian Asklepieion. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991* (Münster 1995) 898-905.
- Karkowski/Winnicki, Amenhotep and Imhotep: J. Karkowski / J. K. Winnicki, Amenhotep Son of Hapu and Imhotep at Deir El-Bahari – Some Reconsiderations. *MDAIK* 39, 1983, 93-105.
- Kasher, Jews, Idumaeans: A. Kasher, Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs (Tübingen 1988).
- Kastl, Obelisk: Kastl, Der Lateranensische Obelisk in Rom (Wiesbaden, Rom 1973).
- Kedar, Convergences: B. Z. Kedar, Convergences of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshipers: The Case of Saydnaya. In: Y. Hen (Hrsg.), *De Zion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder* (Turnhout 2001) 59-69.
- Keel, Geschichte Jerusalems: O. Keel, Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Göttingen 2007).
- Keel/Küchler, Orte: O. Keel / M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land 2: Der Süden (Göttingen 1982).

- Keel/Uehlinger, Göttinnen: O. Keel / Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Freiburg u. a. 2012).
- Kees, Totenglauben: H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches (Berlin 1956).
- Kellner-Heinkele, Ruṣāfa: B. Kellner-Heinkele, Ruṣāfa in den arabischen Quellen. In: D. Sack, Die Große Moschee von Resafa-Ruṣāfat Hiṣām. Resafa 4 (Mainz 1996) 133-154.
- Kelly, Tacitus: B. Kelly, Tacitus, Germanicus and the Kings of Egypt (Tac. Ann. 2.59-61). *Classical Quarterly* 60, 2010, 221-237.
- Kennedy, Last Century: H. Kennedy, The Last Century of Byzantine Syria. *BF* 10, 1985, 141-183.
- Ker, Solon's Theōria: J. Ker, Solon's Theōria and the End of the City. *Classical Antiquity* 19, 2000, 304-329.
- Kerkeslager, Jewish Pilgrimage: A. Kerkeslager, Jewish Pilgrimage in the Hellenistic and Early Roman Egypt. In: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt (Leiden 1998) 99-225.
- Kessler, Shaking of Nations: J. Kessler, The Shaking of the Nations: An Eschatological View. *Journal of the Evangelical Theological Society* 30/2, 1987, 159-166.
- Kettern, Kyrillos von Skythopolis: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 4 (1992) 897-899 s. v. Kyrillos von Skythopolis (B. Kettern).
- Keuck, Historia: K. Keuck, Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen (Emsdetten 1934).
- Khalek, John the Baptist: N. Khalek, The Cult of John the Baptist amongst Muslims and Christians in Early Islamic Syria. In: E. K. Chatzetryphonos (Hrsg.), Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspective (Thessalonike 2008) 360-364.
- El-Khoury, Nabataean Pilgrimage: L. el-Khoury, Nabataean Pilgrimage as Seen Through Their Archaeological Remains. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 325-340.
- N. N. N. Khoury, Dome of the Rock: N. N. N. Khoury, Dome of the Rock, the Kaaba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments. *Muqarnas* 10, 1993, 57-66.
- R. G. Khoury, Arabische Inschriften: R. G. Khoury, Die arabischen Inschriften. In: Th. Ulbert (Hrsg.), Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis. *Resafa* 2 (Mainz 1986) 179-180.
- W. Khoury, Banassara: W. Khoury, Banassara, un site de pèlerinage dans le massif calcaire. Rapport des travaux menés en 2002-2004. *Syria* 82, 2005, 225-266.
- Kickpatrick, Bad Samaritan: J. Kickpatrick, How to be a Bad Samaritan: The Local Cult of Mount Gerezim. In: T. Kaizer (Hrsg.), The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods (Leiden 2008) 155-178.
- Kidner, Syrian Countryside: F. L. Kidner, Christianizing the Syrian Countryside: An Archaeological and Architectural Approach. In: T. S. Burns / J. W. Eadie (Hrsg.), Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity (Michigan 2001) 349-379.
- Kiernan, Western Provinces: Ph. Kiernan, Pagan Pilgrimage in Rome's Western Provinces. *HEROM* 1, 2012, 79-105.
- King, Paintings: G. R. D. King, The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba. *Muqarnas* 21, 2004, 219-229.
- Kinzig, Non-Separation: W. Kinzig, »Non-Separation«. Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century. *Vigiliae Christianae* 45, 1991, 27-53.
- Kippenberg / Stuckrad, Einführung: H. G. Kippenberg / K. von Stuckrad (Hrsg.), Einführung in die Religionswissenschaft (München 2003).
- Kister, Mecca: M. J. Kister, Some Reports concerning Mecca. From Jähiliyya to Islam. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, 1972, 61-93.
- Three Mosques: M. J. Kister, »You Shall Only Set out for Three Mosques«. A Study of an Early Tradition. *Le Muséon* 82, 1969, 173-196.
- Klaffenbach, Griechische Epigraphik: G. Klaffenbach, Griechische Epigraphik (Göttingen 1957).
- Klaus, Hazzi-Safôn-Kasion: K. Koch, Hazzi-Safôn-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten. In: B. Janowski u. a. (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (Freiburg, Göttingen 1993) 171-223.
- Klauser, Sirenenabenteuer, Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst VI. 15. Das Sirenenabenteuer des Odysseus – ein Motiv der christlichen Grabkunst? *JbAC* 6, 1963, 71-100.
- K. M. Klein, Aelia Eudokia: K. M. Klein, The Patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 60/61, 2011/2012, 85-95.
- R. Klein, Tempelzerstörungen: R. Klein, Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile. *Studia patristica* 24, 1993, 135-142.
- Kloppenborg, Dating: J. S. Kloppenborg, Dating Theodotos (CIJ II 1404). *Journal of Jewish Studies* 51.2, 2000, 243-280.
- Klug, Königliche Stelen: A. Klug, Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III. (Turnhout 2002).
- Kluge, Etymologisches Wörterbuch: F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin 1989).
- Knauf, Elephantine: E. A. Knauf, Elephantine und das vor-biblische Judentum. In: R. G. Kratz (Hrsg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (Gütersloh 2002) 179-188.
- Götter: E. A. Knauf, Götter nach Petra tragen. In: U. Hübner / R. Wenning (Hrsg.), Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten. Für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag (Bodenheim 1998) 92-101.

- Qô: Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Leiden 21999) 674-677 s. v. Qô (E. A. Knauf).
- Knorr, Parallelübersetzung: O. Knorr, Die Parallelübersetzung zum Panarion des Epiphanius von Salamis. Textkritische Anmerkungen zur Neuauflage. Wiener Studien 112, 1999, 113-128.
- Knowles, Jerusalem: M. D. Knowles, Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period (Atlanta 2006).
- Pilgrimage Imagery: M. D. Knowles, Pilgrimage Imagery in the Returns in Ezra. Journal of Biblical Literature 123, 2004, 57-74.
- Knuf, Poet und Pilger: H. Knuf, Poet und Pilger. Kallimacheische Motive in der Vision des Maximus. In: H. Knuf / C. Leitz / D. von Recklinghausen (Hrsg.), Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten. Festschrift H.-J. Thissen (Leuven, Paris, Walpole MA 2010) 273-289.
- Koch, Wasserversorgung: A. Koch, Die Wasserversorgung Jerusalems. Palästina. Zeitschrift für den Aufbau Palästinas 10, 1927, 526-257.
- Koenen, Bethel: K. Koenen, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie (Göttingen, Freiburg 2003).
- Koenig, Localisation: J. Koenig, La localisation du Sinäi et les traditions des scribes. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 43, 1963, 2-31.
- Kofsky, Peter the Iberian: A. Kofsky, Peter the Iberian. Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine. Liber Annus 41, 1997, 209-222.
- Koller, Theoros und Theoria: H. Koller, Theoros und Theoria. Glotta 36, 1958, 273-286.
- Konrad/Sack, Wiederverwendung: Ch. B. Konrad / D. Sack, Die Wiederverwendung von Baugliedern in der Pilgerkirche (Basilika A) und in der Großen Moschee von Resafa-Sergiupolis/Rusafat Hišam. In: I. Gerlach / D. Raue (Hrsg.), Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund (Rahden/Westf. 2013) 63-73.
- Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes: E. Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed 2: Von Augustus bis zum Sieg der Araber (München 21967).
- Kösters, Epiphanius von Salamis: O. Kösters, Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis: ein Kommentar zum »Ankoratus« (Göttingen 2003).
- Kötting, Peregrinatio religiosa: B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Münster 21980).
- Kraabel, Melito: A. T. Kraabel, Melito the Bishop and the Synagogue at Sardis: Text and Context. In: D. G. Mitten / J. G. Pedley / J. A. Scott (Hrsg.), Studies Presented to George M. A. Hanfmann (Mainz 1971) 77-85.
- Kraus, Gilgal: H.-J. Kraus, Gilgal: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Israels. Vetus Testamentum 1, 1951, 181-199 /neue englische Übersetzung: A Contribution to the History of Worship in Israel. In: G. N. Knoppers / J. G. McConville (Hrsg.), Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History (Winona Lake IN 2000) 163-178.
- M. Krause, Phoibammon-Klöster: M. Krause, Zwei Phoibammon-Klöster in Theben-West. MDAIK 37, 1981, 261-266.
- J.-U. Krause/Witschel, Stadt in der Spätantike: J.-U. Krause / Ch. Witschel (Hrsg.), Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003 (Stuttgart 2006).
- Kretschmar, Festkalender: G. Kretschmar, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altchristlicher Zeit. In: H. Busse / G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altchristlicher und frühislamischer Zeit (Wiesbaden 1987) 29-111.
- Kreuz, Religiöse Topographie: P.-A. Kreuz, Aspekte der Entstehung und Ausprägung der religiösen Topographie einer ländlichen Region Syriens – Heiligtümer im nordsyrischen Kalksteinmassiv. In: K. S. Freyberger / A. Henning / H. von Hesberg (Hrsg.), Kulturkonflikte im Vorderen Orient an der Wende vom Hellenismus zur römischen Kaiserzeit (Rahden/Westf. 2003) 169-179.
- Kriss/Kriss-Heinrich, Wallfahrtswesen: R. Kriss / H. Kriss-Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam 1: Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung (Wiesbaden 1960).
- Kristensen, Alexandria: T. M. Kristensen, Religious conflict in late antique Alexandria: Christian responses to »pagan« statues in the fourth and fifth centuries CE. In: G. Hinge / J. A. Krasilnikoff (Hrsg.), Alexandria: a cultural and religious melting pot (Aarhus 2009) 158-175.
- Material Culture: T. M. Kristensen, The Material Culture of Roman and Early Christian Pilgrimage: An Introduction. HEROM 1, 2012, 67-78.
- Making and Breaking: T. M. Kristensen, Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity (Aarhus 2013).
- Krug, Heilkunst und Heilkult: A. Krug, Heilkunst und Heilkult. Medizin in der Antike (München 21993).
- J. Krüger, Grabeskirche: J. Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem (Regensburg 2000).
- O. Krüger, Wallfahrt: Theologische Realenzyklopädie 35 (Berlin, New York 2003) 408-416 s. v. Wallfahrt/Wallfahrtswesen I. (O. Krüger).
- Kucharek, Prozession: A. Kucharek, Die Prozession des Osiris in Abydos. Zur Signifikanz archäologischer Quellen für die Rekonstruktion eines zentralen Festrituals. In: J. Mylonopoulos / H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006) 53-64.
- Küchler, Aphrodito-Papyri: M. Küchler, Moschee und Kalifenpaläste Jerusalems nach den Aphrodito-Papyri. ZDPV 107, 1991, 120-143.
- Handbuch: M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Göttingen 2007).
- Jerusalem: M. Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (Göttingen 2014).

