

# Einleitung

## Relevanz und Bedarf einer Untersuchung

Die Kirche stellte den omnipräsenten Werte- und Referenzrahmen für die Christen des Byzantinischen Reiches dar. Die Jahre vergingen im Rhythmus der Heiligenfeste, und das Pilgern war in der byzantinischen Lebenswelt fest verankert<sup>1</sup>. Dementsprechend hatten Pilgerzentren im Byzantinischen Reich eine große religiöse, politische und wirtschaftliche Bedeutung. Die Pilgerreise zu einem heiligen Ort ermöglichte ein unmittelbares »Begreifen« der Heilsgeschichte vor Ort sowie den persönlichen Kontakt mit Reliquien. Sie diente darüber hinaus der spirituellen Einkehr und der Hoffnung auf überirdische Hilfe im Lebenskampf.

Eine umfassende ökonomische Perspektive auf das Phänomen des byzantinischen Pilgerwesens existiert bislang nicht, obwohl ein solches Werk mehrfach von ausgewiesenen Spezialisten zum byzantinischen Pilgerwesen als Desiderat erkannt worden ist<sup>2</sup>. Obgleich die *cultural* und *spatial* »turns« der letzten Dekaden eine erhebliche Wiederbelebung der Erforschung des Pilgerwesens zur Folge gehabt hatten, verblieb das ökonomische Feld unbestellt – trotz auf Grabungsbefunden gestützten Impulsen, welche insbesondere von der Wirtschaftsarchäologie aufgenommen wurden<sup>3</sup>. Die neuen Erkenntnisse und Interpretationsansätze zur materiellen Kultur des Pilgerwesens ermöglichen es, innovative Ideen zur Pilgerökonomie zu entwickeln.

Für eine systematische Untersuchung der Pilgerökonomie müssen sowohl Schriftquellen als auch archäologische Zeugnisse herangezogen werden – und zwar in einer Weise, die den quelleneigenen Spezifika Rechnung trägt. Angeregt durch Angeliki Laiou bahnbrechende Synthesen zur byzantinischen Ökonomie, deren Kraft sich sowohl aus exzellenter Quellenkenntnis als auch aus der Anwendung moderner Ökonomie speist, erschien eine Quelleninterpretation ohne eine Berücksichtigung der aktuellen Wirtschaftstheorie unmöglich.

Infolgedessen entwickelt sich dieses Vorhaben an gleich mehreren Schnittstellen. Einerseits gilt es, den Forschungs-

stand zum byzantinischen Pilgerwesen und zu einem Großteil der byzantinischen Wirtschaftsgeschichte zu überblicken und in eine Relation zu setzen; andererseits müssen die üblicherweise von Philologie und Theologie bearbeiteten textuellen Zeugnisse mit zahlreichen Quellen aus der Archäologie und Kunstgeschichte in einem wohl abgewogenen Zusammenhang betrachtet werden. In beide genannte Spannungsfelder soll im Folgenden eingeleitet werden, um davon ausgehend die konkreten Fragestellungen des Vorhabens erläutern zu können und die verwendeten Termini zu definieren. Eine Besprechung der angewandten ökonomischen Methoden beschließt die Einleitung.

## Forschungsgeschichte

### Byzantinische Ökonomie

Hartmut Berghoff und Jakob Vogel stellten jüngst treffend fest: »Die Enthistorisierung der Ökonomie hat ihre Entsprechung in der Entökonomisierung der neueren Kulturgeschichte gefunden. Die Historiographie hat sich mit dem »cultural turn« zahlreiche neuartige Themenfelder erschlossen, [Historiker] blenden jedoch die wirtschaftlich-materiellen Grundlagen und Folgen der kulturellen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster zunehmend aus«<sup>4</sup>. Wirtschaftliche Kräfte wirkten in allen Lebensbereichen, und erst ihr Erkennen und ihre Beurteilung ermöglicht es, kulturelle Entwicklungen und Differenzen umfassend zu verstehen.

Die wenigen übergreifenden Arbeiten zur byzantinischen Ökonomie sind fest in dem Diskurs zur römischen Ökonomie des vergangenen Jahrhunderts verankert. Bislang gelang schon deshalb in der Byzantinistik keine fruchtbare Debatte über diese Modelle, weil stets primitivistische und substantivistische Standpunkte vermengt und ihnen modernistische und

1 Das Pilgern ist im binären System von Fest und Alltag dem Fest zuzuordnen: Assmann, *Der zweidimensionale Mensch* 13-30.

2 z. B. bei: Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 185.

3 Bspw. für Qal'at Sim'an; zum Einstieg: Sodini, *Wallfahrtszentrum* 128-143. Für Abū Minā: Grossmann, *Pilgrimage Center* 281-302.

4 Berghoff/Vogel, *Wirtschaftsgeschichte* 11.

formalistische Argumente undifferenziert gegenübergestellt werden<sup>5</sup>.

Zum besseren Verständnis müssen die beiden Diskurse näher betrachtet werden. Es wird zunächst eine Debatte zwischen Primitivisten und Modernisten um die *Quantität* und den *Aktionsraum* der Wirtschaftsperformanz in antiken Gesellschaften geführt, namentlich der Bedeutungsrelation zwischen Landwirtschaft, Gewerbe und Handel und dem Anteil der in Haushalten betriebenen Subsistenzwirtschaft (*household economies*) an der Gesamtoökonomie<sup>6</sup>.

Für meine Untersuchung ist diese Frage nachrangig, stattdessen wende ich mich der anderen Auseinandersetzung, jener zwischen Substantivisten und Formalisten zu. Diese beschäftigt sich mit dem *soziokulturellen Platz* der Ökonomie in vormodernen Gesellschaften. Ausgangspunkt dafür waren die Thesen von Karl Polanyi und in der Folge von Moses Finley, Peter Laslett u. a., deren Zusammenstellung als substantivistische Denkschule bekannt wurde<sup>7</sup>. Demnach hätten vormoderne Gesellschaften in sehr stark sozial eingebetteten (*embedded*) Ökonomien gelebt – bei Abwesenheit üblicher Marktmechanismen wie der entlang von Angebot und Nachfrage erfolgenden Preisbildung. Durch schrittweise evolutionäre Prozesse seien marktwirtschaftliche Phänomene hervorgetreten, als die Wirtschaftsaktivitäten aus ihren Kontexten herausgelöst wurden (*disembedded*), mit anderen Worten – auf Märkte gelangten<sup>8</sup>. Beinahe jegliche antike Wirtschaftsaktivität habe demnach soziale Absichten verfolgt (laut Finley bspw. das römische Bürgerrecht, Prestige), weshalb einige Wirtschaftsbereiche wie das Kreditwesen sich nicht entwickelten und andere trotz ihrer wirtschaftlichen Ineffizienz persistent blieben, wie die Sklavenhaltung. Mit der Neuzeit sei dieser wirtschaftliche Kosmos vollständig verlassen worden<sup>9</sup>. Es ist offenkundig, dass sich dieses Gedankengebäude auf die Verhältnisse in Byzanz ausdehnen lässt, da Substantivisten erst in der Renaissance mit der Herausbildung des Kapitalismus eine ökonomische Zeitenwende erkennen.

In einer moderateren Abwandlung (sogenannter Post-Substantivismus) nutzen dieses aus der Neuen Institutionen-ökonomik (NIÖ; dazu s. S. 22) heraus entwickelte Modell sowohl Philip Grierson<sup>10</sup>, Michael Hendy<sup>11</sup>, Richard Hodges<sup>12</sup> als auch Michael McCormick<sup>13</sup> in ihren Studien zur mediterranen Ökonomie in den »Dark Ages«.

Ungeachtet dieser Bemühungen der letzten drei Dekaden hat die vorherige substantivistische Dominanz für die Wirtschaftsgeschichte des Altertums und Mittelalters leider dazu geführt, dass der wirtschaftstheoretische Erkenntnisfortschritt für die frühen Epochen überhaupt nicht aufgenommen wurde und damit der wissenschaftliche Anschluss und die Kommunikation zur Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit verlorenging. Das Dictum Finleys, dass die vormoderne Wirtschaft eine gewesen sei, die durch neuzeitliche Theorie nicht greifbar gemacht werden könne, wirkt in der Forschung noch immer hemmend für viele wirtschaftshistorische Fragestellungen<sup>14</sup>.

Dagegen steht die formalistische Denkschule, welche im Grundsatz von einer Ähnlichkeit der modernen und antiken Wirtschaft ausgeht und Veränderungen lediglich zyklischen Bewegungen (besonders Karl Marx) und/oder dem technischen Entwicklungsstand zuschreibt<sup>15</sup>. Da sie grundsätzlich neoklassischen Modellen folgt, geht diese Denkrichtung davon aus, dass auch der antike Mensch durch das Modell des *homo oeconomicus* beschrieben werden kann und trotz der andersartigen institutionellen Einbettung (Religion, Gesellschaft, politisches System) ähnliche ökonomische Denkmuster wie der heutige Mensch besaß<sup>16</sup>. Für die antike Wirtschaft nutzten zuerst Michael Rostovtzeff und Arnold Jones das Modell für ihre grundlegenden Werke<sup>17</sup>. Für die byzantinische Epoche folgt Chris Wickham in umfassender Weise dieser Schule, indem er der Reziprozität (s. u.) eine größere Bedeutung für die byzantinische Wirtschaft abspricht<sup>18</sup> und die Gabenökonomie als einen von der Marktwirtschaft deutlich abgetrennten Bereich ansieht<sup>19</sup>. Demgegenüber stärker abwägend geht Angeliki Laiou vor, indem sie insbesondere

5 Paul Cartledge beschreibt die Konfusion über die Modelle für die klassische Antike zutreffend folgendermaßen: »It is crucial that this [...] »substantivist«-»formalist« debate should not be confused, as it often is, with the »primitivist«-»modernizer« debate. Not even the most ardent primitivist would deny that actually quite a bit of extra-household economy was practised in ancient Greece. Not even the most fervent modernizer would deny that some quite basic aspects of ancient Greek economy were really rather primitive. The most serious misunderstandings can arise when the debate about the level and quantity of Greek economic life becomes confused with the argument over its politico-social location«. (Cartledge, *Economy of Ancient Greece* 15). Beispiele für das Durcheinanderbringen der Modelle ist Cécile Morrissons Einleitung in einen jüngeren und elementaren Konferenzband, Michael Hendys Einleitung in seine ökonomische Studie sowie Richard Hodges' Werk (s. Morrisson, *Introduction* 1-9; Hendy, *Economy and State* 2-3; Hodges, *Dark Age Economics* 8).