- Kairoer Geniza I: M. Küchler, Ein jüdischer Jerusalem-Führer aus der Kairoer Geniza (UCL, T.-S. Arabic Box 53, f. 2). 1: Der Text und sein Kontext. *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung* 1, 1992, 10-25.
- Kühnel, Earthly or Heavenly: B. Kühnel, Earthly or Heavenly? An Early Christian Representation of Jerusalem. *Boreas* 8, 1985, 127-142.
- Jewish Symbolism: B. Kühnel, Jewish Symbolism of the Temple and the Tabernacle and Christian Symbolism of the Holy Sepulchre and the Heavenly Tabernacle. A Study of Their Relationship in Late Antique and Early Medieval Art and Thought. *Jewish Art* 12/13, 1986/1987, 147-168.
- Külzer, Wirtschaftliche Aspekte: A. Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren. In: E. Kisslinger / J. Koder / A. Külzer (Hrsg.), *Handelsgüter und Handelswege: Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum* (4. bis 15. Jahrhundert) (Wien 2010) 185-196.
- Künzl/Koeppel, Souvenirs: E. Künzl / G. Koeppel, Souvenirs und Devotionalien. Zeugnisse des geschäftlichen, religiösen und kulturellen Tourismus im antiken Römerreich (Mainz 2002).
- Kutsch, Erwägungen zur Geschichte: E. Kutsch, Erwägungen zur Geschichte der Passafest und des Massotfestes. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958, 1-35.
- Ladner, Homo Viator: G. B. Ladner, *Homo Viator: Medieval Ideas of Alienation and Order*. *Speculum* 42, 1967, 233-259.
- Ladstätter/Pülz, Ephesus: S. Ladstätter / A. Pülz, Ephesus in the Late Roman and Early Byzantine Period: Changes in its Urban Character from the Third to the Seventh Century AD. In: A. Poulter (Hrsg.), *The Transition to Late Antiquity* (London 2007) 391-433.
- Lafont, Prozessionen: B. Lafont, Prozessionen zu den Stadtgöttern. *Welt und Umwelt der Bibel* 3, 2014, 20-21.
- Łajtar, Cult of Amenhotep: A. Łajtar, The Cult of Amenhotep Son of Hapu and Imhotep in Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. In: A. Delattre / P. Heilporn (Hrsg.), »Et maintenant ce ne sont plus que des villages ...«. Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005 (Bruxelles 2008) 113-123.
- Deir el-Bahari: A. Łajtar, Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of Egyptian Temple Based on Greek Sources (Warsaw 2006).
- Theban Region: A. Łajtar, The Theban Region under the Roman Empire: Ch. Reggs (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 171-188.
- Inscriptions: A. Łajtar, *Proskynema* Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Queen Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4<sup>th</sup> Cent. A. D. *The Journal of Juristic Papyrology* 21, 1991, 53-70.
- Łajtar/van der Vliet, Latin Inscription: A. Łajtar / J. van der Vliet, The Southermost Latin Inscription Rediscovered (CIL III 83). *ZPE* 157, 2006, 193-198.
- Lang, *Medicine and Society*: Ph. Lang, *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt* (Leiden 2013).
- Lanne, Xeniteia: E. Lanne, La »xeniteia« d'Abraham dans l'oeuvre d'Irénée. Aux origines du thème monastique de la »peregrinatio«. *Irénikon* 47,2, 1974, 163-187.
- Laskowska-Kusztal, Deir el-Bahari: E. Laskowska-Kusztal, *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari* (Varsovie 1984).
- Latronne, Memnon: J. A. Letronne, La statue vocale de Memnon, considérée dans ses rapports avec l'Égypte et la Grèce (Paris 1833).
- Laurence, *Travel and empire*: R. Laurence, Afterword. *Travel and Empire*. In: C. Adams / R. Laurence (Hrsg.), *Travel and Geography in the Roman Empire* (London, New York 2001) 167-176.
- Lauritzen, Exegi monumentum: D. Lauritzen, *Exegi monumentum. L'ekphrasis autonome de Jean de Gaza*. In: V. Vavřínek / P. Odorico / V. Drbal (Hrsg.), *Ekphrasis. La représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves. Réalités et imaginaires* (Prague 2011) 61-79.
- Ekphraseis: D. Lauritzen, À l'ombre des jeunes villes en fleur: Les *Ekphraseis* de Nicée, Tyr et Beyrouth dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis. In: P. Odorico / Ch. Messis (Hrsg.), *Villes de toute beauté. L'ekphrasis des cités dans les littératures byzantine et byzantino-slaves* (Paris 2012) 181-214.
- Lauth, Beith Allah: R. Lauth, Beith Allah. In: R. Lauth, *Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott* (München 2003) 185-195.
- Lazarus-Yafeh, Jerusalem and Mecca: H. Lazarus-Yafeh, Jerusalem and Mecca. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (New York 1999) 287-299.
- Le Bulluec, Adam: A. Le Bulluec, Regards antiques sur Adam au Golgotha. In: M. Loubet / D. Pralon (Hrsg.), *EUKARPA. Études sur la Bible et ses exégètes* (Paris 2011) 355-363.
- Leclercq, Mönchtum und Peregrinatio: J. Leclercq, Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 55, 1960, 212-225.
- Leeb, Konstantin: R. Leeb, Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (Berlin 1992).
- Lehmann, Bilder: T. Lehmann, Echte und falsche Bilder im frühchristlichen Kirchenbau: Zu den Bildepigrammen von Prudentius und Paulinus. In: V. Zimmerl-Panagl / D. Weber (Hrsg.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge* (Wien 2010) 99-126.
- Lehner, *Archaeology of an Image*: M. E. Lehner, *Archaeology of an Image: The Great Sphinx of Giza* (Ann Arbor 1991).

- Leipoldt, Griechische Philosophie: J. Leipoldt, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese (Berlin 1961).
- Lembke, Quellheiligtum: K. Lembke, Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit. Studie zur Akkulturation in Phönizien (Mainz 2004).
- Lenhardt, Rabbi Akiva: P. Lenhardt, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (Berlin 1987).
- Lenski, Empresses: N. Lenski, Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine. In: L. Ellis / F. Kidner (Hrsg.), Travel, Communication and Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane (Aldershot 2004) 113-124.
- Leonhardt, Philo of Alexandria: J. Leonhardt, Jewish Worship in Philo of Alexandria (Tübingen 2001).
- Leppin/Ziemssen, Maxentius: H. Leppin / H. Ziemssen, Maxentius. Der letzte Kaiser in Rom (Mainz 2007).
- Letronne, Visite: J. Letronne, Visite des tombeaux des rois à Thèbes par un dadiouque, ou prêtre d'Éléusis, sous le règne de Constantin. Journal des Savants 1844, 43-45.
- Levine, Jerusalem: L. I. Levine, Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 BCE - 70 CE) (Philadelphia 2002).
- Lewin, Hebron and Mamre: A. Lewin, Hebron and Mamre. In: A. Lewin (Hrsg.), The Archaeology of Ancient Judea and Palestine (Los Angeles 2005) 138-144.
- Lichtenberger, Herodianische Bauten: A. Lichtenberger, Juden, Idumäer und »Heiden«. Die herodianischen Bauten in Hebron und Mamre. In: L.-M. Günther (Hrsg.), Herodes und Rom (Stuttgart 2007) 59-78.
- Lichtheim, Egyptian Autobiographies: M. Lichtheim, Ancient Egyptian Autobiographies, Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology (Göttingen 1988).
- Lieber, Vocabulary of Desire: L. S. Lieber, A Vocabulary of Desire: The Songs of Songs in the Early Synagogue (Leiden 2014).
- Lied, Baruch: L. I. Lied, The Other Lands of Israel. Imaginations of the Land in 2 *Baruch* (Leiden, Boston 2008).
- Lietzmann, Symeon Stylites: H. Lietzmann, Das Leben des heiligen Symeon Stylites (Leipzig 1908).
- Lieu/Montserrat, From Constantine to Julian: S. Lieu / D. Montserrat (Hrsg.), From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History (London 1996).
- Lifshitz, Jérusalem: B. Lifshitz, Jérusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a. C. - 325 p. C.). In: ANRW II 8, 1977, 444-489.
- Limor, Christian Sacred Space: O. Limor, Christian Sacred Space. In: J. Cohen (Hrsg.), From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought (Wiesbaden 1996) 55-77.
- Holy Journey: O. Limor, »Holy Journey«: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape. In: O. Limor / G. G. Stroumsa (Hrsg.), Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms (Turnhout 2006) 321-353.
- Holy Places: O. Limor, Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem between Christianity, Judaism, and Islam. In: I. Shagrir / R. Ellenblum / J. Riley-Smith (Hrsg.), In Laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar (Aldershot 2007) 219-231.
- David's Tomb: O. Limor, The Origins of a Tradition: King David's Tomb on Mount Zion. *Traditio* 44, 1988, 453-462.
- Sacred Space: O. Limor, Reading Sacred Space: Egeria, Paula, and the Christian Holy Land. In: Y. Hen (Hrsg.), De Zion exhibit lux et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder (Turnhout) 1-15.
- Lipiński, Aramaeans: E. Lipiński, The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion (Leuven, Paris, Sterling VA 2000).
- Itineraria Phoenicia: E. Lipiński, Itineraria Phoenicia (Leuven, Paris, Dudley 2004).
- Liwak, Wallfahrtstraditionen: R. Liwak, »In Gottes Namen fahren wir ...«. Zur Bedeutung der Wallfahrtstraditionen im Alten Israel. In: R. Liwak (Hrsg. von M. Witte / D. Pruin), Israel in der altorientalischen Welt: Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel (Berlin, Boston 2013) 235-259.
- Lof, Abraham: L. J. van der Lof, The »Prophet« Abraham in the Writings of Irenaeus, Tertullian, Ambrose and Augustine. *Augustiniana* 44, 1994, 17-29.
- Lucius, Anfänge des Heiligenkults: E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Frankfurt a. M. ²1966).
- Lüddeckens, Herodot: E. Lüddeckens, Herodot und Ägypten. In: W. Marg (Hrsg.), Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung (Darmstadt ²1965) 434-454.
- Łukaszewicz, Memnon: A. Łukaszewicz, Memnon. His Ancient Visitors and Some Related Problems. In: K. Lembke / M. Minas-Nerpel / S. Pfeifer (Hrsg.), Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008 (Leiden, Boston 2010) 255-264.
- Lüling, Christlicher Kult: G. Lüling, Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie (Erlangen 1977).
- Lurker, Lexikon der Götter: M. Lurker, Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter (Frankfurt a. M. ³2008).
- Luttikhuisen, Elchesaites: G. P. Luttikhuisen, Elchesaites and Their Book. In: A. Marjanen / P. Luomanen (Hrsg.), A Companion to Second-Century Christian »Heretics« (Leiden, Boston 2005) 335-364.
- E. Maas, Aphrodite: E. Maas, Aphrodite und die heilige Pelagia. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 27, 1911, 457-468.
- M. Maaß, Prohedrie: M. Maaß, Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen (München 1972).

- MacCormack, Loca Sancta: S. MacCormack, *Loca Sancta: The Organisation of Sacred Topography in Late Antiquity*. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana u. a. 1990) 7-40.
- MacCoull, Christianity: L. S. B. MacCoull, *Christianity at Syene / Elephantine / Philae*. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 27, 1990, 151-162.
- Mackensen, Ursprung der Wörter: L. Mackensen, *Ursprung der Wörter*. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (München 1985).
- Mader, Altchristliche Basiliken: A. E. Mader, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Südjudaä* (Paderborn 1918).
- Basilica costantiniana: A. E. Mader, *La basilica costantiniana di Mambre presso Hebron secondo la tradizione e gli ultimi scavi della Goerres-Gesellschaft*. *Rivista di archeologia cristiana* 6, 1929, 249-312.
- Deutsche Ausgrabung: A. E. Mader, *Die deutsche Ausgrabung in Mambre bei Hebron*. *Biblica* 9, 1928, 120-126.
- Fouilles allemandes: A. E. Mader, *Les fouilles allemandes au Ramet el Khalil*. *La Mambré biblique de la tradition primitive*. *Revue biblique* 39, 1930, 84-117. 199-225.
- Mambre: E. Mader, *Mambre: Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el-Halil in Südpalästina 1926-1928, 1-2* (Freiburg 1957).
- Maehler, Elephantine: H. Maehler, *Visitors to Elephantine: Who Were They*. In: J. H. Johnson (Hrsg.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* (Chicago 1992) 209-213.
- Magen, Cave of Machpelah: I. Magen, *The Cave of Machpelah in the Second Temple Period*. In: I. Magen (Hrsg.), *Judea and Samaria. Research and Discoveries* (Jerusalem 2008) 59-94.
- Elonei Mamre: I. Magen, *Elonei Mamre – A Cultic Site from the Reign of Herod*. In: I. Magen., *Judea and Samaria. Research and Discoveries* (Jerusalem 2008) 95-114.
- Cultic Site: Y. Magen, *Mamre. A Cultic Site from the Reign of Herod*. In: G. C. Bottini / L. Di Segni / L. D. Chrupcala (Hrsg.), *One Land – Many Cultures* (Jerusalem 2003) 245-257.
- Mamre: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Jerusalem 1993) 939-942 s. v. Mamre (I. Magen).
- Neapolis: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Jerusalem 1993) 1354-1359 s. v. Neapolis (I. Magen).
- Magness, Aelia Capitolina: J. Magness, *Aelia Capitolina. A Review of Some Current Debates about Hadrianic Jerusalem*. In: K. Galor / G. Avni (Hrsg.), *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City* (Winona Lake 2011) 313-324.
- Beth Shearim: J. Magness, *Third Century Jews and Judaism at Beth Shearim and Dura Europos*. In: D. M. Gwynn / S. Bangert (Hrsg.), *Religious Diversity in Late Antiquity* (Leiden, Boston 2010) 135-166.
- Islamic Urbanism: J. Magness, *Early Islamic Urbanism and Building Activity in Jerusalem and at Hammat Gader*. In: J. Haldon (Hrsg.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A Review of Current Debates* (Farnham 2010) 147-164.
- Synagogue: J. Magness, *The Question of Synagogue. The Problem of Typology*. In: A. J. Avery-Peck / J. Neusner (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity II/4. The Special Problem of the Synagogue* (Leiden 2001) 1-48.
- Maiberger, Untersuchungen zum Sinaiproblem: P. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsā mit dem Sinai* (Göttingen 1984).
- Mairs, Kalabsha: R. Mairs, *Acrostich Inscriptions at Kalabsha (Roman Talmis): Cultural Identities and Literary Games*. *Chronique d'Égypte* 86, 2011, 281-297.
- Malaise, Pèlerinages: M. Malaise, *Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne*. In: J. Chélini / H. Branthomme (Hrsg.), *Histoire des pèlerinages non-chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux* (Paris 1987) 55-82.
- Mallan, Xiphilinus' Epitome: Ch. Mallan, *The Style, Method, and Programme of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History*. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53, 2013, 610-644.
- Malosse, Libanios: P.-L. Malosse, *Libanios, ses « témoins oculaires », Eusèbe et Praxagoras: le travail préparatoire du sophiste et la question des sources dans L'éloge de Constance et de Constant*. *REG* 113, 2000, 172-187.
- Manea, Eliade: N. Manea, *Mircea Eliade et la garde de fer. Les temps modernes* 549, 1992, 89-115.
- Mango, Antique Statuary: C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*. *DOP* 17, 1963, 55-75.
- Temple Mount: C. Mango, *The Temple Mount*. In: J. Raby / J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem 1* (Oxford 1992) 1-16.
- Manolaraki, Imagining Egypt: E. Manolaraki, *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucian to Philostratus*. *Trends in Classics – Supplementary Volumes* 18 (Berlin, Boston 2013).
- Ma'oz, Synagogue at Capernaum: Z. U. Ma'oz, *The synagogue at Capernaum. A radical solution*. In: J. H. Humphrey (Hrsg.), *The Roman and Byzantine Near East 2* (Ann Arbor 1999) 137-148.
- Maraval, Débat christologique: P. Maraval, *La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique*. *Revue des sciences religieuses* 61, 1987, 74-89.
- Earliest Phase: P. Maraval, *The earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7<sup>th</sup> Century)*. *DOP* 65, 2002, 63-74.
- Egérie: P. Maraval, *Egérie et Grégoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*. In: *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405* (già Aretinus VI, 3); Arezzo, 23-25 ottobre 1987 (Arezzo 1990) 315-331.