6 Die bis dahin vorherrschende primitivistische Denkrichtung ist seit den 1990er Jahren diskreditiert, ohne dass im Gegenzug die modernistische Denkrichtung einen Auftrieb erhalten hätte, so Ruffing, *Neue Institutionenökonomik* 11-16. Wie später erläutert, muss sich eine Untersuchung der Sakralökonomie auf eine strukturelle Analyse bescheiden, da quantifizierbare Daten fast vollständig fehlen. Zu diesem Streit im byzantinistischen Kontext s. Merianos, *Oikonomikes idees* 123-124 Anm. 158.

7 Polanyi, *Economy as Instituted Process* 243-269.

8 Tatsächlich ist es Karl Polanyis enger Markt-begriff, der ihn dazu führt, die Existenz der Marktwirtschaft in der Antike abzulehnen (primitive, unverbundene Märkte; keine ökonomische Rationalität; elitäre Ablehnung von Handel und Gewerbe;

Tendenz zur Autarkie), s. Jongman, *Modern Economic Theory* 29. – Gemici, *Antinomies of Embeddedness* 5-33, macht darauf aufmerksam, dass freilich auch moderne Marktwirtschaften eingebettet sind, was von Polanyi nicht betrachtet wurde und daher zu erratischen Forschungskontroversen zur Theorie der Einbettung führte.

9 Jongman, *Modern Economic Theory* 27.

10 Grierson, *Commerce in the Dark Ages* 123-140.

11 Nach Hendy, *Economy and State* 3, habe sich der Substantivismus bereits durchgesetzt.

12 Hodges, *Dark Age Economics*.

13 McCormick, *Origins of the European Economy*.

14 Finley, *Ancient Economy* 19-23. Auf die Folgewirkungen macht besonders aufmerksam: Jongman, *Modern Economic Theory* 30.

15 Scheidel/Morris/Saller, *Introduction* 2.

16 Millett, *Sale* 167-194.

17 Rostovtzeff, *Social and Economic History*; Jones, *Later Roman Empire*.

18 Wickham, *Framing the Early Middle Ages* 695.

19 Wickham, *Conclusions* 238-261. Weitere Vertreter dieser Denkrichtung, allerdings akzentuiert auf die spätantike Zeit, sind Jean-Michel Carrié, Marc Whitton und Jean Durliat, wobei es zwischen dem erstgenannten und den beiden anderen Forschern divergierende Ansichten über den Anteil der Marktökonomie (market model) und der Distribution (fiscal model) am gesamten Güteraus-tausch gibt; Reziprozität findet bei allen genannten keine Erwähnung, s. Carrié, *Market Economies* 13-26; Carrié, *Vitalité de l'industrie textile* 13-43; Whitton, *Trade* 133-165; Durliat, *Ville antique*.

der Kirche eine größere Rolle zuschreibt<sup>20</sup>. Ohne dies offen zu artikulieren, sind ihre wirtschaftsgeschichtlichen Arbeiten auf den Thesen der formalistischen Schule gegründet. Meiner Überzeugung nach findet die formalistische Denkrichtung mehr Ansatzpunkte in den byzantinischen Quellen, obgleich die Sakralökonomie stärker als die übrigen Teile der byzantinischen Wirtschaft im sozialen Gefüge eingebettet war.

Insgesamt kann keine Rede davon sein, dass in der jüngeren Forschung (trotz der Einbeziehung von Forschungsansätzen der NIÖ) der alte Gegensatz zwischen substantivistischem und formalistischem Denken überwunden worden sei<sup>21</sup> – er wurde lediglich auf eine neue Ebene gehoben.

Die einzigen substantiellen und überblicksartigen Arbeiten zur byzantinischen Wirtschaft (bis 1204) sind von Angeliki Laiou oder auf ihre Initiative hin verfasst worden. Vor allem zu nennen sind die mit Synthesen versehenen Untersuchungen im Rahmen ihrer »Byzantine Economy«<sup>22</sup>. Der derzeitige und dort maßgeblich ausformulierte Forschungsstand ist, dass Byzanz eine gehemmte Marktwirtschaft (*restrained economy*) hatte<sup>23</sup> – also eine durch Marktmechanismen gekennzeichnete Ressourcenallokation, welche aber durch vielerlei Eingriffe vonseiten der Obrigkeit begrenzt wurde<sup>24</sup>. Diese Maßnahmen zielten hauptsächlich darauf ab, Vermögensakkumulation in den Händen weniger Privatpersonen zu verhindern (um Bedrohungen des Kaisertums von dieser Seite zu begrenzen)<sup>25</sup>, die Armut breiter Bevölkerungsteile zu begrenzen (christliche Fürsorgepflicht)<sup>26</sup> und die Reichsbevölkerung vor auswärtiger Ausbeutung zu schützen (dies betraf vorwiegend den Handel und das Ideal der *αὐτάρκεια*<sup>27</sup>). Zu diesen bereits von Nikolaos Oikonomides<sup>28</sup> skizzierten Faktoren, die die Reichsführung im Auge hatte, müssen m. E. noch

die Stabilität des Warenangebots und der Preise hinzugerechnet werden, um eventuellen Versorgungsmängeln und damit Unruhen vorzubeugen<sup>29</sup>, damit einhergehend die Stabilität des Wertmaßes für Güter – also ein verlässliches Währungssystem, außerdem die Gewährleistung der Edelmetallzufuhr für die Münzprägung. Da das Byzantinische Reich (zumindest bis 1204) eine ausgebaute zentralisierte Bürokratie besaß, konnte es diese Ziele im Gegensatz zu den feudalen Reichen Lateineuropas mittels Gesetzgebung und Verwaltungsakten weitgehend tatkräftig verfolgen<sup>30</sup>. Dies geschah durch Preiskontrollen und -festsetzungen<sup>31</sup>, Zinsvorschriften (= Preisfestsetzungen für Kapital)<sup>32</sup>, eine Außenhandelspolitik<sup>33</sup>, eine Münz- und Monetarisierungspolitik<sup>34</sup>, die Schaffung von kaiserlichen Reservaten<sup>35</sup> und den damit verbundenen Unterhalt kaiserlicher *fabricae*<sup>36</sup> sowie einer Gesetzgebung gegen Vermögende (z. B. durch Konsumkontrolle)<sup>37</sup> und zugunsten von Kleinbauern (in der makedonischen Zeit)<sup>38</sup>.

Trotzdem funktionierten unterhalb dieser Regulierungen die üblichen Marktmechanismen, die auch von den Zeitgenossen beobachtet, reflektiert (s. S. 150 ff.) und durch Anpassungen in der Produktion genutzt wurden<sup>39</sup>.

Die Mehrheit der Untersuchungen zur byzantinischen Ökonomie beschäftigt sich mit der Agrarproduktion und mit fiskalischen Aspekten wie dem Steuerwesen, mithin dem Staat als Wirtschaftsakteur<sup>40</sup>. Diese Bereiche stehen in Michael Hendys »Studies in the Byzantine Monetary Economy«<sup>41</sup> und den zwei Bänden der »Hommes et richesses dans l'Empire byzantin«<sup>42</sup> im Mittelpunkt. Weitgehend ausgespart bei diesen Studien blieb der Bereich der Sakralökonomie, obgleich die Kirche nach dem Fiskus der größte Grundbesitzer war und erheblichen Anteil am gesamten byzantinischen Wirtschaftsleben hatte. Um nun in den Forschungsstand zur by-

20 Laiou, Economic and Noneconomic Exchange 681-696.

21 Das konstatiert Ruffing, Neue Institutionenökonomik 15, in Bezug auf die antike Wirtschaftsgeschichte.

22 Konzipiert und herausgegeben: Laiou, Economic History of Byzantium.

23 Für die Zeit des 9.-11. Jhs. spricht Oikonomides, Role of the Byzantine State 990-995, in offensichtlicher Anlehnung an die Theorie des Kommandostaats von einer Kommandoökonomie. Jüngst argumentiert Maniatis, Economic Institutions 205-259, sehr überzeugend für eine weitgehend durch Märkte bestimmte Ökonomie, deren Funktionieren von der Staatsmacht abgesichert und sogar befördert wurde.

24 Zu den staatlichen Eingriffen zuletzt Maniatis, Price Formation 401-444. S. auch Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 89.

25 Maniatis, Price Formation 410-414. – Zum Thema der Einkommen der Eliten zuletzt: Haldon, Social Elites 168-211.

26 Laiou, Social Justice 6, beschreibt die Idee der Fürsorge in der byzantinischen Wirtschaft treffend so: »Byzantium had thus inherited an ideology that subordinated economic processes to ethical concepts concerning the good of society as a whole; it considered the desire for profit reproachable and practically demanded controls over exchange«.

27 Déroche u. a., Monde byzantin 108-109. – Kritisch zum angeblichen byzantinischen Ideal der Autarkie äußert sich zuletzt und sehr überzeugend Jacoby, Social Elite and Market Economy 67-69.

28 Oikonomides, Role of the Byzantine State 973.

29 Die Versorgungssicherheit findet auch Erwähnung bei Laiou, Writing the Economic History 4.

30 Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 49.

31 Zu Preiskontrollen s. Temin, Roman Market Economy 6; Maniatis, Price Formation 401-444; Maniatis, Operationalization 131-193; Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 56-58; Laiou, Social Justice 7-15. – Zum Höchstpreisedikt Diokletians (301), das stärker beachtet wurde als früher angenommen, s. Lauffer,

Diokletians Preisedikt 1-6. – Für Reglementierungen im 11./12. Jh. s. Brand, Free Market 63-72. Besonders für Getreide ist Preisregulierung dokumentiert: Laiou, Exchange and Trade 759; Prigent, Le stockage 7-37.