- Lieux saints: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 2004).
- Liturgie: P. Maraval, Liturgie et pèlerinage durant les premiers siècles du christianisme. *La maison-Dieu* 170, 1987, 7-28.
- Querelle: P. Maraval, Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2). *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 66, 1986, 131-146.
- Saint Jérôme: P. Maraval, Saint Jérôme et le pèlerinage aus lieux saints de Palestine. In: Y.-M. Duval (Hrsg.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Béthléem*. Actes du Colloque de Chantilly, septembre 1986 (Paris 1988) 345-353.
- Marco Simón, Religious Pilgrimage: F. Marco Simón, From Thessalos of Tralles to Nicagoras of Athens: Religious Pilgrimage to Egypt in the Roman Empire. In: F. Marco Simón / F. Pina Polo / J. Remesal Rodríguez (Hrsg.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo* (Barcelona 2010) 227-240.
- Marcone, Pagano e cristiano: A. Marcone, Pagano e cristiano. *Vita e mito di Costantino* (Roma, Bari 2002).
- Mare, Archaeology: W. H. Mare, The Archaeology of the Jerusalem Area (Grand Rapids MI 1988).
- Markschies, Jerusalem: Ch. Markschies, Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum. In: M. Hengel / S. Mittmann / A. M. Schwemer (Hrsg.), *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes* (Tübingen 2000) 303-350.
- Schlaf: Ch. Markschies, Gesund werden im Schlaf. Einige Rezepte aus der Antike. In: H. Brandenburg / S. Heid / S. Marchies (Hrsg.), *Salute e guarigione nella tarda antichità: Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana*. Roma, 20 maggio 2004 (Città del Vaticano 2007) 187-216.
- Markus, Holy Places: R. A. Markus, How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. *Journal of Early Christian Studies* 2/3, 1994, 257-271.
- Marrou, Décadence: H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?* (Paris 1977).
- Martindale, Prosopography: J. R. Martindale (Hrsg.), *The Prosopography of the Later Roman Empire 2: A. D. 395-527* (Cambridge 1980).
- Masson, Pèlerins: O. Masson, Pèlerins chypriotes en Phénicie (Sarepta et Sidon). *Semitica* 32, 1982, 45-49.
- Matthews, Diffusion of Ideas: J. F. Matthews, Hostages, Philosophers, Pilgrims, and the Diffusion of Ideas in the Late Roman Mediterranean and Near East. In: F. M. Clover / R. S. Humphreys (Hrsg.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (Madison WI 1989) 29-49.
- Theophanes: J. Matthews, *The Journey of Theophanes. Travel, Business, and Daily Life in the Roman East* (New Haven 2006).
- Maxwell, Paganism and Christianization: J. Maxwell, Paganism and Christianization. In: S. F. Johnson (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity* (Oxford 2012) 849-875.
- A. Mazar, Aqueducts: A. Mazar, The Aqueducts of Jerusalem. In: Y. Yadin (Hrsg.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974* (Jerusalem 1976) 79-84.
- Aqueducts to Jerusalem: A. Mazar, A Survey of the Aqueducts to Jerusalem. In: D. Amit (Hrsg.), *The Aqueducts of Israel* (Portsmouth RI 2002) 211-244.
- B. Mazar, Berg des Herrn: B. Mazar, *Der Berg des Herrn: neue Ausgrabungen in Jerusalem* (Bergisch Gladbach 1979).
- Beth She'arim: B. Mazar, Beth She'arim. Report on the Excavations during 1936-1940. 1: *Catacombs 1-4* (Jerusalem 1973).
- First Season: B. Mazar, Excavations in the Old City of Jerusalem. Preliminary Report of the First Season 1968 (Jerusalem 1969).
- Second and Third Seasons: B. Mazar, The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969-1970 / M. Ben-Dov, *The Omayyad Structures near the Temple Mount* (Jerusalem 1971).
- E. Mazar, Late Roman Period: E. Mazar, Introduction: The Late Roman Period in the Temple Mount Excavations. In: E. Mazar (Hrsg.), *The Tenth Legion in Aelia Capitolina. Temple Mount Excavations, Volume IV* (Jerusalem 2011).
- McCorriston, Pilgrimage: J. McCorriston, *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East* (Cambridge 2011).
- McCready, Pilgrimage: W. O. McCready, Pilgrimage, Place, and Meaning Making by Jews in Greco-Roman Egypt. In: Ph. A. Harland (Hrsg.), *Travel and Religion in Antiquity* (Waterloo, Ontario 2011) 69-82.
- McGuckin, Aliens: J. McGuckin, Aliens and citizens of elsewhere: »Xeniteia« in East Christian monastic literature. In: D. C. Smithe (Hrsg.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-Second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998* (Aldershot 2000) 23-38.
- Mécérian, Expédition: J. Mécérian, *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale* (Beyrouth 1965).
- Meier, Alte Tempel: H.-R. Meier, Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaptation alter Bauten an den christlichen Kult. In: B. Brenk (Hrsg.), *Innovation in der Spätantike. Kolloquium Basel, 6.-7. Mai 1994* (Wiesbaden 1996) 361-376.
- Menna, Mosaici: M. R. Menna, I mosaici della basilica di Santa Maria maggiore. In: M. Andaloro (Hrsg.), *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini* (312-468) (Turnhout 2006) 306-346.
- Merkelbach, Isis Regina: R. Merkelbach, Isis Regina – Zeus Sarapis (München, Leipzig 2001).

- Merkelbach/Cazzaniga, Gott Mandulis: R. Merkelbach / I. Cazzaniga, Nochmals ueber das Proskynema an den Gott Mandulis. *La Parola del Passato* 20, 1965, 301-302.
- A. L. Merrill, Pilgrimage: A. L. Merrill, Pilgrimage in the Old Testament. A Study in Cult and Tradition. *Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies: Yearbook 1973-1974*, 45-62.
- E. H. Merrill, Israel's Return: Merrill, Pilgrimage and Procession: Motifs of Israel's Return. In: A. Gileadi (Hrsg.), *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison* (Grand Rapids 1988) 261-272.
- Meshel, Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border (Jerusalem 2012).
- Sinai: Z. Meshel, *Sinai. Excavations and Studies* (Oxford 2000).
- Mesnil du Buisson, Études: R. du Mesnil du Buisson, Études sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain (Leiden 1970).
- Metzler, Enteignung: D. Metzler, Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der Spätantike: Die Enteignung der heidnischen Tempel seit Konstantin. *Hephaistos* 3, 1981, 27-40.
- Meyer, Theorie und Praxis: M. F. Meyer, Theorie und Praxis. Die Entstehung einer philosophischen Antithese. In: N. Hoffmann / B. Kahler (Hrsg.), *Brückenschläge. Das Verhältnis von Theorie und Praxis in pädagogischen Studiengängen* (Münster 2003) 23-50.
- Mietke, Basilika von Meriamlik: G. Mietke, Bauphasen und Datierung der Basilika von Meriamlik (Ayatekla). In: I. Eichner / V. Tsamakda (Hrsg.), *Syrien und seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit* (Wiesbaden 2009) 37-56.
- Mikolášek, Silo et Salem: A. Mikolášek, Silo et Salem à Sichem. In: A. Tal / M. Florentin (Hrsg.), *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Tel Aviv, April 11-13, 1988 (Tel Aviv 1991) 79-80.
- Millar, Herennius: F. Millar, P. Herennius Dexippus: The Greek World and the Third-Century Invasions. *JRS* 59, 1969, 12-29.
- Near East: F. Millar, *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337* (Cambridge MA 1993).
- Millard, Komposition des Psalters: M. Millard, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz (Tübingen 1994).
- Milson, Late Synagogue: D. Milson, The Late Synagogue at Hammath Tiberias. A Morphological Study. *Liber Annuus* 37, 1987, 303-310.
- Stratum: D. Milson, The Stratum IB Building at Hammat Tiberias: Synagogues or Church? *PEQ* 136, 2004, 45-56.
- Art and Architecture: D. Milson, Art and Architecture of the Synagogue in Late Antique Palestine. In *The Shadow of the Church* (Leiden, Boston 2007).
- Mimouni, Judéo-christianisme: S. C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Paris 1998).
- Mitteis/Wilcken, Grundzüge I: L. Mitteis / U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde 1 (Hildesheim 21963).
- Mizrachi/Veeder, David's Tomb: Y. Mizrachi / A. Veeder, David's Tomb on Mt. Zion (Jerusalem 2014) <http://alt-arch.org/en/wp-content/uploads/2013/07/Davids-Tomb-Eng.pdf> (2.10.2017).
- Moje, Philensische Graffiti: J. Moje, Priesterliches Kultwissen in den philensischen Graffiti des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr. In: K. Geus / M. Geller (Hrsg.), *Esoteric Knowledge in Antiquity. TOPOI Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences 2* (Berlin 2014) 121-147.
- Montefiore, Sulpicius Severus: H. Montefiore, Sulpicius Severus and Titus' Council of War. *Historia* 11, 1962, 156-170.
- Montserrat, Menouthis: D. Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998) 257-279.
- Moreau, Vita Constantini: J. Moreau, Zum Problem der Vita Constantini. *Historia* 4, 1955, 234-245.
- Morinis, Sacred Journeys: E. A. Morinis (Hrsg.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Westport CT 1992).
- Moritz, Sinaikult: B. Moritz, *Sinaikult in heidnischer Zeit* (Berlin 1916).
- Morsey, Görres-Gesellschaft: R. Morsey, Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Streiflichter ihrer Geschichte (Paderborn u. a. 2009).
- Moyer, Egypt: I. S. Moyer, *Egypt an the Limits of Hellenism* (Cambridge 2011).
- Müller, Archäologische Relikte: V. Müller, Archäologische Relikte kultischer Aktivitäten in Umm el-Qa'ab / Abydos. In: J. Mylonopoulos / H. Roeder (Hrsg.), *Archäologie und Ritual: Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands* (Wien 2006) 37-52.
- Mulryan, Paganism: M. Mulryan, »Paganism« in Late Antiquity: Regional Studies and Material Culture. In: L. Lavan / M. Mulryan (Hrsg.), *The Archaeology of Late Antique »Paganism«* (Leiden 2001) 41-86.
- Murphy-O'Connor, Location: J. Murphy-O'Connor, Location of the Capitol im Aelia Capitolina. *Revue biblique* 101, 1994, 407-415.
- Musil, Palmyrena: A. Musil, *Palmyrena. A Topographical Itinerary* (New York 1928).
- Muth, Kultur: S. Muth, Eine Kultur zwischen Veränderung und Stagnation. In: F. A. Bauer / N. Zimmermann (Hrsg.), *Epochenwandel? Kunst und Kultur zwischen Antike und Mittelalter* (Mainz 2001) 95-116.
- Mutti, Eliade: C. Mutti, Mircea Eliade und die Eiserne Garde. Rumänische Intellektuelle im Umfeld der Legion Erzengel Michael (Preetz, Holst 2009).
- Mylonas, Eleusis: G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961).
- Nagel, Abraham: T. Nagel, »Der erste Muslim« Abraham in Mekka. In: R. G. Kratz / T. Nagel (Hrsg.), »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam (Göttingen 2003) 133-149.

- Narkiss, Elements: B. Narkiss, Pagan, Christian, and Jewish Elements in the Art of Ancient Synagogues. In: L. I. Levine (Hrsg.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Philadelphia 1987) 183-188.
- Nau, Deux épisodes: F. Nau, Deux épisodes de l'histoire juive sous Théodose II (423 et 438), d'après la vie de Barsäuma le syrien. *Revue des études juives* 83, 1927, 184-202.
- Résumé: F. Nau, Résumé des monographie syriaques: Bars auma, Abraham de la Haute Montagne, Siméon de Kafar 'Abdin, Yaret l'Alexandrin, Jacques le reclus, Romanus, Talia, Asia Pantaléon, Candida (Suite). *ROC* 19, 1914, 113-134.
- Nautin, Conversion: P. Nautin, La conversion du temple de Philae en église chrétienne. *CahArch* 17, 1963, 1-43.
- Lettres: P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Paris 1961).
- Naveh, Aramaica: J. Naveh, Aramaica Dubiosa. *JNES* 27, 1968, 317-325.
- Nawratil, Platon: K. Nawratil, Platon in Ägypten. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28, 1974, 598-603.
- Nebes, Märtyrer: N. Nebes, Die Märtyrer von Nagrân und das Ende der Himyar. Zur politischen Geschichte Südarabiens im frühen sechsten Jahrhundert. *Aethiopica* 11, 2008, 7-40.
- Necipoğlu, Dome of the Rock: G. Necipoğlu, The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Ab al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses. *Muqarnas* 25, 2008, 17-105.
- Negev, Inscriptions: A. Negev, *The Inscriptions of Wadi Haggag, Sinai* (Jerusalem 1977).
- Netzer, Architecture of Herod: E. Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Tübingen 2006).
- Neuwirth, Erste Qibla: A. Neuwirth, Erste Qibla – Fernstes Masğid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammed. In: F. Hahn / F.-L. Hossfeld / H. Jorissen / A. Neuwirth (Hrsg.), *Zion – Ort der Begegnung: Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres* (Bodenheim 1993) 227-270.
- Jerusalem in Islam: A. Neuwirth, The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam. In: N. Rosovsky (Hrsg.), *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present* (Cambridge MA, London 1996) 93-116.
- Symbolik des Islam: A. Neuwirth, Die Symbolik des Islam. Neue Überlegungen zur Gebetsrichtung. *Pera-Blätter* Nr. 3 (Istanbul 1995).
- Niehr, Ba'alšamem: H. Niehr, Ba'alšamem. Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes (Leuven u. a. 2003).
- Nielsen, Herodotus: F. A. J. Nielsen, *The Tragedy in History. Herodotus and the Deuteronomistic History* (Sheffield 1997).
- Niglio, En-Nitl: M. Niglio, Restauro di una chiesa bizantina a En-Nitl in Giordania. In: A. Sposito (Hrsg.), *Agathón. Recupero e fruizione dei contesti antichi* (Palermo 2009) 45-48.
- Nobbs, Beloved Brothers: A. Nobbs, »Beloved Brothers« in the New Testament and Early Christian World. In: P. J. Williams u. a. (Hrsg.), *The New Testament in Its First Century Setting. Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on His 65<sup>th</sup> Birthday* (Grand Rapids MI, Cambridge 2004) 143-151.
- Nock, Mandulis Aion: A. D. Nock, A Vision of Mandulis Aion. In: Z. Stewart (Hrsg.), *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World 1* (Oxford 1972) 356-400.
- Noethlichs, Juden: K. L. Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)* (Berlin 2001).
- A. Noth, Früher Islam: A. Noth, Früher Islam. In: U. Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt* (München 1994) 11-100.
- M. Noth, Wallfahrtsweg: M. Noth, Der Wallfahrtsweg zum Sinai (4. Mose 33). *Palästina-Jahrbuch* 36, 1940, 5-28.
- System: M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Darmstadt 1966).
- Ch. Noy/Cohen, Introduction: Ch. Noy / E. Cohen, Introduction: Backpacking as a Rite of Passage in Israel. In: Ch. Noy / E. Cohen (Hrsg.), *Israeli Backpackers. From Tourism to Rite of Passage* (New York 2005) 1-44.
- D. Noy, Rabbi Aqiba: D. Noy, Rabbi Aqiba Comes to Rome: A Jewish Pilgrimage in Reverse? In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 373-385.
- Leontopolis: D. Noy, The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa. J. W. Van Henten / P. W. Van der Horst (Hrsg.), *Studies in Early Jewish Epigraphy* (Leiden, New York, Köln 1994) 162-182.
- Nuffelen, Lettres: P. van Nuffelen, Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux Juifs, ep. 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, ep. 84 [Bidez]). *Vigiliae Christianae* 55, 2001, 131-150.
- Nutkowitz, Éléphantine: H. Nutkowitz, D'Éléphantine à Jérusalem: Liens religieux et politiques. In: C. Arnoud-Béhar (Hrsg.), *Jérusalem antique et médiévale* (Leuven 2010) 75-90.
- D. Oates, Studies: D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq* (London 1968).
- J. F. Oates, Status-Designation: J. F. Oates, The Status-Designation: ΠΕΡΣΗΣ, ΤΗΣ ΕΠΙΦΟΝΗΣ. *Yale Classical Studies* 18, 1965, 1-129.
- Oertel, Ägyptischer Logos: F. Oertel, Herodots ägyptischer Logos und die Glaubwürdigkeit Herodots. Mit einem metrologischen Beitrag und Anhang (Bonn 1970).
- Oesterheld, Klaros und Didyma: Ch. Oesterheld, Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen: Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit (Göttingen 2008).
- Ogden, Sorcelor: D. Ogden, The Apprentice's Sorcelor: Panocrates and his Powers in Context (Lucian, *Philopseudes* 33-36). *Acta Classica* 47, 2004, 101-126.