32 Die Zinsregulation in Byzanz ist gut erforscht: Laiou, God and Mammon 261-300; Maniatis, Operationalization 178-186; Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 140-141; Gofas, Byzantine Law of Interest 1095-1104.

33 Zum Außenhandel, besonders den *κεκωλυμένα* (»verbotenen Gütern«) und den definierten Außenhandelszonen: Jones, Economic Theory 191; Hendy, Byzantine Monetary Economy 570-590; Laiou, Exchange and Trade 723; Lillie, Handel und Politik 136-144; Patlagean, Marchés du grand commerce 623-627.

34 Jones, Economic Theory 303. Von einer Währungspolitik sollte man tunlichst nicht sprechen, wie Morrisson, Byzantine Money 910-917, umfassend erläutert.

35 Purpurreservat: Codex Iustinianus I 23 cap. 6; bestätigt in den Libri basilicorum II 5,25 (74 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889. Hinzu tritt im 9. Jh. das Reservat auf verarbeitete Seide: Leonis VI imperatoris Nov. 80 (238-240 Troianos). – Dazu: Muthesius, Studies in Silk. Zu Reservaten generell: Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 54-55.

36 Zu den *fabricae*, die vor allem Hof-/Beamtengehälter und Waffen produzierten s. Dagron, Urban Economy 429-432.

37 Cipolla, The Italian and Iberian Peninsulas 398; Howard-Johnston, Crown Lands 76-85.

38 Die Novellen Romanos' I., Konstantins VII., Nikephoros' II. und Basileios II. (Svornonos); Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 58-59.

39 Déroche u. a., Monde byzantin 112. – Wie Jacoby, Social Elite and Market Economy 67-86, überzeugend darlegt, können Produktionsveränderungen als Reaktion auf Marktpreisentwicklungen interpretiert werden.

40 Den Missstand der einseitigen Erforschung der byzantinischen Wirtschaft konstatiert Laiou, Writing the Economic History 4.

41 Hendy, Byzantine Monetary Economy.

42 Kravari/Lefort/Morrisson, Hommes et richesses.

zantinischen Sakralökonomie einzuleiten, sollen zunächst die wichtigsten Linien der Erforschung von sakralen Ökonomien insgesamt skizziert werden.

## Byzantinische Sakralökonomie

Eine grundlegende Frage ist die nach dem Verhältnis der christlichen Sakralökonomie zur übrigen Wirtschaft des Reiches. Hierfür gelten Max Webers posthum herausgegebene Schriften noch immer als der beste heuristische Einstieg<sup>43</sup>. Die Kirche hatte auf zwei Ebenen Einfluss auf die Wirtschaft: zum einen durch ihren umfangreichen Besitz – und der darauf fußenden Partizipation am Wirtschaftsgeschehen –, zum anderen durch ihre ethische Reglementierung und ihre judikative Macht, welche das normative Handeln aller Reichsbürger als Wirtschaftssubjekte stark beeinflusste. Die wichtigste nachträgliche Erweiterung des Weber'schen Modells stellt Pierre Bourdieus Theoriebildung der sogenannten symbolischen Güter als Teil von Sakralökonomien dar. Bourdieu begründete die wirtschaftshistorische Erforschung »der Dinge, die keinen Preis haben«, aber dennoch eine wichtige wirtschaftliche Bedeutung besitzen. Die Kirche besaß symbolische Güter und konnte diese in Kapital verwandeln – abhängig von den jeweiligen Bedingungen in ökonomisches oder kulturelles Kapital<sup>44</sup>. Bourdieu drückt es so aus:

»Wie aber jedermann weiß, haben auch scheinbar unverkäufliche Dinge ihren Preis. Sie lassen sich nur deshalb so schwer in Geld umsetzen, weil sie mit der Absicht einer ausdrücklichen *Verneinung des Ökonomischen* hergestellt werden. Man sieht also, eine wirklich allgemeine Wissenschaft von der ökonomischen Praxis muß in der Lage sein, auch alle die Praxisformen miteinzubeziehen, die zwar objektiv ökonomischen Charakter tragen, aber als solche im gesellschaftlichen Leben nicht erkannt werden und auch nicht erkennbar sind. Sie verwirklichen sich nur aufgrund eines erheblichen Aufwandes an Verschleierung oder, besser, *Euphemisierung*. Eine allgemeine ökonomische Praxiswissenschaft muß sich deshalb bemühen, das Kapital und den Profit in allen ihren Erscheinungsformen zu erfassen und die Gesetze zu bestimmen, nach denen die verschiedenen Arten von Kapital (oder, was auf dasselbe herauskommt, die verschiedenen Arten von Macht) gegenseitig ineinander transformiert werden«<sup>45</sup>.

Mit dieser Idee verbunden formulierte Bourdieu eine wichtige Beobachtung zu einer Theorie aus, die insbesondere Sakralökonomien betrifft. Mit seinem Begriff der »good-faith-economy« charakterisierte er das Phänomen, dass Ak-

teure viel Zeit und Energie darauf verwenden, ökonomische Aspekte im sakralen Bereich zu bemänteln, ökonomische Transaktionen zu verdecken und ökonomische Interessen zu verstecken. Ökonomisches Handeln wird intentionell vom Markt in einen als selbstlos und generös zelebrierten Eigenraum verlagert, ohne dass freilich bei diesem Vorgang das Eigeninteresse oder ökonomische Mechanismen aufgehoben werden – sie werden lediglich tabuisiert<sup>46</sup>.

Diese soziologische Grundlage zur Analyse von Sakralökonomien bzw. rituellen Ökonomien wurde in der Byzantinistik nie umfassend angewandt. Generell besteht vielmehr ein starker Forschungsrückstand für den sakralen Bereich der byzantinischen Wirtschaft. Dieser Mangel steht ganz im Gegensatz zum fortgeschrittenen Forschungsstand in Sektoren wie dem Steuerwesen<sup>47</sup>, der Fiskalpolitik (dem seignioralen Machtbereich, z. B. dem Münzwesen), der Domänenwirtschaft<sup>48</sup> oder dem Fernhandel<sup>49</sup>. Dieses Defizit wird von Richard Hodges angemahnt, wenn er Chris Wickham bzgl. seines Opus<sup>50</sup> zu Recht vorwirft, in seiner Wirtschaftsgeschichte des Frühen Mittelalters die Kirche vergessen zu haben: »the role of the Church is largely omitted [in his work]«<sup>51</sup>. Dasselbe gilt allerdings auch für Laiou und Morrissons »The Byzantine Economy«<sup>52</sup>. Dieses Versäumnis wird umso schwerwiegender, wenn man der Kirche eine zentrale Rolle für die Wirtschaft zugesteht, wie das Ian Wood jüngst tat:

»If the Middle Ages were not being studied from within a European/Christian tradition, would this build-up of wealth, power and influence in the hands of clerics not look comparable to what is envisaged in other priest-dominated world societies? Comparison with the Maya, Khmer, Aztecs or Incas might not come amiss. The extent to which the church came to dominate the society and economy of western Europe between 300 and 800 ought to be recognized as truly astonishing. In downplaying the institution of the church, as opposed to religion, we fail to recognize the elephant in the sitting room«<sup>53</sup>.

Freilich lässt sich dieses Diktum nicht nur auf das frühmittelalterliche Westeuropa, sondern auch auf das Byzantinische Reich derselben Zeit anwenden.

Laiou jedenfalls erkannte beide aus dem Weber'schen Paradigma entnommenen Rollen der Reichskirche vollständig an (ohne allerdings deshalb die Sakralökonomie stärker zu erforschen). Zum einen war die Kirche ein führender Wirtschaftsakteur, zum anderen war sie der Träger ökonomischer Ideologie schlechthin:

»The church was, along with the state in Byzantium, a powerful carrier of ideology; and ideology played a double

43 Borchardt/Hanke/Schluchter, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 212-214.

44 Bourdieu, *Kapital* 185; Bourdieu, *Ökonomie der symbolischen Güter* 139-155.

45 Bourdieu, *Kapital* 184.

46 Bourdieu, *Theory of Practice* 172-173; Bourdieu, *Ökonomie der symbolischen Güter* 126.

47 Steuerwesen und Fiskalverwaltung sind gut erforscht: Dölger, *Finanzverwaltung*. – Zu Steuerveranlagung und Steuernahme: Neville, *Marcian Treatise* 47-62; Neville, *Information* 20-43 (mit Verw.).

48 Howard-Johnston, *Crown Lands* 86-96.

49 Bzgl. des Fernhandels gab es in den letzten 20 Jahren erhebliche Forschungsanstrengungen: Hodges/Whitehouse, *Mohammed*; Horden/Purcell, *Corrupting Sea*; Mundell Mango, *Byzantine Trade* 3-14.

50 Wickham, *Framing the Early Middle Ages*.

51 Hodges, *Dark Age Economics* 13.

52 Laiou/Morrisson, *Byzantine Economy*.

53 Wood, *Review Article* 234.

role in the dialectic and dynamic relationships which formed the Middle Ages. I think the most pervasive intervention of the church was, in the end, through ideology – which made a sin out of fornication, a sin out of second and third marriages or out of divorce; which turned economic activity to non-economic advantage and vice versa; which tarred lending at interest with all kinds of tar. The intervention of the church was most powerful through a combination of ideological positioning and *oikonomia* in practice; when it sought ideological purity in practice, it was much less successful [...] there have been few efforts to study in a serious way the two-way relationship between ideology and social practice in these matters: not just how ideology influences practice, or how practice corrupts ideology, but how they adapt to each other or, at telling moments, fail to. That, I think, is the way to discover the life of the church as embedded in institutions«<sup>54</sup>.