- Olster, Defeat: D. Olster, Roman Defeat. Christian Response, and the Literary Construction of the Jew (Philadelphia 1994).
- Orlin, Religions: E. Orlin u. a. (Hrsg.), The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions (New York, London 2016).
- Oshima, Marduk: T. Oshima, Marduk, the Canal Digger. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30, 2006, 77-88.
- Ostermann, Lepton: S. Ostermann, Lepton, Quadrans und Denar. Drei Münzen im Jerusalemer Tempel zur Zeit Jesu. In: G. Theissen / H. U. Steymans / S. Ostermann / K. M. Schmidt / A. Moresino-Zipper (Hrsg.), Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag (Göttingen 2009) 39-56.
- Osterrieth, Medieval Pilgrimage: A. Osterrieth, Medieval Pilgrimage: Society and Individual Quest. *Social Compass* 35, 1989, 145-157.
- Otte, Philo von Alexandrien: K. Otte, Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik (Tübingen 1968).
- B.-Ch. Otto, Magie: B.-Ch. Otto, Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit (Berlin, New York 2011).
- E. Otto, Jerusalem: E. Otto, Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte (München 2008).
- Otto-Dorn, Bericht: K. Otto-Dorn, Bericht über die Grabung im islamischen Rusafa. *Archäologischer Anzeiger* 1954, 138-159.
- Grabung: K. Otto-Dorn, Grabung im umayyadischen Rusāfah. *Ars Orientalis* 2, 1957, 119-134.
- Ovadiah, Churches of Jerusalem: A. Ovadiah, The Churches of Jerusalem. In: M. Piccirillo / E. Alliata (Hrsg.), The Madaba Mosaic Map Centenary 1897-1997 (Jerusalem 1999) 252-254.
- Pagoulatos, Destruction: G. Pagoulatos, The Destruction and Conversion of Ancient Temples to Christian Churches During Fourth, Fifth and Sixth Centuries. *Theologia* 65, 1994, 152-170.
- Palmberger/Vieweger, Grabung: K. Palmberger / D. Vieweger, Die Grabung im Anglikanisch-Preußischen Friedhof auf dem Zionsberg in Jerusalem. *ZDPV* 131/2, 2015, 201-207.
- Papaconstantinou, Notes: A. Papaconstantinou, Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint-Phoibammon. *Journal of Juristic Papyrology* 32, 2002, 83-105.
- Pappas, Tomb: S. Pappas, Long-Lost Tomb of Jewish »Maccabee« Rebels Possibly Found. *Live Science*, 21. September 2015. [www.livescience.com/52243-lost-tomb-maccabees-possibly-found.html](http://www.livescience.com/52243-lost-tomb-maccabees-possibly-found.html) [10.12.2017].
- Pappi, Cultic Travels: C. Pappi, Religion and Politics at the Divine Table: The Cultic Travels of Zimri-Lim. In: G. Wilhelm (Hrsg.), Organisation, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54<sup>th</sup> Rencontre assyriologique internationale at Würzburg, 20-25 July 2008 (Eisenbrauns 2012) 579-590.
- Parke, Oracles of Apollo: H. W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (London 1985).
- Parrinello, Monachesimo a Gaza: R. M. Parrinello, Measure del monachesimo a Gaza: dal »fondatore« Ilarione alla scuola monastica di Gaza. *Adamantius* 16, 2010, 164-177.
- Patrich, Second Temple: J. Patrich, The Location of the Second Temple and the Layout of its Courts, Gates, and Chambers: A New Proposal. In: K. Galor / G. Avni (Hrsg.), *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City* (Winona Lake 2011) 205-230.
- Pazos, Pilgrims and Pilgrimages: A. M. Pazos (Hrsg.), *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam* (Farnham 2013).
- Peña. Lieux de pèlerinage: I. Peña, Lieux de pèlerinage en Syrie (Jerusalem 2000).
- Perpillou-Thomas, Fêtes: F. Perpillou-Thomas, Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique (Leuven 1993).
- Périsse-Valéro, Sanctuaire: I. Périsse-Valéro, Le sanctuaire romain de Chhîm. Évolution et mutations d'une site culturel de la montagne libanaise. *TOPOI* 16, 2009, 65-92.
- Perrone, Holy City: L. Perrone, »The Mystery of Judaea« (Jerome, Ep. 46). The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 221-239.
- Jerusalem: L. Perrone, Jerusalem, a City of Prayer in the Byzantine Era. *Proche-Orient Chrétien* 64, 2014, 5-30.
- Monasticism: L. Perrone, Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period. In: A. Kofsky / G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land* (Jerusalem 1998) 67-95.
- Peterman/Schick, Monastery: G. L. Peterman / R. Schick, The Monastery of Saint Aaron. *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 40, 1996, 473-480.
- Peters, Dome of the Rock: F. E. Peters, Who Built the Dome of the Rock? *Graeco-Arabica* 2, 1983, 119-138.
- Jerusalem and Mecca: F. E. Peters, Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East (New York 1986).
- Pilgrimage to Jerusalem: F. E. Peters, Where Three Roads Meet: Jewish, Christian, and Muslim Pilgrimage to Jerusalem. In: K. Galor / G. Avni (Hrsg.), *Unearthing Jerusalem. 150 Years of Archaeological Research in the Holy City* (Winona Lake 2011) 1-19.
- Pfeiffer, Kaiser: S. Pfeiffer, Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. - 217 n. Chr.) (Stuttgart 2010).
- Philby, Highlands: H. S. Philby, Arabian Highlands (Ithaca NY 1952, Nachdr. New York 1976).
- Piccirillo, Complesso: M. Piccirillo, Il complesso di Santo Stefano a Umm al-Rasas – Kastron Mefaa in Giordania (1986-1991). *Liber Annuus* 41, 1991, 327-364.
- Madaba: M. Piccirillo, Madaba. Le chiese e i mosaici (Milano 2<sup>a</sup>1990).

- Mosaïques: M. Piccirillo, Les mosaïques d'époque omeyyade des églises de la Jordanie. *Syria* 75, 1988, 263-278.
- Nitl: M. Piccirillo, The Church of Saint Sergius at Nitl. A Centre of the Christian Arabs in the Steppe at the Gates of Madaba. *Liber Annuus* 51, 2001, 267-284.
- Pillinger, Tituli: R. Pillinger, Die Tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften 142 (Wien 1980).
- Pinkerfeld, David's Tomb: J. Pinkerfeld, David's Tomb. *Louis M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues Bulletin* 3, 1960, 41-43.
- Pixner, Church of the Apostels: B. Pixner, Church of the Apostels on Mount Zion. *Biblical Archaeology Review* 16/3, 1990, 16-35.
- Essene Quarter: B. Pixner, An Essene Quarter on the Mount Zion? In: E. Testa (Hrsg.), *Studia Hierosolymitana in onore del P. Bellarmino Bagatti 1: Studi archeologici. Studium Biblicum Franciscanum: Collectio maior* 22 (Jerusalem 1976) 245-284.
- Synagoge: B. Pixner, Die apostolische Synagoge auf dem Berg Zion. In: B. Pixner / R. Riesner (Hrsg.), *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (Gießen, Basel 1991) 287-326.
- Plank, Xeniteia: *LMA* 9, 1998, 400-401 s. v. Xenteia (P. Plank).
- Plötz, Wallfahrten: R. Plötz, Wallfahrten. In: H. Bausinger / K. Beyrer / G. Korff (Hrsg.), *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus* (München 1991) 31-38.
- Pohlsander, Crispus: H. Pohlsander, Crispus: Brilliant Career and Tragic End. *Historia* 33, 1984, 79-106.
- Poláček, Jeruzalem: J. Poláček, Medzi Byzanciou a Persiou. Jeruzalem v rokoch 614 a 630 [unpubl. Diss. Univ. Bratislava 2012].
- Pope, Demotic Proskynema: J. Pope, The demotic Proskynema of a Meroitic Envoy to Roman Egypt (Philae 416). *Enchoria* 31, 2008/2009, 68-103.
- Popp, Biblische Strukturen: V. Popp, Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung. In: M. Groß / K. H. Ohlig (Hrsg.), *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte* (Berlin 2008) 35-92.
- Porten, Archives: B. Porten, Archives from Elephantine. *The Life of an Ancient Jewish Colony* (Berkeley 1968).
- Hermopolis Papyri: B. Porten, The Religion of the Jews in Elephantine in Light of the Hermopolis Papyri. *JNES* 28, 1969, 116-121.
- Porten/Yardeni, Textbook: B. Porten / A. Yardeni, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1: Letters (Winona Lake 1986).
- Postgate, First Empires: J. N. Postgate, In Search of the First Empires. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 293, 1994, 1-13.
- Pozzi Battaglia, Adriano: M. Pozzi Battaglia, Adriano, Antinoo e L'Egitto. In: M. Sapelli Ragni (Hrsg.), *Antinoo. Il fascino della bellezza* (Milano 2012) 30-37.
- Prawer, Christian Attitudes: J. Prawer, Christian Attitudes towards Jerusalem in the Early Middle Ages. In: J. Prawer / H. Ben-Shammai (Hrsg.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099* (Jerusalem 1996) 311-348.
- Preisendanz, Papyrus: RE 18, 1942, 2071-2074 s. v. Papyrus (K. Preisendanz).
- Preß, Wallfahrtspsalmen: R. Preß, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen. *Theologische Zeitschrift* 14, 1958, 401-415.
- Pretzler, Pausanias: M. Pretzler, Pausanias. *Travel Writing in Ancient Greece* (London, New York 2007).
- Price, Jewish Diaspora: J. J. Price, The Jewish Diaspora of the Graeco-Roman Period. *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, 169-186.
- Pullan, Ambiguity: W. Pullan, »Internimgled Until the End of Time«: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 387-409.
- Pülz, Archaeological Evidence: A. Pülz, Archaeological Evidence of Christian Pilgrimage in Ephesus. *HEROM* 1, 2012, 225-260.
- Quet, Naissance d'image: M.-H. Quet, Naissance d'image: la mosaïque des Thérápénides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encycliques, »Servantes« de la philosophie hellène. *Cahiers du Centre G. Glotz* 4, 1993, 129-187.
- Raby, In Vitro Veritas: J. Raby, In Vitro Veritas. Glass Pilgrim Vessels from 7<sup>th</sup>-Century Jerusalem. In: J. Johns (Hrsg.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam* (London 1999) 113-190.
- Rad, Genesis: G. von Rad, Das erste Buch Mose / Genesis (Göttingen, Zürich 1987).
- Radtke, Weltgeschichte: B. Radtke, Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam (Stuttgart 1992).
- Raeck, Modernisierte Mythen: W. Raeck, Modernisierte Mythen. Zum Umgang der Spätantike mit klassischen Bildthemen (Stuttgart 1992).
- Rahner, Griechische Mythen: H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1966).
- Rajak, Rabbinic Dead: T. Rajak, The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim. In: P. Schäfer (Hrsg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* 1 (Tübingen 1997) 349-66.
- Rapp, Case of Moses: C. Rapp, Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography. In: M. Whitby (Hrsg.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity* (Leiden, Boston, Cologne 1998) 277-298.
- Ratliff, Travel to Holy: B. Ratliff, To Travel to the Holy. In: H. C. Evans / B. Ratliff (Hrsg.), *Byzantium and Islam. Age of Transition* (New Haven, London 2012) 86-93.
- Rees, Theophanes: B. R. Rees, Theophanes of Hermopolis Magna. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 51, 1969, 164-183.

- Reeves/Wilkinson, Valley of the Kings: N. Reeves / R. H. Wilkinson, The Complete Valley of the Kings (London 1996).
- Reich, City of David: R. Reich, Excavating the City of David (Jerusalem 2011).
- Bet Yerah: R. Reich, The Bet Yerah ›Synagogue‹ Reconsidered. *Atiqot* 22, 1993, 137-143.
- Reich/Avni/Winter, Archaeological Park: R. Reich / G. Avni / T. Winter, The Jerusalem Archaeological Park (Jerusalem 1999).
- Reitzenstein, Mysterienreligionen: R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (Darmstadt ³1977).
- Rendtorff, Festkalender: R. Rendtorff, Die Entwicklung des altisraelischen Festkalenders. In: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Studien zum Verstehen fremder Religionen (Gütersloh 1991) 185-205.
- Renz/Röllig, Handbuch: J. Renz / W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik 1/1: Text und Kommentar (Darmstadt 1995).
- Riba, Kefert ‘Aqab: B. Riba, Le village de Kefert ‘Aqab: Étude monographique d’un site du Ĝebel Wařāni (Massif calcaire de la Syrie du Nord) [unpubl. Diss. Paris 2012].
- Rich, City: J. Rich (Hrsg.), City in Late Antiquity (London, New York 1992).
- Ricke, Tempel: H. Ricke, Der Tempel Nektanebos’ II. in Elephantine (Kairo 1960).
- Riesner, Essenerviertel: R. Riesner, Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde. Josephus, Bellum Judaicum V 145; 11QMiqdasch 46, 13-16; Apostelgeschichte 1-6 und die Archäologie. In: ANRW II 26/2, 1995, 1775-1922.
- Rinschede/Sievers, Pilgerphänomen: G. Rinschede / A. Sievers, Das Pilgerphänomen in sozialgeographischen Untersuchungen. In: M. Büttner (Hrsg.), Grundfragen zur Religionsgeographie: mit Fallstudien zum Pilgertourismus (Berlin 1985) 183-193.
- Ritmeyer, Locating: L. Ritmeyer, Locating the Original Temple Mount. *Biblical Archaeology Review* 18/2, 1992, 24-45.
- Robin, Himyar et Israël: Ch.-J. Robin, Himyar et Israël. *Comptes-rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 148, 2004, 831-908.
- Rohde, Cult of Souls: E. Rohde, Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks (Abingdon 2006).
- Ronen, Costobar Conspiracy: I. Ronen, The Costobar Conspiracy and the Sons of Baba. In: A. Kasher, Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Nations of the Frontier and the Desert During the Hellenistic and Roman Era (332 BCE-70 CE). Texte und Studien zum antiken Judentum 18 (Tübingen 1988) Appendix B, 214-220.
- Rosen, Julian: K. Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser (Stuttgart 2006).
- Familiientragödie: K. Rosen, Qui nigrum in candida vertunt. Die zeitgenössische Auseinandersetzung um Constantins Familiientragödie und Bekehrung. In: G. Bonamente / A. Carile (Hrsg.), Costantino Il Grande nell’età bizantina: atti del convegno internazionale di studio, Ravenna, 5-8 aprile 2001, 1. *Bizantinistica rivista di studi bizantini e slavi* 2,5 (Spoleto 2003) 113-140.
- Konstantin: K. Rosen, Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion (Stuttgart 2013).
- Rosen-Ayalon, Islamic Monuments: M. Rosen-Ayalon, Early Islamic Monuments of al-Haram al-Rashif (Jerusalem 1989).
- Three Perspectives: M. Rosen-Ayalon, Three Perspectives on Jerusalem: Jewish, Christian, and Muslim Pilgrims in the Twelfth Century. In: L. I. Levine (Hrsg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam (New York 1999) 326-346.
- Rosenfeld, Sage and Temple: B. Z. Rosenfeld, Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple. *Journal for the Study of Judaism* 28, 1997, 437-464.
- Rosenthal, Muslim Historiography: F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography (Leiden ²1968).
- Rotter, Zweiter Bürgerkrieg: G. Rotter, Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg (680-692) (Wiesbaden 1982).
- Rowan, Procession of Elagabalus: C. Rowan, The Procession of Elagabalus and the Problem of the Parasols. *Journal of the Numismatic Association of Australia* 17, 2006, 114-119.
- Rubin, Axis of Sanctity: U. Rubin, Between Arabia and the Holy Land: a Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity. *JSAI* 34, 2008, 345-362.
- Ĥanifiyya: U. Rubin, Ĥanifiyya and Kaaba. An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *dīn Ibrāhīm*. *JSAI* 13, 1990, 85-112.
- Kaaba: U. Rubin, The Kaaba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times. *JSAI* 8, 1986, 97-131.
- Night Journey: U. Rubin, Muĥammads Night Journey (Isrā’) to al-Masjid al-Aqsā. Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem. El viaje nocturno (Isrā’) de Muĥammad a el-Masĥid al-Aqsā. Aspectos de los orĥigenes de la sanctidad islāmica de Jerusalēm. *Al-Qantara* 29, 2008, 147-164.
- Rupp, Forschungsauftrag: B. Rupp SDS, Forschungsauftrag im hl. Land: P. Evarist Mader. In: A. Kiebele SDS u. a. (Hrsg.), Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881-1981 (Rom 1981) 339-342.
- Rüterswörden, Hulda: U. Rüterswörden, Die Prophetin Hulda. In: M. Weipert / S. Timm (Hrsg.), Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner (Wiesbaden 1995) 234-242.
- Rutherford, Herodotus: I. Rutherford, Down-Stream to the Cat-Goddess: Herodotus on Egyptian Pilgrimage. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods (Oxford 2005) 131-150.
- Island of Extremity: I. Rutherford, Island of the Extremity. Space, Language, and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae. In: D. Frank-

- furter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden, Boston 1998) 229-256.
- Pausanias: I. Rutherford, *Tourism and the Sacred: Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage*. In: S. E. Alcock / J. F. Cherry / J. Elsner (Hrsg.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece* (Oxford 2001) 40-52.
- Pilgerschaft: DNP 9 (2000) 1014-1021 s.v. Pilgerschaft (I. Rutherford).
- Pilgrimage: I. Rutherford, *Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos*. In: R. Matthews / C. Roemer (Hrsg.), *Ancient Perspectives on Egypt* (London 2003) 171-189.
- State Pilgrims: *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theōriā and Theōroi* (Cambridge 2013).
- Theoria: DNP 12/1 (2002) 398-400 s.v. Theoria [1] (I. Rutherford).
- Travel and pilgrimage: I. C. Rutherford, *Travel and pilgrimage*. In: Ch. Riggs (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 701-176.
- Ryckmans, *Persécution*: J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle* (Istanbul 1956).
- Sack, *Damaskus*: D. Sack, *Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisches-islamischen Stadt* (Mainz 1989).
- Friday-Mosque: D. Sack, *The Friday-Mosque at Rus āfat Hishām in the Abbasid Period*. In: *Bilād al Shām During the Abbasid Period. Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al Shām. Amman, 4-8 March 1990* (Amman 1991) 195-205.
- Große Moschee: D. Sack, *Die Große Moschee von Resafa – Ruṣāfat Hišām*. *Resafa 4* (Mainz 1996).
- Islamisches Resafa: D. Sack, *Das islamische Resafa*. In: *Bericht über die 33. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung vom 30. Mai bis 3. Juni 1984 in Trier* (Karlsruhe 1986) 38-41.
- Moschee: D. Sack, *Die Moschee in Resafa / Ruṣāfat Hišām*. In: *Bericht über die 35. Tagung für Ausgrabungswissenschaft vom 11. bis 15. Mai 1988 in Lüneburg* (Karlsruhe 1990) 54.
- Pilgerstadt: D. Sack, *Resafa – Sergiopolis / Rusafat Hisham, Pilgerstadt und Kalifenresidenz. Ein Überblick*. In: *Bericht über die 45. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung vom 30. April bis 4. Mai in Regensburg* (Stuttgart 2010) 227-234.
- St Sergios in Resafa: D. Sack, *St Sergios in Resafa. Worshipped by Christians and Muslims Alike*. In: M. Blömer / R. Raja / A. Lichtenberger (Hrsg.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed. Continuity and Change* (Turnhout 2015) 271-280.
- Sack/Gussone, *Resafa-Sergiopolis*: D. Sack / M. Gussone, *Resafa-Sergiopolis / Rusafat Hisham (Syrien) – Pilgerstadt und Kalifenresidenz – intra und extra muros*. In: *Aktuelle Forschungsprojekte, DAI-Orient-Abteilung* (Berlin 2008) 98-99.
- Sack/Sarhan/Gussone, *Resafa-Sergiopolis*: D. Sack / M. Sarhan / M. Gussone (unter Mitarbeit von B. Beckers, C. Hof, Ch. Konrad, D. Kurpkat, A. Mollenhauer, M. Müller-Wiener, A. al-Saeed, I. Salman, A. Schuhmann und U. Siegel), *Resafa-Sergiopolis/Rus āfat Hišām, Syrien. Pilgerstadt und Kalifenresidenz. Neue Ansätze, Ergebnisse und Perspektiven*. *Zeitschrift für Orientarchäologie* 3, 2010, 102-123.
- Safrai, *Economy*: S. Safrai, *The Economy of Roman Palestine* (London, New York 1994).
- Holy Congregation: S. Safrai, *The Holy Congregation in Jerusalem*. *Scripta Hierosolymitana* 23, 1972, 62-78.
- Jüdisches Volk: S. Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Neukirchen-Vlyun 1978).
- Pilgrimage: S. Safrai, *Pilgrimage at the End of the Second Temple Period*. In: O. Michel u. a. (Hrsg.), *Studies on the Jewish Background of the New Testament* (Assen 1969) 12-21.
- Pilgrimage (1971): *Encyclopedia Judaica* 13 (1971) 510-513 s.v. Pilgrimage (S. Safrai).
- Pilgrimage (2007): *Encyclopedia Judaica* 16 (2007) 154-155 s.v. Pilgrimage (S. Safrai).
- Pilgrimage after the Destruction: S. Safrai, *Pilgrimage to Jerusalem after the Destruction of the Second Temple*. In: A. Oppenheimer / U. Rappaport / M. Stern (Hrsg.), *Jerusalem in the Second Temple Period. Abraham Schalit Memorial Volume* (Jerusalem 1980) XXI-XXII.
- Relations: S. Safrai, *Relations between the Diaspora and the Land of Israel*. In: S. Safrai / M. Stern / D. Flusser / W. C. van Unnik (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century 1* (Assen 1974) 184-215.
- Religion: S. Safrai, *Religion in Everyday Life*. In: S. Safrai / M. Stern / D. Flusser / W. C. van Unnik (Hrsg.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions 2* (Philadelphia 1976) 793-833.
- Talmudic Sources: S. Safrai, *Talmudic Sources on Aliya and Pilgrimage*. *The Jerusalem Cathedra* 3, 1983, 188-189.
- Wallfahrt: S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Neukirchen-Vlyun 1981).
- Zeitalter der Mischna: S. Safrai, *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70-640)*. In: H. H. Ben-Sasson, *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 2007) 377-470.
- Salač, ZEYΣ: A. Salač, ZEYΣ ΚΑΣΙΟΣ. *BCH* 46, 1922, 160-189.
- Saller, *Dominus Flevit*: S. J. Saller, O.F.M., *The Excavations at Dominus Flevit (Mount Olivet, Jerusalem) 2: The Jebusite Burial Place* (Jerusalem, Jordan 1964).
- Sänger, *Wallfahrt*: *Theologische Realenzyklopädie* 35 (2003) 418-421 s.v. Wallfahrt / Wallfahrtswesen III. Neues Testament (D. Sänger).
- Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes*: H. Saradi-Mendelovici, *Christian Attitudes towards Pagan Monuments in Late Antiquity and their Legacy in Later Byzantine Centuries*. *DOP* 44, 1990, 47-61.
- Sarre, *Rusafa-Sergiopolis*: F. Sarre: *Rusafa-Sergiopolis*. *Monatshefte für Kunstgeschichte* 2, 1909, 95-107.

- Sartre-Fauriat, Hadrien: A. Sartre-Fauriat, Hadrien et les voyages dans l'Orient grec. *Dossiers d'Archéologie* 274, 2002, 46-53.
- Sauvaget, Ghassanides: J. Sauvaget, Les Ghassanides et Sergiopolis. *Byzantion* 14, 1939, 115-130.
- Schaeffer, Fouilles: C. Schaeffer, Les fouilles de Ras Shamra – Ugarit. Neuvième campagne (printemps 1937). *Syria* 19, 1938, 313-334.
- Schäfer, Bar Kokhba War: P. Schäfer, The Bar Kokhba War Reconsidered. *New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome* (Tübingen 2003).
- Studien, P. Schäfer, Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (Leiden 1978).
- Schalit, König Herodes: A. Schalit, König Herodes. Der Mann und sein Werk (Berlin 1969).
- Scheer, Ergriffenheit: T. S. Scheer, »Von Ergriffenheit ist selten die Rede«. Gespräch von Helga Kaiser mit der Althistorikerin Prof. Dr. Tanja Susanne Scheer über Gemeinsamkeiten und vor allem Unterschiede zwischen paganen Reisenden auf dem Weg zu ihrem Heiligtum und christlichen Pilgern. *Welt und Umwelt der Bibel* 3/2014, 29-31.
- Pilger: T. S. Scheer, Von Pausanias zu Egeria. »Pilger« in griechisch-römischer Antike und christlicher Spätantike? In: H. Seibert / G. Thoma (Hrsg.), Von Sachsen bis Jerusalem. Menschen und Institutionen im Wandel der Zeit. *Festschrift für Wolfgang Giese zum 65. Geburtstag* (München 2004) 31-50.
- Scherf, Memnon: DNP 7, 1993, 1203-1204, s.v. Memnon [1] (J. Scherf).
- C. Schick, Church of the Ascension: C. Schick, The Church of the Ascension on the Mount of Olives. *Palestine Exploration Fund – Quarterly Statement* 29, 1896, 310-327.
- Wasserversorgung: C. Schick, Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem in geschichtlicher und topographischer Darstellung mit Originalkarten und Plänen. *ZDPV* 1, 1878, 132-176.
- R. Schick, Christian Communities: R. Schick, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. *A Historical and Archaeological Study* (Princeton 1995).
- Jerusalem: R. Schick, Jerusalem in the Byzantine Period. In: Z. Kafafi / R. Schick (Hrsg.), *Jerusalem before Islam* (Oxford 2007) 169-188.
- Schimanowski, Alexandrien: G. Schimanowski, Alexandrien als Drehscheibe zwischen Jerusalem und Rom: Die Bedeutung der Stadt im Werk des Josephus. In: J. Sievers / G. Lembi (Hrsg.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Leiden 2005) 317-330.
- Schippmann, Geschichte: K. Schippmann, Geschichte der alt-südarabischen Reiche (Darmstadt 1998).
- Schlange-Schöningen, Helena: H. Schlange-Schöningen, Helena im Heiligen Land. Pilgerreise oder politische Mission? In: K. Ehling / G. Weber (Hrsg.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus* (Darmstadt, Mainz 2011) 100-109.
- Schneider, Bericht: A. M. Schneider, Bericht über eine Reise nach Syrien und Jordanien (2.10.-22.11. 1951) (Göttingen 1952).
- D. Schlumberger, Orient: D. Schlumberger, Der hellenisierte Orient. Die griechische und nachgriechische Kunst außerhalb des Mittelmeerraumes (Baden-Baden 1969).
- J. Schlumberger, Epitome de Caesaribus: J. Schlumberger, Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr. (München 1974).
- Schmidt, Heiliger Fels: H. Schmidt, Der Heilige Fels in Jerusalem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie (Tübingen 1933).
- B. Schmitz, Barsauma: B. Schmitz, Barsauma: Väter der »Kirche des Ostens«. Barsauma von Nisibis, † 495. In: W. Klein (Hrsg.), *Syrische Kirchenväter* (Stuttgart 2004) 102-110.
- Drei Religionen: B. Schmitz, Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam (Stuttgart 2009).
- Geschichte Israels: B. Schmitz, *Geschichte Israels* (Paderborn 2011).
- M. Schmitz, Ka'b al-Ah̄bār: *Ep̄* 4 (1997) 316-317 s.v. Ka'b al-Ah̄bār (M. Schmitz).
- Schmuttermayr, Makkabäische Brüder: *LThK* 6 (1997) 1229-1230 s.v. Makkabäische Brüder (G. Schmuttermayr).
- Schneider, Gilgal: A. M. Schneider, Das byzantinische Gilgal (chirbet mefedschir). *ZDPV* 54, 1931, 50-59.
- Schomburg-Scherff, Arnold van Gennepe: S. M. Schomburg-Scherff: Arnold van Gennepe (1873-1957). In: A. Michaels (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade* (München 2004) 222-233.
- Schreiner, Byzanz (1986): P. Schreiner, *Byzanz* (München 1986).
- Byzanz (1994): P. Schreiner, *Byzanz* (München 1994).
- Byzanz (2008): P. Schreiner, *Byzanz* 565-1453 (München 2008).
- Byzanz (2011): P. Schreiner, *Byzanz* 565-1453 (München 2011).
- Schröder, Aristides: H. O. Schröder, Persönlichkeit und Leben des Aristides. In: H. O. Schröder (Hrsg.), *Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar* (Heidelberg 1986) 9-17.
- Schürer, Jewish People (III, 1): E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*. 3,1. Revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (Edinburgh 1986).
- D. R. Schwartz, Philo: D. R. Schwartz, Philo, His Family, and His Times. In: A. Kamesar (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge 2009) 9-31.
- J. Schwartz, Lessons: J. Schwartz, Lessons from Inter-Communal Conflict during the Second Temple Period. *Jewish Political Studies Review* 12/3-4, 2000, 39-52.
- Schwemer, Prophetenlegenden: A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*. 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern (Tübingen 1996).