Damit machte Laiou zugleich bereits deutlich, dass die Erforschung des *Wirtschaftsakteurs* Kirche deutlich zurücksteht. Dieses Defizit wurde seither nicht behoben, da sich die jüngeren Forschungen zu sakralen Ökonomien in Byzanz fast ausschließlich auf die Klöster konzentrieren; dabei sind insbesondere Jaques Lefort<sup>55</sup>, Michel Kaplan<sup>56</sup>, Johannes Koder<sup>57</sup> und Kostis Smyrlis<sup>58</sup> zu erwähnen. Dazu ist zu bemerken, dass monastische Gemeinschaften eine genuine *Klosterwirtschaft* mit eigenen Organisationsformen und Produktionsschwerpunkten herausbildeten und dass es noch unklar ist, inwieweit deren Finanzierung und wirtschaftlichen Aktivitäten repräsentativ für die Gesamtkirche waren. Überdies kam es mit der anwachsenden Bedeutung des Mönchtums in der byzantinischen Gesellschaft und Kirche zwischen Kloster und Episkopat teilweise zu einer Rivalität über Besitzstände<sup>59</sup>.

Genau an diesem Punkt setzt meine Untersuchung an. Das byzantinische Pilgerwesen ist ein für die Analyse geeigneter Teilbereich, um ökonomische Strukturen und Mechanismen der Kirche zu ergründen. Mit anderen Worten ist es angesichts der Quellenlage und der Gängigkeit des Pilgerns gerade die Pilgerökonomie, welche einen bedeutenden Baustein zum Verständnis der byzantinischen Sakralökonomie insgesamt liefern kann.

## Byzantinisches Pilgerwesen

Das byzantinische Pilgerwesen haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem folgende Forscher wirkmächtig in den Blick genommen: Bernhard Kötting<sup>60</sup> und Pierre Maraval<sup>61</sup> untersuchten das spätantike Pilgerwesen vorrangig aus theologischer Sicht. Hansgerd Hellenkemper und Gary Vikan wählten einen archäologisch-kunsthistorischen Zugang, der erste bezüglich der Bauüberreste<sup>62</sup>, der zweite hinsichtlich der Kleinkunst<sup>63</sup>. Clive Foss unternahm es, das Phänomen des Pilgerwesens historisch besser zu fassen und die größeren Implikationen für Reich und Politik zu bestimmen<sup>64</sup>. Élisabeth Malamut, Alice-Mary Talbot und Andreas Külzer versuchten das Pilgern aus »genuin byzantinischer« Sicht zu ergründen; Malamut durch die Erforschung der mittelbyzantinischen Pilger im Reich<sup>65</sup>, Talbot mit der Analyse reichsinterner Pilgerschreine<sup>66</sup> und Külzer durch eine Untersuchung der byzantinischen PalästinaPilger<sup>67</sup>. Eine nützliche Kontrastfolie für meine Arbeit stellt das von Jonathan Sumption verfasste Standardwerk zum mittelalterlichen Pilgerwesen im Westen dar<sup>68</sup>.

In seiner Arbeit streifte Foss notwendigerweise die ökonomische Dimension des reichsinternen Pilgerwesens, doch allein Külzer unternahm den wichtigen Versuch, in die von ihm erkannte Forschungslücke der Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens vorzudringen<sup>69</sup>. Er adressierte besonders zwei Fragen: Wie gelang die Versorgung der Pilgermassen und welche Abhängigkeit bestand zwischen den Verkehrswegen und der Genese von Pilgerorten?

Obgleich eine umfassende Studie zur byzantinischen Pilgerökonomie fehlt, liegen dennoch hervorragende Untersuchungen zu Einzelproblemen des Untersuchungsgegenstandes vor. Sie vermögen jedoch nicht, ein kohärentes oder annähernd übergreifendes Bild von der Pilgerwirtschaft zu zeichnen. Je nachdem, aus welcher Richtung die jeweiligen Forscher das Feld betraten, stießen sie nur in einen Teilbereich des Gesamtproblems vor. Hierbei ist bezüglich der Pilgerökonomie vor allem Vicky Foskolou zu nennen<sup>70</sup>. Der Gabenökonomie der Heiligtümer widmen sich Studien von Daniel Caner<sup>71</sup>, Luigi Canetti<sup>72</sup>, Vincent Déroche<sup>73</sup>, Marcel Hénaff<sup>74</sup>, Sophie Métivier<sup>75</sup> und Arietta Papaconstantinou<sup>76</sup>. Ausgehend von einer realkundlichen Erforschung der byzantinischen Hagiographie brachten Michel Kaplan<sup>77</sup> und Spyros Vryonis jr<sup>78</sup>.

54 Laiou, Church and Economic Thought 463-464.

55 Lefort, Rural Economy 231-310; Lefort, Une grande fortune 727-742.

56 Kaplan, Économie du monastère de la Kosmosôteira 455-483.

57 Koder, Mönchtum und Kloster 7-44.

58 Smyrlis, Fortune des grands monastères byzantins.

59 Morris, Monks and Laymen 242.

60 Köttings Schriften sind maßgeblich versammelt in: Kötting, Ecclesia peregrinans II.

61 Maraval, Lieux saints et pèlerinages.

62 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 259-271.

63 Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art.

64 Foss, Pilgrimage 129-151.

65 Malamut, Route des saints byzantins.

66 Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines 153-173; Talbot, Two Accounts of Miracles 605-615; Talbot, Family Cults 49-69; Gerstel/Talbot, Lay Piety 85-90.

67 Külzer, Peregrinatio graeca.

68 Sumption, Pilgrimage.

69 Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 185-196.

70 Foskolou, Blessing for Sale 53-84.

71 Caner, Miraculous Economy 329-377.

72 Canetti, Christian Gift 337-351.

73 Déroche, Vraiment anagyres 153-158.

74 Hénaff, Ceremonial Gift-Giving 12-24.

75 Métivier/Papaconstantinou, Institutions et associations charitables 167-176.

76 Papaconstantinou, Donation and Negotiation 75-95.

77 Kaplan/Kountoura-Galake, Economy and Society 389-418.

78 Vryonis, Panegyris 196-227.

wertvolle Einzeluntersuchungen hervor. Aus wirtschafts-  
historischer bzw. -topographischer Perspektive beleuchteten  
vor allem David Jacoby<sup>79</sup> und Ewald Kislinger<sup>80</sup> zentrale As-  
pekte der byzantinischen Pilgerökonomie.

Vor dem Hintergrund der disparaten Forschungslage ist  
eine Untersuchung der gesamten Ökonomie des byzantini-  
schen Pilgerwesens vor die Aufgabe gestellt, zunächst ein-  
zelne Teilbereiche einzeln in den Blick zu nehmen und darauf-  
folgend in einen systematischen Zusammenhang zu setzen,  
welcher eine tiefere Bewertung erlaubt.

## Ziele und Aufbau der Untersuchung

Die Arbeit verfolgt die Absicht, einen wesentlichen Teil der  
Wirtschaftsgeschichte von Byzanz, dem bislang wenig Be-  
achtung geschenkt wurde, in den Mittelpunkt zu rücken.  
Dabei handelt es sich um die Sakralökonomie, die durch eine  
Untersuchung des christlichen Pilgerwesens eingehend be-  
leuchtet werden kann.

Das Buch ist nicht chronologisch, sondern systematisch  
aufgebaut, und in acht Abschnitte unterteilt. Am Beginn  
steht eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Quellen-  
gattungen und byzantinischen Pilgerheiligtümern sowie eine  
Einführung in die Genese des christlichen Pilgerwesens. Es  
schließt sich die systematische Untersuchung sechs einzel-  
ner ökonomischer Teilaspekte an. Diese Teilbereiche werden  
zunächst getrennt voneinander in den Blick genommen, um  
sie in einem abschließenden Abschnitt in ihren gesamtöko-  
nomischen Zusammenhang zu setzen.

Der erste Teilbereich untersucht den Pilgertransport und  
die Pilger Routen. Dort gilt es den wirtschaftlichen Zusam-  
menhang zwischen Verkehrswegen und der Genese von Pil-  
gerstätten zu ergründen und außerdem die gegenseitigen  
Abhängigkeiten verschiedener Pilgerorte näher zu bestimmen.  
Im darauffolgenden Teil werden die Einzugsbereiche von Pil-  
gerheiligtümern untersucht, um ihren Erfolg und die Grenzen  
ihrer Strahlkraft abschätzen zu können.

Der nächste Abschnitt befasst sich mit der Pilgerbeherber-  
gung. Dieser ökonomische Aspekt verdient herausgehobene  
Aufmerksamkeit, da er sicherlich den wichtigsten infrastruk-  
turellen Kostenpunkt bildete; er soll vor allem im Hinblick  
darauf beleuchtet werden, wie Veränderungen im Pilger-  
verkehr Einfluss auf das Herbergswesen nahmen. Der vierte  
Teilbereich wendet sich den Pilgereologien zu. Dabei ist zu  
betrachten, welches ökonomische Interesse mit der Produk-  
tion und dem Angebot dieser Gegenstände verfolgt wurde.

Der fünfte Abschnitt behandelt jene an Pilgerheiligtümern  
abgehaltenen Panegyrien, die von größeren Jahrmärkten  
begleitet wurden. Dabei drängt sich die Frage auf, warum  
die Kirche ein derart vitales Interesse an der Ausübung von

Marktrechten hatte und wie das Spannungsverhältnis zwi-  
schen Kult und Kommerz überbrückt wurde. Im sechsten  
Abschnitt wird die Finanzstruktur der Pilgerheiligtümer un-  
tersucht. Das erfordert Überlegungen zu den Einnahmen und  
Ausgaben. Dieses Kapitel versucht nicht nur, die überlieferten  
ökonomischen Transaktionen zu klassifizieren, sondern auch  
ob der eingeschränkten Quellenlage vorsichtig zu quanti-  
fizieren. Dadurch wird es möglich, erste Überlegungen zur  
Vermögensausdehnung der byzantinischen Kirche und dem  
Anteil des Pilgerwesens an dieser Entwicklung anzustellen. Es  
folgt eine Untersuchung zur Aufgabenstruktur und Auswahl  
des Kultpersonal in Pilgerheiligtümern.

Zum Abschluss stellt sich die Frage, ob die untersuchten  
Einzelelemente überhaupt Teil einer ökonomischen Gesamt-  
struktur waren, d. h. ob Pilgerheiligtümer wirtschaftliche  
Strategien verfolgten und als *Firmen* im Sinne von Ronald  
Coase anzusprechen sind. Von dieser Beurteilung hängt  
ab, ob einem Pilgerheiligtum intentionales Wirtschaften zu  
unterstellen ist. Zusätzlich dazu verfolgt das Buch das Haupt-  
anliegen, den soziokulturellen Platz der byzantinischen Pil-  
gerökonomie zu ermitteln, mithin auf welche Weise jene  
Ökonomie in die byzantinische Gesellschaft eingebettet war.  
Erste Antworten für diese Forschungsfrage sollen am Ende  
gegeben werden.

## Untersuchungsgrenzen und Definition des Pilgerbegriffs

Zunächst seien die Grenzen des Vorhabens abgesteckt.  
Ein ausgedehnter Untersuchungszeitraum vom 4. bis zum  
12. Jahrhundert ermöglicht es, die Entwicklung der Pilger-  
ökonomie von ihren Anfängen bis in die mittelbyzantinische  
Zeit nachzuverfolgen. Eine Konstante bestand nicht nur darin,  
dass das Pilgerwesen in höchster Blüte stand – persistent blie-  
ben in jener Zeit auch die Glaubensvorstellungen der christ-  
lichen Pilger und die ökonomischen Grundmuster.

Die Arbeit soll sich auf die Gebiete des Byzantinischen  
Reiches und seinen unmittelbaren Orbit konzentrieren. Die  
Genese und Ausbreitung des christlichen Pilgerwesens voll-  
zog sich vom 4. bis zum 7. Jahrhundert innerhalb der byzan-  
tinischen Reichsgrenzen. Mit der Ausbreitung der Araber und  
dem Verlust des Großteils der lateinischsprachigen Gebiete  
vom 7. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts kontrollierten die  
Kaiser in Konstantinopel nur noch Kleinasien und einige mit  
Seeverbindungen zusammengehaltene Gebiete in Italien und  
im festländischen Griechenland. Es gibt vergleichsweise weni-  
ger Quellenzeugnisse aus dieser als »Dark Ages« bezeichne-  
ten Periode, was sich auch auf diese Untersuchung auswirken  
muss. Auf die Pilgerökonomie im ohnehin besser erforschten  
lateinischen Westen nach dem Ende der Spätantike (ab dem

79 Jacoby verfasste viele Veröffentlichungen mit wirtschaftshistorischem Schwer-  
punkt, besonders für die Zeit nach dem Ersten Kreuzzug; zentral für diese  
Untersuchung ist Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 697-712.

80 Kislinger, *Realität und Mentalität* 341-387.

7. Jh.)<sup>81</sup> wird nur an jenen ausgewählten Stellen verwiesen, wo die byzantinische Quellenlage jede ökonomische Deutung versagt. Eine zentrale Stellung allerdings nehmen die latein-europäischen Jerusalempilger ein, die das Byzantinische Reich durchquerten und deren Zeugnisse Rückschlüsse auf die Pilgerökonomie innerhalb von Byzanz zulassen.

Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts expandierte das Byzantinische Reich und parallel nimmt auch die Anzahl der Quellenzeugnisse zum Pilgerwesen spürbar zu. Die Einbeziehung von Textzeugen bis hinauf zum 11. und 12. Jahrhundert ermöglicht es, die sich entwickelnden Pilgerorte auf dem Balkan und die Konsolidierung der kleinasiatischen Pilgerheiligtümer nachzuzeichnen. Die Briefcorpora und Klosterakten der Zeit bieten teilweise detaillierte Informationen zur Pilgerökonomie und es wäre schwer nachzuvollziehen, diese nicht einzubeziehen.

Weitreichendere Folgen für die Studie hat allerdings die Definition des Pilgerbegriffs. Dieser wird von der Forschung sehr willkürlich, mal enger, mal breiter gefasst. Wallfahrer bilden jene Untermenge der Pilger, die zu ihrem Herkunftsort zurückkehren wollen («wallen») und nicht beabsichtigen, am Pilgerort zu sterben<sup>82</sup>. Diese zusätzliche Intention eines Pilgers hat aber nur eine geringe wirtschaftliche Signifikanz, daher wird in dieser Arbeit stets allgemein von Pilgern gesprochen<sup>83</sup>.

Untersuchungen zum »Pilgerwesen« der traditionellen Kulte sind stets dazu geneigt, *θεωροί* – zu auswärtigen Kultfesten offiziell entsandte Beobachter – als organisierte Pilger aufzufassen<sup>84</sup> und den Pilgerbegriff deshalb sehr breit für *Reisende zu religiösen Festen* zu nutzen. Dieses Vorgehen ist angesichts der Quellenlage zwar verständlich, aber für diese Studie nicht geeignet. Eine Schärfung des Pilgerbegriffs für die byzantinische Epoche erscheint unumgänglich, um die darauf aufbauende Analyse zur Ökonomie auf eine feste Grundlage zu stellen.

In den griechischen Quellen finden sich drei Begriffe, die fallweise mit dem Pilgerwesen in Verbindung stehen können. Zunächst die Begriffe des *ξένος* und der *ξενιτεία*<sup>85</sup>, welche die Fremdheit des Reisenden und damit die Entkopplung von der heimatlichen Umgebung während der Reise betonen; dann

die des *ὁδοιπóρος*<sup>86</sup> und die *ὁδοιπορία*, welche ihrerseits den Akzent auf die Reisebewegung legen, und zuletzt die Termini des *προσκυνητής* und der *προσκύνησις*<sup>87</sup> (davon später das *προσκυνητάριον* für das Genre des Pilgerführers<sup>88</sup>), welche die Verehrung eines Ortes am Zielpunkt der Reise in den Mittelpunkt rücken. Da der letzte Aspekt von der Forschung als das distinktive Merkmal eines Pilgers im Gegensatz zu anderen Reisenden identifiziert worden ist<sup>89</sup>, kann im Falle einer Reise im textuellen Kontext zu einer *προσκύνησις* – meist von einer religiösen Motivation der Reise ausgegangen werden. Ist die Intention einer Reise als *εὐχῆς/προσκύνησις ἕνεκεν*, lat. *orationis/adorationis causa* angegeben, kann mit Gewissheit von einem Pilger nach heute gängiger Definition gesprochen werden<sup>90</sup>.

Leichter fällt der Zugriff in das lateinische Quellenmaterial. In vorchristlicher Zeit wurde unter dem *peregrinus* (davon *peregrinatio*<sup>91</sup>) zunächst der Fremde, d. h. der Freie ohne römisches Bürgerrecht verstanden, seit der *Constitutio Antoniniana* (212) vermehrt der Geächtete und Deklassierte, der fremder Hilfe und Gastfreundschaft bedurfte<sup>92</sup>. Mit der Etablierung des Christentums verfestigte sich im Lateinischen die Tendenz, mit dem Begriff christliche Reisende zu bezeichnen, die mit ihrer Reise religiöse Absichten verfolgten. Eine damit verbundene definitorische Ausklammerung betrifft die Kreuzfahrer. Zum Kampf bewaffnete Pilger werden von den übrigen Pilgern in den zeitgenössischen lateinischen Quellen bis zum späten 12. Jahrhundert sprachlich nicht differenziert. Erst seit dieser Zeit werden die *peregrini cruce signati* den *peregrini* üblicherweise gegenübergestellt<sup>93</sup>. Es kann dennoch kein Zweifel daran bestehen, dass mit der Entstehung des Kreuzzugsgedankens zusätzliche Spezifika und Motivationen zu beobachten sind und dass die sich selbst als Pilger auffassenden Kreuzfahrer in dieser Arbeit ausgespart bleiben müssen.

Mit dem Griechischen vergleichbare Schwierigkeiten der terminologischen Abgrenzung ergeben sich auch für das Syrische<sup>94</sup>. Doch folgt daraus zwingend, dass auch die neuzeitlich deutlich abgegrenzte Idee des Pilgers nicht vorhanden war, wie es zunächst Cyril Mango<sup>95</sup> und jüngst auch Robert Ousterhout<sup>96</sup> nahezulegen versuchten? Um darauf eine Ant-

81 Für diesen sei besonders verwiesen auf: Sumption, *Pilgrimage*; Davidson/Dunn-Wood, *Pilgrimage*; Chareyron, *Pèlerins*; Webb, *Pilgrimage in the Medieval West*; Graboïs, *Le pèlerin occidental*.

82 Eine ausführliche etymologische Analyse bietet: Drbal, *Pilgerfahrt* 13 Anm. 29.

83 Zum Wallfahrtsbegriff s. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 11; Külzer, *Peregrinatio graeca* 67. Erhellende terminologische Analyse bei: Feurer, *Wallfahrt* 5-7.

84 Jetzt maßgeblich: Rutherford, *State Pilgrims and Sacred Observers*, bes. 12-14, für die Aufnahme der *Theouroi* in das Pilgerparadigma. Dagegen argumentiert mit guten Gründen: Bremmer, *Pilgrimage Progress* 277-278. S. auch Drbal, *Pilgerfahrt* 34-37.

85 Mit der *Xeniteia* wird eine selbstgewählte Verdauerung des eigenen Status als *Xenos* auf der Welt bezeichnet – es handelt sich um eine asketische Lebensform. Dazu: Kötting, *Wallfahrten zu lebenden Personen* 226; Constable, *Monachisme et pèlerinage* 6; von Campenhausen, *Asketische Heimatlosigkeit* 8-12; Lampe 931-932 s. v. *ξενιτεία*. Konkretes Bsp. dafür: *Vita Blasii monachi Amoriensis*, cap. 8 (621 Polemis/Mineva). – S. in Bezug auf die im spätantiken Palästina und Ägypten praktizierte *Xeniteia*: McGuckin, *Xeniteia* 23-38; Sheridan, *Monastic Xeniteia* 467-478; in Bezug auf die süditalienischen Pilgermönche: Hester, *Italo-Greeks* 355-360.