- Scott, Divine Wanderer: I. W. Scott, *Divine Wanderer: Travel and Divinization in Late Antiquity*. In: Ph. A. Harland (Hrsg.), *Travel and Religion in Antiquity* (Waterloo, Ontario 2011) 101-122.
- Scullion, Pilgrimage: S. Scullion, »Pilgrimage« and Greek Religion: Sacred and Secular in the Pagan Polis. In: J. Elner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman World and early Christian Antiquity. Seeing the Gods* (Oxford 2005) 111-130.
- Seidlmayer, Dodekaschoinos: DNP 3, 1997, 723, s. v. Dodekaschoinos (S. J. Seidlmayer).
- Seeliger, Christogramm: H. R. Seeliger, *Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100, 1989, 149-168.
- Segal, Arabs at Hatra: J. B. Segal, *Arabs at Hatra and the Vicinity: Marginalia on New Aramaic Texts*. *JSS* 31, 1986, 57-80.
- Segert, Dějiny Židů: S. Segert, *Starověké dějiny Židů* (Praha 1995).
- Segni, Christian Cult Sites: L. Di Segni, *On the Development of Christian Cult Sites on Tombs of the Second Temple Period*. *ARAM* 18/19, 2006/2007, 381-401.
- Greek Inscription: L. Di Segni, *A Greek Inscription in the Kathisma Church*. In: G. C. Bottini / L. Di Segni / D. Chrupcala (Hrsg.), *One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in Honor of Fr. S. Loffreda* (Jerusalem 2003) 187-188.
- Hammat Gader: L. Di Segni, *The Greek Inscriptions of Hammat Gader*. In: Y. Hirschfeld (Hrsg.), *The Roman Baths of Hammat-Gader, Final Report* (Jerusalem 1997) 185-266.
- Onomastikon: L. Di Segni, *The Onomastikon of Eusebius and the Madaba Map*. In: M. Piccirillo / E. Alliata (Hrsg.), *The Madaba Mosaic Map Centenary 1897-1997* (Jerusalem 1999) 134-146.
- Segni/Tsafir, Ethnic Composition: L. Di Segni / Y. Tsafir, *The Ethnic Composition of Jerusalem's Population in the Byzantine Period (312-638 CE)*. *Liber Annuus* 62, 2012, 405-454.
- Seligman / Abu Raya, Shrine: J. Seligman / R. Abu Raya, *A Shrine of Three Religions on the Mount of Olives: Tomb of Hulda the Prophetess; Grotto of Saint Pelagia; Tomb of Rabi'a al-'Adawiyya*. *Atiqot* 42, 2001, 221-236.
- Seybold, Poetik: K. Seybold, *Poetik der Psalmen* (2003).
- Wallfahrtspsalmen: K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134* (Neukirchen-Vluyn 1978).
- Seyrig, Inscriptions grecques: H. Seyrig, *Inscriptions grecques*. In: G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord* 3 (Paris 1958) 2-62.
- Shahid, Arab Pilgrimages: I. Shahid, *Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period (V-VII Centuries)*. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998) 373-389.
- Chronology: I. Shahid, *On the Chronology of the South Arabian Martyrdoms*. *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, 1994, 66-69.
- Fifth Century: I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington 1989).
- Ghassanid Structure: I. Shahid, *The Ghassanid Structure Outside Sergiopolis / Rusafa. Church or Praetorium?* In: J. D. Alchermes (Hrsg.), *Anathemata eortica. Studies in Honor of Thomas F. Mathews* (Mainz 2009) 283-287.
- Kebrā Nagast: I. Shahid, *The Kebrā Nagast in the Light of New Researches*. *Le Muséon* 89, 1976, 133-178.
- Nitl: I. Shahid, *The Sixth-Century Church Complex at Nitl, Jordan: The Ghassānid Dimension*. *Liber Annuus* 51, 2001, 285-292.
- Pilgrimage: I. Shahid, *The Islamic Pilgrimage*. *JbAC Suppl.* 20/1, 1995, 340-347.
- Sixth Century I (1): I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century I, 1: Political and Military History* (Washington 1995).
- Sixth Century I (2): I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century I, 2: Ecclesiastical History* (Washington 1995).
- Sixth Century II (1): I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century II, 1: Toponymy, Monuments, Historical Geography, and Frontier Studies* (Washington 2002).
- Sixth Century II (2): I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century II, 2: Economical, Social, and Cultural History* (Washington 2009).
- South Arabia: I. Shahid, *Byzantium in South Arabia*. *DOP* 33, 1979, 23-94.
- Shalev-Hurvitz, Holy Sites: V. Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled. The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem* (Oxford 2015).
- Shani, Iconography: R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*. *JSAI* 23, 1999, 158-207.
- Siegler, Kalabsha: K. G. Siegler, *Kalabsha. Architektur und Baugeschichte des Tempels* (Berlin 1970).
- A. Simon, Gotterfahrung: A. Simon, »Gotterfahrung« oder »Welterfahrung«: *Das Erlebnis des Reisens in Pilgerberichten des fünfzehnten Jahrhunderts*. In: D. Huschenbett / J. Margetts (Hrsg.), *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters. Vorträge des XI. Anglo-deutschen Colloquiums 11.-15. September 1989*. Universität Liverpool (Würzburg 1991) 173-184.
- M. Simon, Pèlerinages: M. Simon (Hrsg.), *Les pèlerinages. De l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval* (Paris 1973).
- Sivan, Jerusalem: H. Sivan, *From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics*. *GRBS* 41/3, 2000, 277-306.
- Palestine: H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity* (Oxford 2008).
- Pilgrimage: H. Sivan, *Pilgrimage, Monasticism and the Emergence of Christian Palestine in the 4th Century*. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana, Chicago 1990) 54-65.

- Skarsaune, Shadow of the Temple: O. Skarsaune, In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity (Dawners Grove 2002).
- Smallwood, Diaspora: E. M. Smallwood, The Diaspora in the Roman period before AD 70. In: W. Horbury / W. D. Davies / J. Sturdy (Hrsg.), The Cambridge History of Judaism 3 (Cambridge 1999) 168-191.
- Jews: E. M. Smallwood, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian (Leiden 1976).
- G. S. Smith, Heresy Catalogues: G. S. Smith, Guilt by Association. Heresy Catalogues in Early Christianity (Oxford 2015).
- J. Z. Smith, Map: J. Z. Smith, Map Is Not Territory. Studies in History of Religions (Leiden 1978).
- Take Place: J. Z. Smith, To Take Place (Chicago 1987).
- M. S. Smith, Pilgrimage Pattern: M. S. Smith, The Pilgrimage Pattern in Exodus (Sheffield 1997).
- R. B. E. Smith, Lost Historian: R. B. E. Smith, A Lost Historian of Alexander »Descended from Alexander«, and Read by Julian? Praxagoras of Athens Reviewed in the Light of Attic Epigraphy. *Historia* 56, 2007, 356-380.
- Snowden, Ethiopians: F. M. Snowden, Ethiopians and the Isiac Worship. *L'Antiquité classique* 25/1, 1956, 112-116.
- Solzbacher, Sinaihalbinsel: R. Solzbacher, Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn der islamischen Herrschaft (Altenberge 1989).
- Sommer, Between Rome and Iran: M. Sommer, In the Twilight. Hatra Between Rome and Iran. In: L. Dirven (Hrsg.), Hatra. Politics, Culture and Religion Between Parthia and Rome (Stuttgart 2013) 33-44.
- Hatra: M. Sommer, Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien (Mainz 2003).
- Sorek, Egyptian Obelisks: S. Sorek, The Emperor's Needles: Egyptian Obelisks in Rome (Bristol 2010).
- Sourdel, Rūhīn: D. Sourdel, Rūhīn, lieu de pèlerinage musulman de la Syrie du nord au XIII<sup>e</sup> siècle. *Syria* 30, 1953, 89-107.
- Spiegelberg, Falkenkultus: W. Spiegelberg, Der Falkenkultus auf der Insel Philae in christlicher Zeit. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 7, 1924, 186-189.
- Spieser, Christianisation: J.-M. Spieser, The Christianisation of Pagan Sanctuaries in Greece. In: J.-M. Spieser (Hrsg.), Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium (Aldershot 2001) 1-13.
- Stemberger, Christians: G. Stemberger, Christians and Jews in Byzantine Palestine. In: Stemberger, *Judaica Minora* II 124-145.
- Hopes and Aspirations: G. Stemberger, Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Christians and Jews. In: L. I. Lavine (Hrsg.), Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam (New York 1999) 260-272.
- Jewish-Christian Contacts: G. Stemberger, Jewish-Christian Contacts in Galilee (Fifth to Seventh Centuries). In: Stemberger, *Judaica Minora* II 146-159.
- Judaica Minora* II: G. Stemberger, *Judaica Minora* II. Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums (Tübingen 2010).
- Juden und Christen: G. Stemberger, Juden und Christen im »Heiligen Land«. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987).
- Judenchristen: G. Stemberger, Judenchristen. In: Stemberger, *Judaica Minora* II 53-65.
- Judentum: G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (München 2009).
- Palästina: G. Stemberger, Juden und Christen im spätantiken Palästina (Berlin u. a. 2007).
- Überblick: G. Stemberger, Die Juden in rabbinischer Zeit – Ein Überblick. In: Stemberger, *Judaica Minora* II 1-52.
- Umformung: G. Stemberger, Die Umformung des palästinensischen Judentums nach 70 – Der Aufstieg der Rabbinen. In: Stemberger, *Judaica Minora* II 172-186.
- E. M. Stern, Glass: E. M. Stern, Roman Mould-Blown Glass: the First through Sixth Centuries (Rome 1995).
- L. Stern, Säule aus Philae: L. Stern, Die Säule aus Philae in Berlin. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 22, 1884, 49-78.
- M. Stern, Authors II: M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism 2: From Tacitus to Simplicius (Jerusalem 1980).
- Stickler, Cornelius Gallus: T. Stickler, »Gallus amore peribat«. Cornelius Gallus und die Anfänge der augusteischen Herrschaft in Ägypten (Rahden/Westf. 2002).
- Olympiodor: Das Geschichtswerk des Olympiodor von Theben. In: B. Bleckmann / T. Stickler (Hrsg.), Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts (Stuttgart 2015) 85-102.
- Stock/Siegler, Kalabsha: H. Stock / K. G. Siegler, Kalabsha. Der größte Tempel Nubiens und das Abenteuer seiner Rettung (Wiesbaden 1965).
- Stoyanov, Sassanid Conquest: Y. Stoyanov, Defenders and Enemies of the True Cross: The Sassanid Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare (Wien 2011).
- Stroumsa, Mystische Jerusaleme: G. G. Stroumsa, Mystische Jerusaleme. In: G. G. Stroumsa, Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums (Berlin, New York 1999) 31-66.
- Religious Contacts: G. G. Strouma, Religious Contacts in Byzantine Palestine. *Numen* 36, 1989, 16-42.
- Stucky, Sidon: R. A. Stucky, unter Mitarbeit von S. Stucky und mit Beiträgen von A. Loprieno, H.-P. Mathys und R. Wachter, Das Eschmun-Heiligtum von Sidon. Architektur und Inschriften (Basel 2005).
- Skulpturen: R. A. Stucky, Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon: griechische, kyprische und phönizische Statuen und Reliefs vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. (Basel 1993).