86 Anastasii Sinaïtae *Viae dux* II 1,23 (24 Uthemann). – Lampe 936 s. v. *ὁδοιπóρος*.

87 Ioannis Chrysostomi *Ecloga de elemosyna et hospitalitate* (PG 63, 717). – Auch in späteren Texten herrscht dieser Begriff vor, wie in der erbaulichen Geschichte, die von einem wohl fiktiven Jerusalempilger Namens Gregorios erzählt (10. Jh.): Pauli episcopi Monembasiae *Narrationes animae utiles*, Nr. 10 cap. 1 (BHG 1449h; 81 Wortley). – Lampe 1176-1177 s. v. *προσκύνησις*.

88 Zur griechisch-sprachigen Gattung des Pilgerführers s. Külzer, *Peregrinatio graeca* 62-66.

89 z. B. Stoddard, *Defining and Classifying Pilgrimages* 45-46.

90 Zur Anwendung bringen diese Überlegung bereits: Bitton-Ashkelony, *Encountering* 6; Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 145-146; Maraval, *Earliest Phase of Christian Pilgrimage* 71.

91 Maraval, *Earliest Phase of Christian Pilgrimage* 63.

92 Sternberg, *Orientalium more secutus* 149; Klein, *Palästina wallfahrt* 151-152.

93 Jacoby, *Hospitaller Ships* 58-59. Eine Unterscheidung ist zunächst nicht sprachlich zu greifen: Markowski, *Crucesignatus* 157-165; Friedman, *Between Warfare and Conflict Resolution* 55-57.

94 Bitton-Ashkelony, *Encountering* 18; s. auch: Kaufhold, *Jerusalempilger* 44-61.

95 Mango, *Pilgrim's Motivation* 3.

96 Ousterhout, *Sanctity of Place* 296-298.

wort geben zu können, muss das Phänomen des Pilgerns zunächst analytisch umrissen werden. Als besonders hilfreich erweisen sich hierfür die vornehmlich auf das antike Pilgerwesen gemünzten Überlegungen von Jaś Elsner<sup>97</sup> und Ian Rutherford, die für das byzantinische Pilgerwesen zu konkretisieren und zu erweitern sind, so dass *strictiore sensu* ein Pilger nach meiner Definition derjenige ist, der

eine **vornehmlich spirituell-religiös motivierte und physische Reise** unbestimmter Dauer an einen sakralen Ort unternimmt, der **außerhalb des Alltags**<sup>98</sup> liegt und **gemeinidentisch**<sup>99</sup> ist; aus **eigenem Entschluss**<sup>100</sup> und **ohne direkte Berufsverpflichtung**<sup>101</sup> einen solchen Ort besucht; einerseits weitgehend keine speziellen **Rituale** während der Reise ausführt, andererseits am Zielort an besonderen Ritualen teilnimmt<sup>102</sup>.

Diese auf notwendige Bedingungen<sup>103</sup> aufbauende Definition ist ein Theorem, das Unsicherheiten vor allem hinsichtlich der Motivation offenlässt. Zirkulare bzw. ziellose Reisen, die zwar religiöse Stätten passierten, aber nach Ausweis der Quellen kein klares Pilgerziel anvisierten, erfüllen die Bedingungen nur teilweise<sup>104</sup>. Damit berührt ist das Problem der Wanderasketen, die zwar hier und da ein Pilgerheiligtum aufsuchten<sup>105</sup>, aber hauptsächlich dem Ideal der ἀποδημία folgten, also eine selbstgewollte Entkoppelung von ihrem bisherigen Umfeld vollzogen<sup>106</sup>. Es ist sehr schwierig, sowohl diese unter dem Pilgerbegriff klar zu fassen als auch sie von ihm abzutrennen. Da Reisen zumeist aus einer Mehrzahl von Gründen unternommen wurden und Gelegenheit boten, eine Vielzahl von Aktivitäten in ihren Verlauf einzubauen, ist eine klare Abgrenzung von Pilgerreisen zu anderen Reisen häufig unmöglich.

So konnte ein Händler mit merkantilen Absichten oder ein aus politischen Gründen in die Fremde gesandter<sup>107</sup> auch *en passant* Pilgerstätten aufsuchen. Umgekehrt wird für einige Reisende ausschließlich deren religiöse Motivation angeführt, obwohl spätere kursorische Bemerkungen deutlich machen, dass sie Handel trieben<sup>108</sup>, Briefe zu befördern hatten<sup>109</sup> oder aus Gründen der *curiositas* von ihrem Weg abwichen<sup>110</sup>. In vielen Fällen ist deshalb eine Mischung von Absichten, Motivationen und Aktivitäten anzunehmen<sup>111</sup>, oder wie Peregrine Horden und Nicholas Purcell es ausdrücken: »the salient point about pilgrimage is that it need not always be a journey undertaken exclusively or even principally for religious reasons«<sup>112</sup>. Daher lässt sich das Phänomen der Pilgerreisen kaum isoliert betrachten. Hinzu kommt, dass das wichtigste Erkennungszeichen des byzantinischen Pilgertums die Verehrungspraxis an der Pilgerstätte war, weniger die dorthin zurückgelegte Reise. Annemarie Weyl-Carr umschreibt dies sehr treffend:

»More than one who traveled, the Byzantine pilgrim was a proskynetes, one who venerated; the critical movement was over the threshold of access to the one venerated. The space claimed was one less of distance than of presence. Though possible as a metaphor, the journey as such seems to have played a fairly small role in the imaginative terminology of Byzantine pilgrimage, while access and the craving for it played a large one«<sup>113</sup>.

Der Hauptakzent bei den meisten byzantinischen Pilgern lag mithin auf der Verehrung des Objektes am Ziel der Reise. Dies geschah im Glauben, dem Seelenheil zu dienen, oder zur Erfüllung konkreter Heilungswünsche<sup>114</sup>. Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde im Westen das sogenannte Sühne- bzw. Bußpilgern (*peregrinatio paenientialis*) sehr populär

97 Elsner, Introduction 1-38. Weitere Überlegungen später in: Elsner, Excavating Pilgrimage 265-274.  
 98 Zur Trennlinie zwischen Fest und Alltag: Assmann, Der zweidimensionale Mensch 13-30.  
 99 Mithin ist nicht das Familiengrab gemeint.  
 100 Dies ist ein wichtiges Momentum im Vergleich zum jüdischen und islamischen Pilgerwesen, da im Christentum nie ein Gebot zum Pilgern bestand, s. Limor, Holy Journey 327; zudem begründet es das Ausscheiden der an Pilgerorte exilierten Kleriker aus der Analyse.  
 101 Damit scheiden z. B. Kleriker, die an Konzilen teilnehmen, als Pilger für den fraglichen Tagungsort aus: pace Maraval, Lieux saints et pèlerinages 121-125. Solche sind genannt z. B. bei Ammiani Marcellini rerum gestarum XXI 16,18 (248 Seyfarth u. a.).  
 102 Womit Prozessionen von Pilgerreisen abzuschneiden sind. Die festlichen Aspekte des Pilgerns zeigen sich auf der gemeinsamen Reise und in noch größerem Ausmaß am Zielort, wo jeder Pilger Teil einer größeren Gemeinschaft wird, s. Assmann, Der zweidimensionale Mensch 25-26: »Das Fest [...] ist der Inbegriff zeremonieller Kommunikation. Damit ist das Fest als Urform des kulturellen Gedächtnisses bestimmt. Der Mensch, der sich der anderen Zeit erinnert [also Feste feiert, Anm. d. Verf.], besinnt sich auf seine Zugehörigkeit zu einer umfassenden Gemeinschaft. Zu den Festen kommen die Menschen von weither zusammen [...]. Die Gemeinschaft, die im Fest zusammenfindet, geht aber über die Gruppe der real Anwesenden hinaus. Zu ihr gehören typischerweise die Toten und das Heilige oder Kosmische [...]. Im Fest erinnert sich der Mensch seiner Zugehörigkeit zu einem umfassenden »Ganzen«, das den Charakter sowohl des Sozialen als auch des Heiligen hat.«  
 103 Hinreichende Bedingungen für die Identifikation eines Pilgers in byzantinischen Quellen gibt es m. E. keine.  
 104 Frank, Memory of the Eyes 8.

105 Malamut, Route des saints byzantins 102. Z. B. Nicolai Catascepeni Vita Cyrilli Phileotae, cap. 20,3 (102-103 Sargologos).  
 106 Zum Topos der ἀποδημία s. Pratsch, Hagiographischer Topos 147-159, besonders 158-159. Dieses Ideal stand im Widerspruch zum monastischen Ideal der *stabilitas loci*, das aber im byzantinischen Mönchtum eine geringere Bedeutung besaß: Herman, Stabilitas loci 116-142.  
 107 Hierfür bilden Konstantinos Manasses und Ioannes Doukas gute Beispiele, die beide vordergründig zur Brautwerbung für den verwitweten Kaiser Manuel I. in die Kreuzfahrerstaaten reisten, aber bei dieser Gelegenheit auch Pilgerheiligtümer aufsuchten und ihre Reisen literarisch verarbeiteten: Itinerarium Constantini Manassae (Chrysogelos; Aerts); Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae (Troickij; Külzer).  
 108 Sumption, Pilgrimage 208-209. Ein gutes Beispiel für dieses Problem ist Willibald, der seine Reise nach Rom mit dem Verkauf einer Schiffsladung in Rouen finanzierte: Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 3 (40 Bauch) und auch aus Palästina mit orientalischen Waren heimkehrte.  
 109 z. B. der Studitenmönch Dionysios: Theodori Studitae epp. 276-278 (409-418 Fatouros).  
 110 Bitton-Ashkelony, Encountering 9.  
 111 Die Schwierigkeit einer Scheidung der Motivationen wird immer wieder betont, besonders von McCormick, Origins of the European Economy 275; Foss, Pilgrimage 146.  
 112 Horden/Purcell, Corrupting Sea 445.  
 113 Weyl Carr, Icons and the Object of Pilgrimage 76.  
 114 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 224. Heilungsgesuche wurden vorwiegend an lokale Heiligtümer angetragen, weniger in Palästina, s. Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 42 Anm. 161.



(eindrücklich mit Frotmund belegt, der seinen Onkel und seinen Bruder getötet hatte) und als Begründung fortan in Latein Europa besonders herausgestrichen<sup>115</sup>, während in Byzanz dieser Motivation nur selten Ausdruck verliehen wurde<sup>116</sup>.

Diese sind die in den Quellen explizit genannten religiösen Motivationen, die die Soziologie in funktionalistischer Überlegung in einen gesellschaftlichen Kontext zu stellen versuchte. Weitgehender Konsens wurde darüber erreicht, dass das Pilgern als eine gemeinschaftliche religiöse Praktik dazu geeignet ist, sich der eigenen Identität zu vergewissern, Lebenssinn zu stiften und die Furcht vor dem Tod und der eigenen Vergänglichkeit zu lindern<sup>117</sup>. Davon ausgehend ergab sich eine erbitterte Forschungskontroverse über die weiteren Gründe jedweden Pilgerns zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Es entwickelten sich zwei Denkschulen, die bis heute fortleben. Die Grundannahme beider Streitparteien ist, dass das Phänomen des Pilgerns aus einer sozialen Interaktion zwischen gesellschaftlichen Gruppen resultiert: nämlich sowohl mit den anderen Pilgern als auch mit der heimatlichen Umgebung. Das auf den Arbeiten von Victor und Edith Turner beruhende Paradigma argumentiert, dass der Gläubige durch seine Entscheidung zu pilgern hinsichtlich der bestehenden Sozialhierarchien eine Einbettung in eine egalitärere *communitas* mit anderen Pilgern anstrebe und gleichzeitig mit seiner heimatlichen Umgebung breche<sup>118</sup>. Dieses modernistische Modell wurde überwiegend von Historikern kritisiert, da es sich nicht mit den spätantik-mittelalterlichen Quellen in Deckung bringen ließ; stattdessen wurde dem Pilgerwesen eine Hierarchien stabilisierende Rolle zuerkannt<sup>119</sup>.

John Eade, Michael Sallnow, Glenn Bowman und Jás Elsner distanzieren sich von beiden Deutungsweisen und betonen stattdessen den Variantenreichtum der Eigenwahrnehmungen von Pilgern und Pilgergruppen an denselben Orten<sup>120</sup> und wählen damit einen Zugang, der weder deterministisch noch funktionalistisch ist<sup>121</sup>. Tatsächlich lässt sich anhand hochmittelalterlicher Quellen zeigen, dass Prestige gegenüber der heimatlichen Umgebung ein wichtiger Impetus für das

Pilgern war, z. B. bei Radulf Glaber, der von jener Motivation ausgenommen wurde: »Er war zweifellos frei von Eitelkeit – ob welcher sich so viele auf den Weg machen, nur um das Prestige zu erlangen, nach Jerusalem gegangen zu sein – und im Namen Jesu bat er ergeben den Vater [gehen zu dürfen], der es erlaubte«<sup>122</sup>. Man muss sich vergegenwärtigen, dass der vormoderne Pilger nicht nur generell an die Existenz von Wundern glaubte<sup>123</sup>, sondern aus sozialen Gründen auch begehrte, als Wunderempfänger zu gelten, wie beispielsweise Bohemund, der seine Befreiung aus danismendischer Gefangenschaft (1100-1003) einem Wunder des hl. Leonard zuschrieb und aus Dankbarkeit nach Saint-Léonard nahe Limoges pilgerte (1106)<sup>124</sup>.

Auf der anderen Seite wurde in der Vergangenheit versucht, das Pilgerwesen als einen Ausfluss der Volksfrömmigkeit zu charakterisieren (Stichwort ist hier besonders der sogenannte *homo religiosus*<sup>125</sup>), die die Kirche durch dessen Anerkennung unter ihre Kontrolle gebracht habe. Diese Deutung kann aber auf Grundlage der byzantinischen Schriftquellen widerlegt werden. Das christliche Pilgerwesen war weder in seinem antiken Ursprung noch in der mittelbyzantinischen Zeit Ausdruck der sogenannten Volksfrömmigkeit<sup>126</sup>, wie noch Alphonse Dupront behauptete<sup>127</sup>. Vielmehr sind seine Anfänge und Entwicklung auf das Engste mit der Kirche und dem Mönchtum verbunden. Das Aufkommen und die Verbreitung des christlichen Pilgerwesens zog daher auch nur wenig Kritik von Theologen auf sich, worauf später noch einzugehen ist.

Obgleich Mönche besonders häufig pilgerten und das Mönchtum zur Verbreitung des Pilgerwesens sehr viel beitrug, erscheinen umgekehrt Klosterkirchen in den Quellen nur selten als Pilgerziele. Einige Pilgerstätten wurden ab einem bestimmten Zeitpunkt von Mönchsgemeinschaften verwaltet, wie der Berg Sinai oder der Berg Tabor. Überdies siedelten sich vielfach monastische Gemeinschaften in Pilgerstätten an, wie z. B. in Bethlehem<sup>128</sup>, in Qal'at Sim'an<sup>129</sup> und am Mons admirabilis<sup>130</sup>. Häufig gewährleisteten jene Klöster den Unter-

115 Vita Fromundi episcopi Constantiensis, cap. 15 (AASS Oct. X 847-848). Zu dieser Pilgermotivation: Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 43 Anm. 166; Richard, Pilgrimage 479. Allgemein s. Vogel, Le pèlerinage pénitentiel 113-153; Berlière, Les pèlerinages judiciaires 520-526; Graboïs, Le pèlerin occidental 67-71; Webb, Pilgrimage in the Medieval West 51-63. Diese Motivation wirkte in der spätmittelalterlichen Ausformung zielverengend insofern, dass Ablässe je nach Pilgerziel gestaffelt wurden in generelle und partielle, s. ebenda 97.

116 Die ersten Hinweise auf Sühnepilgern setzen für das späte 4. Jh. mit Porphyrios von Gaza ein: Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis, cap. 4,17-23 (78 Lampadaridi). – Jensen, Baptismal Practises 1690-1691. – Erst seit dem 9. Jh. ist es häufiger im westsyrischen Bereich belegt, s. Teule, Perception of Jerusalem Pilgrimage 317-318. Eine interessante, vermutlich bereits lateinisch beeinflusste Wendung findet sich im Testament des Abtes Loukas des Anastasios-Klosters von Carbone (Lucania) aus dem Jahre 1058/1059. Er teilt mit, dass er vor seinem Tode zur Vergebung seiner seit seiner Jugend bis dahin begangenen Sünden nach Jerusalem pilgern wolle: Acta Carbonensis, doc. VII 56 (2, 169 Robinson). Dazu: von Falkenhausen, Rolle der Wallfahrt 41; Mougoyianni, Pilgrimage 77.

117 Damit klingt die funktionalistische Auffassung von Religion an, die Thomas Luckmann exponiert vertritt, entgegen der substantiell-essentialistischen Vorstellung von Religion, der u. a. Mircea Eliade anhängt. Aus funktionalistischer Sicht erfüllt das Pilgern einen unmittelbaren Zweck nur in Bezug auf den Heiligen Kosmos und dessen Sinnsystem (Luckmann, Unsichtbare Religion 97), mittelbar allerdings stabilisiert es Gesellschaften und deren Sinnsystem.

118 Turner, Center Out There 191-230. Einordnend interpretiert bei: Elsner, Piety and Passion 422.

119 Eade/Sallnow, Introduction 3-5. Ähnlich argumentiert auch: Krueger, Liturgical Time 118.

120 Eade/Sallnow, Introduction 15; Bowman, Christian Ideology 98-121; Elsner, Piety and Passion 424.

121 Coleman/Elsner, Pilgrim's Progress 73-74.

122 Radulphi Glabri Historia IV 18 (200 France): *Iste procul dubio liber a vanitate, ob quam multi proficiscuntur, ut solummodo mirabiles habeantur de Iherosolimitano itinere, in nomine Domini Ihesu fideliter petiuit patrem, quod et accepit.* – Jacoby, Gunther of Bamberg 275-276, berührt das Thema ebenfalls.

123 Sumption, Pilgrimage 65-66. Gregor von Tours stellte natürliche Erklärungen für Ereignisse hinter jene Erklärungen, die Übernatürliches einschließen: Gregorii episcopi Turonensis Libri de virtutibus sancti Martini episcopi II 60 (179-180 Krusch/Arndt), III praefatio (182 Krusch) und IV 1 (199-200 Krusch).

124 Miracula Leonardi confessoris, capp. II 1-19 (AASS Nov. III 160-168). Zentrale Studie dazu ist Poncelet, Boémont 24-44.

125 Eliade, Das Heilige *passim*.

126 Bitton-Ashkelony, Encountering 2.

127 Dupront, Sacré 426.

128 Brenk, Kultort 94.

129 Sodini, Wallfahrtszentrum 139.

130 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 87.

halt und die Kultpflege des Pilgerortes in Zeiten, in denen der Pilgerverkehr unterbrochen war. Dennoch lassen die Quellen erkennen, dass Klöster seltener von Pilgern angesteuert wurden. Die dort erwähnten Besuche von Klostersgemeinschaften waren beinahe stets davon motiviert, ihnen beizutreten, oder in manchen Fällen einen der Brüder als lebenden Heiligen zu verehren. In mittelbyzantinischer Zeit wurden die Orte nur äußerst selten von Pilgern aufgesucht – daher ergab sich für ein Kloster in nur wenigen Fällen die dauerhafte Etablierung zu einem Pilgerort, wie z. B. für Mâr Saba. So lässt sich erklären, warum in den überlieferten byzantinischen Klosterakten, zuvörderst jenen vom Berg Athos, keine Pilger erscheinen<sup>131</sup>. Ioannis Tavlakis äußerte Erstaunen ob des Schweigens in Anbetracht der nachbyzantinischen Popularität der Pilgerschaft zum Berg Athos und erklärte Athanasios Athonites' Entscheidung zur Übersiedlung auf den Athos damit, dass er von der Heiligkeit des Berges von Pilgern erfahren habe<sup>132</sup>, um überhaupt eine Verbindung zwischen dem Berg Athos und dem Pilgerwesen in byzantinischer Zeit herzustellen. Auch für das Kloster auf Patmos lässt sich anhand der Quellen Pilgeraktivität erst in palaiologischer Zeit ausmachen<sup>133</sup>. Die von monastischen Pilgern aufgesuchten Klöster innerhalb der Reichsgrenzen wurden bereits gründlich erforscht (u. a. die des Bithynischen Olymp<sup>134</sup>, Galesion<sup>135</sup>, Latmos<sup>136</sup>), womit sie weniger ausführlich behandelt werden können. Auch deren Wirtschaft ist bereits gut aufgearbeitet<sup>137</sup>: Aufgrund der überwiegend autonomen Verwaltung jener Sakralorte bildete sich eine spezifische Klosterwirtschaft heraus, in der Pilger nur eine periphere Rolle einnahmen.