- Stupperich, Statuenprogramm: R. Stupperich, Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen. *Istanbuler Mitteilungen* 32, 1982, 210-235.
- Swain, Hellenism: S. Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250* (Oxford 1996).
- Tabory, Jewish Festivals: J. Tabory, Jewish Festivals in Late Antiquity. In: S. T. Katz (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History of Judaism 4* (Cambridge 2006) 556-572.
- Takács, Isis Replaced: S. Takács, The Magic of Isis Replaced, or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion. *Poikila Byzantina* 13, 1994, 489-507.
- Talgam, Constructing Identity: R. Talgam, Constructing Identity through Art: Jewish Art as a Minority Culture in Byzantium. In: R. Bonfil u. a. (Hrsg.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Leiden, Boston 2012) 399-454.
- Similarities: R. Talgam, Similarities and Differences between Synagogue and Church Mosaics in Palestine during the Byzantine and Umayyad Periods. In: L. I. Levine u. a. (Hrsg.), *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity* (Portsmouth RI 2000) 93-110.
- Tallet, Mandulis: G. Tallet, Mandulis Apollo's Diplomacy. Echoes of Greek Culture and Hellenism at Talmis (Nubia) in the Roman Period. In: I. Rutherford (Hrsg.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture* (Oxford 2016) 287-315.
- J. E. Taylor, Capernaum: J. E. Taylor, Capernaum and its Jewish-Christians: A Re-examination of the Franciscan Excavations. *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 9, 1989/1990, 7-28.
- Christians: J. E. Taylor, *Christians and the Holy Place: The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford 1993).
- R. M. Taylor, Holy Movement: R. M. Taylor, Holy Movement and Holy Place: Christian Pilgrimage and the *Hajj*. *Dialog* 50/3, 2011, 262-270.
- Tchalenko, Villages antiques I: G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 1 (Paris 1953).
- Églises syriennes: G. Tchalenko, *Églises syriennes à bēma*. Texte (Paris 1990).
- Tchekhanovets, Georgian Pilgrimage: Y. Tchekhanovets, Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land. *Liber Annuus* 61, 2011, 453-472.
- Testa, Golgota: E. Testa, Il Golgota, porto della quiete. In: *Studia Hierosolymitana I* (Jerusalem 1975, Nachdr. Jerusalem 1983) 179-244.
- Simbolismo. E. Testa, Il simbolismo dei giudeo-cristiani (Jerusalem 1962).
- Théodoridès, Pèlerinage: A. Théodoridès, Pèlerinage au Colosse de Memnon. *Chronique d'Égypte* 64, 1989, 267-282.
- Thornton, Destruction: T. C. G. Thornton, The Destruction of Idols – Sinful or Meritorious? *Journal of Theological Studies* 37, 1986, 121-129.
- Till, Heiligen- und Märtyrerlegenden II: W. Till, Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. Zweiter Teil (Rom 1936).
- Timm, Christlich-koptisches Ägypten (1): S. Timm, Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit (Teil 1: A-C). Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters, der Sketis und der Sinai-Region (Wiesbaden 1984).
- Török, Between Two Worlds: L. Török, *Between Two Worlds: The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC-AD 500* (Leiden 2009).
- Frontier Region: L. Török, *Between Egypt and Meroitic Nubia: The Southern Frontier Region*. In: Ch. Riggs (Hrsg.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 749-762.
- Geschichte Meroes: L. Török, *Geschichte Meroes*. Ein Beitrag über die Quellenlage und den Forschungsstand. In: *ANRW II* 10/1, 1988, 107-341.
- History of the Dodekaschoenus: L. Török, *To the History of the Dodekaschoenus between ca. 250 B.C. and 298 A.D.* *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 107, 1980, 76-86.
- Meroitic Chamber: L. Török, *Remarks on the Meroitic Chamber in Philae*. In: J. Leclant / J. Vercoutter (Hrsg.), *Études nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975* (Le Caire 1978) 313-316.
- Totok, Generation: W. Totok, Die Generation von Mircea Eliade im Bann des rumänischen Faschismus. *Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte* 42, 1995, Heft 10, 921-928.
- Tricoche, Pèlerinage: A. Tricoche, Pèlerinage à Kôm Ombo, à la recherche du dieu-crocodile Sobek. In: I. Hairy (Hrsg.), *Du Nil à Alexandrie. Histoires d'eaux*. Exposition au musée de Tessé du 26 novembre 2011 au 27 mai 2012 (Alexandrie 2011) 88-97.
- Troiani, Tradizione: L. Troiani, Sulla tradizione del tempio di Leontopoli. *Materi Giudaica* 13/1-2, 2008, 131-134.
- Trombley, Hellenic Religion: F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*. 1-2 (Leiden 1994).
- Tsafir, Byzantine Jerusalem: Y. Tsafir, Byzantine Jerusalem: The Configuration of a Christian City. In: L. I. Lavine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 133-150.
- Holy City: Y. Tsafir, The Holy City of Jerusalem. In: M. Piccirillo / E. Alliata (Hrsg.), *The Madaba Mosaic Map Centenary 1897-1997* (Jerusalem 1999) 155-163.
- Jewish Pilgrimage: Y. Tsafir, Jewish Pilgrimage in the Roman and Byzantine Periods. *JbAC Suppl.* 20/1, 1995, 369-376.
- Maps: Y. Tsafir, The Maps Used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the Sixth Century C.E. *DOP* 40, 1986, 129-145.
- Pagan Cult: Y. Tsafir, The Fate of Pagan Cult Places in Palestine: The Archaeological Evidence with Emphasis on Bet Shean. In: H. Lapin (Hrsg.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* (Bethesda MD 1998) 197-218.

- Tsochos, Samothrake: Ch. Tsochos, Samothrake. DNP 11, 2001, 24-29.
- Turbach, Im Schatten des Sonnenkultes: J. Turbach, Im Schatten des Sonnenkultes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrân und Hatrâ am Vorabend der christlichen Mission (Wiesbaden 1986).
- Turcanu, Eliade: F. Turcanu, Mircea Eliade. Der Philosoph des Heiligen oder im Gefängnis der Geschichte. Eine Biographie (Schnellroda 2006).
- Turner, Liminalität und Communitas: V. Turner, Liminalität und Communitas. In: A. Bellinger / D. J. Krieger (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch (Opladen 1998) 251-264.
- Pilgrim's Goal: V. Turner, The Center Out There: Pilgrim's Goal. History of Religions 12.3, 1973, 191-230.
- Turner/Turner, Image: V. Turner / E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture (New York 1978).
- Tzaferis, Ancient Capernaum: V. Tzaferis, New Archaeological Evidence on Ancient Capernaum. Biblical Archaeologist 46, 1983, 198-204.
- Tzifopoulos, Eleuthernaean pilgrims: Y. Z. Tzifopoulos, Eleuthernaean pilgrims inside the Melidoni Cave (Tallaeum Antrum). In: O. Palagia / H. R. Goette (Hrsg.), Sailing to Classical Greece. Papers on Greek Art, Archaeology and Epigraphy Presented to Petros Themelis (Oxford 2011) 79-84.
- Ubigli, Gerusalemme: L. R. Ubigli, Dalla »Nuova Gerusalemme« alla »Gerusalemme Celeste«. Contributo per la comprensione dell'Apocalittica. Henoch 3, 1981, 69-80.
- Ulbert, Basilika: Th. Ulbert, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis (Resafa 2) (Mainz 1986).
- Pilgerort: Th. Ulbert, Resafa – Pilgerort in der syrischen Wüste. Antike Welt 39/6, 2008, 42-48.
- Rusafa-Sergiupolis: Th. Ulbert, Rusafa-Sergiupolis – Wallfahrtort und Residenz. In: K. Kohlmeier / E. Strommenger (Hrsg.), Land des Baal. Syrien – Forum der Kulturen (Mainz 1982) 356-360.
- Updegraff, Blemmyes I: R. T. Updegraff, The Blemmyes I: The Rise of the Blemmyes and the Roman Withdrawal from Nubia under Diocletian. ANRW II 10,1, 1988, 44-106.
- Usener, Pelagia: H. Usener, Legenden der heiligen Pelagia (Bonn 1879).
- Vaes, Christliche Wiederverwendung: J. Vaes, Christliche Wiederverwendung antiker Bauten. Ein Forschungsbericht. Ancient Society 15-17, 1984-1986, 305-443.
- van der Veer, Syncretism: P. van der Veer, Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance. In: C. Stewart / R. Shaw (Hrsg.), Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis (London 1994) 196-211.
- van Gennep, Übergangsriten: A. van Gennep, Übergangsriten (Frankfurt am Main 2005).
- van Siclen, Remarks: Ch. C. van Siclen III, Remarks on the Thutmoseid Temple of Khnum at Elephantine. Varia Aegyptiaca 6, 1990, 188-194.
- Vandier, Scènes de pèlerinages: J. Vandier, Quelques remarques sur les scènes de pèlerinages aux villes saintes dans les tombes de la XVIII<sup>e</sup> dynastie. Chronique d'Égypte 19, 1944, 35-61.
- Vassilika, Ptolemaic Philae: E. Vassilika, Ptolemaic Philae (Leuven 1989).
- Vaux, Sacrifice: R. de Vaux, Les sacrifices de l'Ancient Testament (Paris 1964).
- Verner, Temple of the World: M. Verner, Temple of the World: Sanctuaries, Cults, and Mysteries of Ancient Egypt (Cairo 2013).
- Verseput, Jesus' Pilgrimage: D. J. Verseput, Jesus' Pilgrimage to Jerusalem and Encounter in the Temple: a Geographical Motif in Matthew's Gospel. Novum Testamentum 36/2, 1994, 150-121.
- Vetralli, Iscrizioni: Le iscrizioni dell'acquedotto romano presso Betlemme. Liber Annuus 17, 1967, 149-161.
- Vidman, Sylloge: L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Serapiacae (Berlin 1969).
- Vikan, Pilgrimage Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrimage Art (Washington, D.C. 2010).
- Villard, Roi de Mari: P. Villard, Un roi de Mari à Ugarit. Ugarit-Forschungen 18, 1986, 387-412.
- Vincent, Fouilles allemandes: L. H. Vincent, Fouilles allemandes au Ramet el-Khalil. Revue biblique 38, 1929, 107-110.
- Vincent/Abel, Jérusalem: H. Vincent / F.-M. Abel, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire 2: Jérusalem nouvelle. Livre quatrième: La Sainte-Zion et les sanctuaire de second ordre à l'intérieur de la ville (Paris 1922).
- Vinzent, Heidnisches Ägypten: M. Vinzent, Das »heidnische« Ägypten im 5. Jahrhundert. In: J. V. Oort / D. Wyrwa (Hrsg.), Heiden und Christen im 5. Jahrhundert (Leuven 1998) 32-65.
- Vittmann, Ägypten und die Fremden: G. Vittmann, Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend (Mainz 2003).
- Vogt, Julian und das Judentum: J. Vogt, Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike (Leipzig 1939).
- Völker, Abraham-Bild: W. Völker, Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius. Theologische Studien und Kritiken 103, 1931, 199-207.
- Volokhine, Déplacements pieux: Y. Volokhine, Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques culturelles. In: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt (Leiden 1998) 51-98.
- Volpi, Theoria: DNP 12/1 (2002) 401-403 s. v. (F. Volpi).
- Vos, Heiliges Land: J. C. de Vos, Heiliges Land und Nähe Gottes: Wandlungen alttestamentlicher Landvorstellungen in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften (Göttingen 2012).
- Vriezen, Churches: K. J. H. Vriezen, Churches Built Over Pagan Sanctuaries: A Frequent Phenomenon in Byzantine *Palaestina / Arabia*? On Churches, Temples and Theaters. In: P. van der Horst (Hrsg.), Aspects

- of Religious Contact and Conflict in the Ancient World (Utrecht 1995) 69-79.
- Vryonis, Panēgyris: S. Vryonis, The *Panēgyris* of the Byzantine Saint: A Study in the Nature of a Medieval Institution, Its Origins and Fate. In: S. Hackett (Hrsg.), *The Byzantine Saint*. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies (London 1981) 196-227.
- Walker, Holy City: P. W. L. Walker, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century (Oxford 1990).
- Waliszewski, Chhîm-Marjiyat: T. Waliszewski u. a., Village romain et byzantine à Chhîm-Marjiyat. Rapport préliminaire. Bulletin d'archéologie et d'architecture libanaises 10, 2006, 5-104.
- Wallraff, Christus: M. Wallraff, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (Münster 2001).
- Maßnahmen Konstantins: N. Wallraff, Die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung des Euseb von Kaisarea. In: J. Hahn (Hrsg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer* (Berlin, New York 2011) 7-18.
- Sonnenkönig: M. Wallraff, Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen (Freiburg i. Br. 2013).
- Walmsley, Urban Prosperity: A. Walmsley, Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity. In: N. Christie / S. T. Loseby (Hrsg.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity an the Early Middle Ages* (Aldershot 1996) 126-158.
- Ward-Perkins, End of Tempels: B. Ward-Perkins, The End of Tempels: An Archaeological Problem. In: J. Hahn (Hrsg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer* (Berlin, New York 2011) 187-200.
- Sacred Space: B. Ward-Perkins, Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches. In: G. Brands / H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung* (Wiesbaden 2003) 285-290.
- Warland, Kappadokien: R. Warland, Byzantinisches Kappadokien (Darmstadt, Mainz 2013).
- Watson, Temple Destruction: D. Watson, Black-Robed Fury: Libanius' *Oratio* 30 and Temple Destruction in the Antiochene Countryside in Late Antiquity [unpubl. MA Thesis, Univ. Ottawa 2013, <http://dx.doi.org/1020381/ruor-6393>].
- Watts, Race Prejudice: W. J. Watts, Race Prejudice in the Satires of Juvenal. *Acta Classica* 19, 1976, 83-104.
- Weber, Kaiser: G. Weber, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike (Stuttgart 2000).
- Wehmeier, עלה 'lh hinaufgehen: G. Wehmeier, עלה 'lh hinaufgehen. In: E. Jenni / C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2 (Gütersloh 1993) 272-290.
- Weißberger, Nikagoras: DNP 8, 2000, 893-894, s. v. Nikagoras [4] (M. Weißberger).
- Wenig, Meroe: LÄ 4 (1982) 98-101 s. v. Meroe, Geschichte des Reiches von (S. Wenig).
- Weiler, Titus: I. Weiler, Titus und die Zerstörung des Tempels von Jerusalem – Absicht oder Zufall? *Klio* 50, 1968, 139-158.
- Weill, Cité de David: R. Weill, La Cité de David 1-2 (Paris 1950-1947).
- Weiss, Sepphoris Synagogue: Z. Weiss, Sepphoris Synagogue. Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-historical Contexts (Jerusalem 2005).
- Weiss/Netzer, Promise and Redemption: Z. Weiss / E. Netzer, Promise and Redemption. A Synagogue Mosaic from Sepphoris (Jerusalem 1998).
- Weitzmann, Spirituality: K. Weitzmann (Hrsg.), Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Thord to Seventh Century: Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, Nov. 19, 1977 – Febr. 12, 1978 (New York 1979).
- Wellhausen, Heidentum: J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Berlin, Leipzig 1927).
- Welten, Hebron: Theologische Realenzyklopädie 14 (1985) 521-524 s. v. Hebron (P. Welten).
- Mamre: Theologische Realenzyklopädie 22 (1992) 11-13 s. v. Mamre (P. Welten).
- Welwei, Polis: K.-W. Welwei, Die griechische Polis (Stuttgart 1998).
- Wenning, Betyls: R. Wenning, The Betyls of Petra. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 324, 2001, 79-95.
- Gesellschaft und Religion: R. Wenning, Bemerkungen zur Gesellschaft und Religion der Nabatäer. In: R. Albertz (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients* 1 (Münster 1997) 177-201.
- Religiöse Landschaft: R. Wenning, Petra in Jordanien, Zentrum der Nabatäer. Eine Stadt als »religiöse« Landschaft? In: J. Hahn (Hrsg.), *Religiöse Landschaften* (Münster 2002) 49-67.
- Wensinck/Johnstone, Maryam: EI<sup>2</sup> 6 (1991) 628-632 s. v. Maryam (A. J. Wensinck / P. C. Johnstone).
- Werner, Nubien: R. Werner, Das Christentum in Nubien. Geschichte und Gestalt einer afrikanischen Kirche (Berlin 2013).
- Wescoat, Samothrace: B. D. Wescoat, Coming and Going in the Sanctuary of the Great Gos, Samothrace. In: B. D. Wescoat / R. G. Ousterhout, *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (Cambridge 2012) 66-113.
- Westphalen, Basilika: S. Westphalen, Vom Tempel zur Basilika. Das Heiligtum in byzantinischer Zeit. In: M. van Ess / T. Weber (Hrsg.), *Baalbek. Im Bann römischer Monumentalarchitektur* (Mainz 1999) 68-71.
- Wienand, Religiöse Toleranz: J. Wienand, Religiöse Toleranz als politisches Argument. In: J. Wallraff (Hrsg.), *1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand* (Berlin, Boston 2016) 67-100.

- Wiesenberg, Av: *Encyclopedia Judaica* 2 (2007) 713-714 s.v. Av (E. J. Wiesenberg).
- Wilcken, Heidnisches und Christliches: U. Wilcken, Heidnisches und Christliches aus Ägypten. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 1, 1901, 398-436.
- Wildung, Imhotep und Amenhotep: D. Wildung, Imhotep und Amenhotep. *Gottwerdung im alten Ägypten* (München 1977).
- Wilken, Heiliges Land: *Theologische Realenzyklopädie* 14, 1985, 684-694 s.v. Heiliges Land (R. Wilken).
- Land: R. L. Wilken, *The Land Called Holy* (New Haven, London 1992).
- Monks of Palestine: R. L. Wilken, *Loving the Jerusalem Below: The Monks of Palestine*. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 240-250.
- Wilker, Rom und Jerusalem: J. Wilker, Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (Frankfurt a. M. 2007).
- Wilkinson, Jerusalem Pilgrims: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 1977).
- Christian Pilgrims: J. Wilkinson, *Christian Pilgrims in Jerusalem During the Byzantine Period*. *PEQ* 108, 1976, 75-101.
- Water Supply: J. Wilkinson, *Ancient Jerusalem. Its Water Supply and Population*. *PEQ* 106, 1974, 33-51.
- Jewish Holy Places: J. Wilkinson, *Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage*. In: R. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana, Chicago 1990) 41-53.
- Visits: J. Wilkinson: *Visits to Jewish Tombs by Early Christians*. *JbAC Erg.-Bd.* 20.1, 1995, 452-465.
- Windisch, Palästinapilger: H. Windisch, *Die ältesten Palästinapilger*. *ZDPV* 48, 1925, 145-158.
- Winnicki, Demotische Graffiti: J. K. Winnicki, *Vier demotische Graffiti in den Königsgräbern in Theben*. *Enchoria* 15, 1987, 163-167.
- Late Egypt: J. K. Winnicki, *Late Egypt and Her Neighbours. Foreign Population in Egypt in the First Millennium B.C.* (Warsaw 2009).
- Winter, Tempel von Philae: E. Winter, *Tempel von Philae und das Problem ihrer Rettung*. *Antike Welt* 7/3, 1976, 2-15.
- Wipszycka, Christianisation: E. Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques*. *Aegyptus* 68, 1988, 117-165.
- Pielgrzymki starożytne: E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne: problemy definicji i cezur*. In: H. Manikowska / H. Zaremska (Hrsg.), *Peregrinations. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy* (Warszawa 1995) 17-28.
- Wirbelauer, Aberkios: E. Wirbelauer, *Aberkios, der Schüler des reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts*. *Historia* 51, 2003, 389-382.
- Wirsching, Obelisk: A. Wirsching, *Obelisk transportieren und aufstellen in Ägypten und in Rom* (Norderstedt 2013).
- Wolf, Jerusalem und Rom: B. Wolf, *Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern »Umbilicus mundi« und »Caput mundi« in den Weltbildern der Antike und des Abendlands bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte* (Bern 2010).
- Wolfzettel, Mythische Strukturen: F. Wolfzettel, *Zum Problem der mythischen Strukturen im Reisebericht*. In: X. von Ertzdorff / G. Giesemann (Hrsg.), *Erkundung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte* (Amsterdam, New York 2003) 3-30.
- Woods, Fausta: D. Woods, *On the Death of the Empress Fausta*. *Greece & Rome* 45, 1998, 70-86.
- Sopater: D. Woods, *Sopater of Apamea: A Convert at the Court of Constantine I?* *Studia patristica* 39, 2006, 139-143.
- Wright, Simeon's Ancestors: G. R. H. Wright, *Simeon's Ancestors (or The Skeleton on the Column)*. *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1/1, 1968, 41-49.
- Heritage: G. R. H. Wright, *The Heritage of the Stylites*. *Australian Journal of Biblical Archaeology* 1/3, 1970, 82-107.
- Wyatt, Significance: N. Wyatt, *The Significance of ŠPN in West Semitic Thought: A Contribution to the History of a Mythological Motif*. In: M. Dietrich / O. Loretz (Hrsg.), *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient. Ergebnisse und Perspektiven der Forschung. Band I. Ugarit und seine altorientalische Umwelt* (Münster 1995) 213-237.
- Yarden, Spoils: L. Yarden, *The Spoils of Jerusalem on the Arch of Titus: A Re-investigation* (Stockholm 1991).
- Yit, The Ninth of Av: *Encyclopedia Judaica* 2 (2007) 714-716 s.v. The Ninth of Av (M. Ydit).
- Yule, Himyar: P. Yule, *Himyar. Spätantike im Jemen / Late Antique Yemen* (Aichwald 2007).
- Yoyotte, Pèlerinages: J. Yoyotte, *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*. In: A.-M. Esnoul u. a. (Hrsg.), *Les pèlerinages* (Paris 1960) 19-74.
- Žabkar, Apedemak: L. V. Žabkar, *Apedemak. Lion God of Meroe. A Study in Egyptian-Meroitic Syncretism* (Warminster 1975).
- Hieracocephalous Deity: L. V. Žabkar, *A Hieracocephalous Deity from Naqa, Qustul and Philae*. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 102, 1975, 143-153.
- Zacher, Curiosity: Ch. K. Zacher, *Curiosity and Pilgrimage. The Literature of Discovery in Fourteenth-Century England* (Baltimore 1976).
- Zahrnt, Antinoopolis: M. Zahrnt, *Antinoopolis in Ägypten: Die hadrianische Gründung und ihre Privilegien in der neueren Forschung*. In: *ANRW* II 10/1, 1989, 667-706.
- Zaman, al-Ya'kūbī: In: *EI* 11 (2005) 280-281 s.v. al-Ya'kūbī (M. Zaman).
- Zangenberg, Weltauffassung: J. Zangenberg (Hrsg.), *Neues Testament und Antike Kultur 3: Weltauffassung – Kult – Ethos* (Neukirchen-Vluyn 2005).

- Zauzich, Unbekannte Schrift: K.-T. Zauzich, Die unbekanntete Schrift aus dem Memnonkoloß. *Enchoria* 3, 1973, 159-160.
- Zazoff, Gemmen: P. Zazoff, *Antike Gemmen* (München 1983).
- Zeegers-Vandervorst, Citations: N. Zeegers-Vandervorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II<sup>e</sup> siècle* (Louvain 1972).
- Ziadé, Martyrs Maccabées: R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (Leiden, Boston 2007).
- A.-P. Zivie, Tell el-Jahudija: LÄ 6 (1986) 331-334 s. v. Tell el-Jahudia (A.-P. Zivie).
- Ch. M. Zivie, Gisa: LÄ 2 (1976) 602-612 s. v. Gisa (Ch. M. Zivie).
- Zuber, Wallfahrtsweg: B. Zuber, Wallfahrtsweg zum Sinai. In: B. Zuber, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung* (Freiburg, Göttingen 1976) 61-72.
- Zucker, Doppelschrift: F. Zucker, *Doppelschrift spätptolemäischer Zeit aus der Garnison von Hermopolis Magna* (Berlin 1938).
- Zwickel, Kuntillet 'Aḡrūd: W. Zwickel, Überlegungen zur wirtschaftlichen und historischen Funktion von Kuntillet 'Aḡrūd. *ZDPV* 116, 2000, 139-142.
- Tempelkult: W. Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel: Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (Tübingen 1994).
- Zwierlein, Petrus in Rom: O. Zwierlein, *Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse* (Berlin, New York 2010).
- Urfassungen: O. Zwierlein, *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum 1: Editiones criticae. Mit armenisch-deutschem Text und englischer Übersetzung. 2: Textgeschichte und Rekonstruktion. Polykarp, Ignatius und der Redaktor Ps.-Pionius* (Berlin, Boston 2014).
- Zwingmann, Antiker Tourismus: N. Zwingmann, *Antiker Tourismus in Kleinasien. Selbstvergewisserung in der Fremde* (Bonn 2012).
- Heroengräber: N. Zwingmann, Von Heroengräbern und getöpfter »Zügellosigkeit«. *Antiker Tourismus in Kleinasien. Antike Welt* 3/2012, 25-30.

# Verwendete Siglen

AJA	American Journal of Archaeology	JSS	Journal of Semitic Studies
AnBoll	Analecta Bollandiana	LÄ	Lexikon der Ägyptologie
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt	LIMC	Lexicon iconographicum mythologiae classicae
BCH	Bulletin de correspondance hellénique	LMA	Lexikon des Mittelalters
BF	Byzantinische Forschungen	LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
BKV	Bibliothek der Kirchenväter	MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
CahArch	Cahiers archéologiques	NEAEHL	E. Stern (Hrsg.), New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land (Jerusalem, Washington I-IV: 1993; V: 2008)
CCSL	Corpus christianorum, Series Latina	PEQ	Palestine Exploration Quarterly
CE	Coptic Encyclopaedia	PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1857-1866)
CIIP	Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae	PGM	Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Hrsg. u. übers. von K. Preisendanz (Leipzig, Berlin 1928)
CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum	PL	Patrologiae cursus completus, Series graeca, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1857-1866)
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum	PO	Patrologia Orientalis, hrsg. v. R. Graffin / F. Nau (Paris 1904-)
CRAI	Comptes rendus des séances de l'année de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres	RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	REG	Revue des Études grecques
DNP	Der Neue Pauly	ROC	Revue de l'Orient chrétien
DOP	Dumbarton Oaks Papers	SC	Sources chrétiennes
EI <sup>2</sup>	Encyclopaedia of Islam. New Edition (Leiden u. a. 1954-2004)	TIB	Tabula Imperii Byzantini
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies	ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
IGP	Inscriptiones Graecae Ptolemaicae	ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum	ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
JHS	Journal of Hellenic Studies		
JNES	Journal of Near Eastern Studies		
JRS	Journal of Roman Studies		
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam		



Das Phänomen des spätantiken Pilgerwesens im Nahen Osten wird oft mit dem Entstehen der christlichen Pilgerfahrt gleichgesetzt. Das christliche Pilgerwesen war aber nur ein – wenn auch bedeutender – Teil der nahöstlichen Pilgertradition. Es konkurrierte mit den älteren Traditionen des jüdischen Pilgerwesens in Palästina und der paganen Pilgerfahrt im pharaonischen Ägypten auf der einen Seite und mit der gleichfalls insbesondere auf Jerusalem fokussierten frühislamischen Pilgerfahrt auf der anderen Seite. Diese verschiedenen Pilgertraditionen, die sich gleichzeitig an einem Ort (vor allem in Jerusalem, aber auch in zahlreichen kleineren Pilgerzentren) beobachten lassen, stehen im Zentrum dieser Untersuchung.

### **Byzanz zwischen Orient und Okzident: Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz**

Die Reihe Byzanz zwischen Orient und Okzident wird vom Vorstand des gleichnamigen Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz, einer seit 2011 bestehenden Kooperation des Römisch-Germanischen Zentralmuseums und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz sowie weiterer Kooperationspartner, herausgegeben.

Die Reihe dient als Publikationsorgan für das Forschungsprogramm des Leibniz-WissenschaftsCampus, das Byzanz, seine Brückenfunktion zwischen Ost und West sowie kulturelle Transfer- und Rezeptionsprozesse von der Antike bis in die Neuzeit in den Blick nimmt. Die Methoden und Untersuchungsgegenstände der verschiedenen Disziplinen, die sich mit Byzanz beschäftigen, werden dabei jenseits traditioneller Fächergrenzen zusammengeführt, um mit einem historisch-kulturwissenschaftlichen Zugang Byzanz und seine materielle und immaterielle Kultur umfassend zu erforschen.