Nachdem die für die Studie gewählten Grenzen und der angewandte Pilgerbegriff nunmehr umrissen sind, gilt es, die Begriffe Pilgerort und Pilgerzentrum zu definieren.

Die ersten **Pilgerorte** entstanden an einem durch das Heilsgeschehen markierten Ort, an Erinnerungsorten für eine geheiligte Erscheinung oder an Memorialplätzen von verstorbenen<sup>138</sup> oder noch lebenden<sup>139</sup> Heiligen. All diese Orte lassen sich religionswissenschaftlich als Schauplätze einer Hierophanie zusammenfassen<sup>140</sup>, an denen die Gläubigen einen Kon-

takt mit der übernatürlich-sakralen Welt vergegenwärtigten, die dem Profanen in überlegener Weise gegenübergestellt war. Zusätzlich zu diesen Plätzen wurden in der ausgehenden Spätantike auch durch translozierte Reliquien geheiligte Kirchen und Klöster von Pilgern gezielt aufgesucht<sup>141</sup>. Vor der Zeit Kaiser Konstantins I. lassen sich anhand der Quellen keine Orte einer ideellen christlichen Hierophanie erkennen<sup>142</sup>. Da auch eindeutige Belege für Pilger nach der obigen Definition vor dem 4. Jahrhundert fehlen, sollte davon ausgegangen werden, dass das christliche Pilgerwesen im engeren Sinne sich erst seit dem 4. Jahrhundert entwickelte, als mit der Tolerierung der christlichen Religion auch die Bedingungen dafür gegeben waren (s. S. 49 ff.).

Der in der Forschung oft bemühte Begriff des **Pilgerzentrums** bedingt eine Ritualisierung und Routinisierung des Pilgerverkehrs<sup>143</sup>, mithin eine Institutionalisierung, die auf einer Autorisation durch Kirche und Reichsverwaltung beruhte<sup>144</sup>. Die von Ignacio Peña vorgeschlagene Einteilung von Pilgerorten in drei Kategorien, nämlich in internationale, nationale und regionale Heiligtümer kann aufgrund der willkürlichen Zuweisungen nicht überzeugen<sup>145</sup>. Tatsächlich ist ein Pilgerzentrum ein kulturelles Konstrukt, welches nur mittelbar aus der Summe seiner Gebäude, der Legende und der landschaftlichen Einbettung entsteht. So wie es keine kulturübergreifende Kategorie von »spektakulär« gibt, so wurden auch Pilgerorte zu unterschiedlichen Zeiten und von Gruppen unterschiedlich in ihrer Bedeutung bewertet. Der Unterschied zwischen einem lokalen Pilgerort und einem veritablen Pilgerzentrum scheint vielmehr in der angenommenen und in der Rückschau nur noch schwer feststellbaren Frequentierung durch Pilger zu bestehen. Wie bereits Nicola Zwingmann für die antiken Pilgerorte nachweisen konnte, findet die historische Frequentierung aber nur eine sehr verzerrt wiederzufindende Korrelation in den Quellenerwähnungen<sup>146</sup>. Vielmehr ist es umgekehrt sogar so, dass gerade die eine höhere Frequentierung anstrebenden Heiligtümer eine stärkere literarische Produktion betrieben haben könnten und deshalb im heute vorhandenen Quellenbestand zumindest teilweise überrepräsentiert sein müssten.

131 In der Zeit vom 9.-11. Jh. wurde der Athos fast ausschließlich von ξηνοκούριται/ξενόκουροι aufgesucht, also Mönchen aus entfernten Reichsteilen, die in eine der athonitischen Gemeinschaften übersiedeln wollten: Maladakis, Monastisches Pilgerwesen 304-305. Eine Ausnahme davon bildete Leon Phokas, Domestikos des Westens, der in den Jahren 959-960 für Dankesgebete nach einem Schlachtensieg den Athanasios Athonites auf dem Athos besuchte und einen Neubau der Kirche in Karyes stiftete: Vita Athanasii Athonitae prima, capp. 55-56 (27-28 Noret); Vita secunda, cap. 20 (145-146 Noret; 181 Talbot). – PmbZ 24423.

132 Tavlakis, Pilgrimages to Mount Athos 166-170.

133 Gerolymatou, D'Artémis à Christodule 100-102, zeigt, dass zwar allgemein das Kloster im 12. Jh. besucht wurde, jedoch bleibt dabei der Aspekt des Pilgerwesens bis etwa zum Jahr 1200 nebulös; greifbar sind lateineuropäische Besucher auf Patmos (aus Italien, Sizilien, Spanien, Frankreich, Britannien) im letzten Viertel des 12. Jhs., die aber sicherlich keine genuinen Pilger, sondern Kreuzfahrer waren; erwähnt in: Theodosii Gudelae Laudatio in Christodulum, cap. 11 (176 Boines).

134 Menthon, Une terre de légendes; Auzépy, Les monastères 431-458; Malamut, Les voyageurs 477-481.

135 Greenfield, Blazing Beacon 213-241.

136 Peschlow, Latmos. Jüngst erschienen: Ragia, Latros.

137 Als Bsp. für Untersuchungen zur Klosterwirtschaft seien angeführt: Smyrlis, Fortune des grands monastères byzantins; Charanis, Monastic Properties 53-118; Živojinović, Trade of Mount Athos 101-116.

138 Külzer, Peregrinatio graeca 75. – Brenk, Kultort 122, unterscheidet ideelle Erinnerungsorte einer Hierophanie (μνημείον) von Begräbnisplätzen eines Heiligen (μαρτύριον). Standardwerk zu letzteren: Delehaye, Le origines.

139 Spätantike: Frank, Memory of the Eyes; Kötting, Wallfahrten zu lebenden Personen 226-234. – Mittelbyzantinische Zeit: Kaplan, Le pèlerinage auprès du saint vivant 291-301.

140 Walker, Holy City 45; Eliade, Das Heilige 27-28. – Eliades Terminus *Hierophanie* übernommen von: Külzer, Peregrinatio graeca 68; Külzer, Pilgerzentren 163. Bergmeier, Behältnisse 347, hingegen verwendet den Begriff *Theophanie*.

141 Limor, Holy Journey 325. In Weiterentwicklung des Hierophanie-Paradigmas entwickelt Alexei Lidov den Begriff der *Hierotopie*, der die planvolle Schaffung eines geheiligten Raums oder Orts bezeichnet: Lidov, Hierotopy 33-34.

142 Yasin, Saints and Church Spaces 15-23.

143 Turner/Turner, Image and Pilgrimage 25-27.

144 Davis, Thecla 65.

145 Peña, Lieux de pèlerinage 89.

146 Zwingmann, Antiker Tourismus 364.

Zugleich aber war es gerade jene hohe Frequentierung durch Pilger, die zur Herausbildung spezifischer architektonischer Merkmale führte. Ausgehend von der regelhaften Bauausstattung der allseits bekannten Pilgerzentren lassen sich allgemein zu beobachtende Spezifika herausarbeiten, die wiederum als Vergleichspunkte für jene Orte genutzt werden können, deren Stellung im Pilgerwesen umstritten ist. Eine Schärfung des Begriffs Pilgerzentrum ist die Absicht einer Teilstudie innerhalb der Arbeit, da diese Frage sehr eng mit wirtschaftlichen Gesichtspunkten verwoben ist.

## Moderne ökonomische Theorie und ihre Einbeziehung in diese Untersuchung

»Economics is the science, which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses«<sup>147</sup>.

Diese berühmte Definition von Lionel Robbins ist der Ausgangspunkt für meine Untersuchung der byzantinischen Sakralökonomie. Die Wirtschaftsgeschichte untersucht ökonomische Fragen wie Angebot und Nachfrage von Gütern und Dienstleistungen, Konsumtion, Lohnniveaus, Wohlstandsverteilung und die Ziele von Investitionen oder Handelsströmen. Zentral sind freilich die Produktionsfaktoren<sup>148</sup>, mithin die Trias von Land, Arbeitskräften und Kapital. Für die hier adressierten Fragen erscheint es sinnvoll, das Kapital näher zu definieren. Ökonomisches Kapital ist als im Zeitverlauf akkumulierte Arbeit definiert, die Ansprüche auf Einkommen und Konsumtion repräsentiert und ohne großen Wertverlust verkäuflich ist<sup>149</sup>. Abgeleitet davon wurden weitere Arten von Kapital. Für unsere Belange wichtig ist das soziale Kapital, das – obwohl schwieriger zu quantifizieren – ebenfalls Ansprüche auf Einkommen und Konsumtion begründet<sup>150</sup>; allerdings realisieren sich diese nur nach einer Umwandlung des sozialen Kapitals in ökonomisches.

Üblicherweise wird in der Wirtschaftsgeschichte mit Zahlen operiert, mithin eine Quantifizierung angestrebt<sup>151</sup>. Zwar kann man bis zu einem gewissen Grade die mathematischen Formeln mit den durch sie beschriebenen Relationen zu den im Quellenmaterial aufscheinenden Verhältnissen in Beziehung setzen; letztlich scheitert jedoch für den Bereich

der byzantinischen Sakralökonomie eine Quantifizierung an der fragmentarischen Quellenlage, welche die notwendige Datenbasis nicht gesichert bereitstellt<sup>152</sup>. Daher muss sich diese Studie aufgrund des Quellenbestandes weitgehend darauf beschränken, Strukturen und Mechanismen der byzantinischen Pilgerwirtschaft zu identifizieren<sup>153</sup>.

Die traditionelle Geschichtsforschung fand aus mehreren Gründen nur schwer einen Zugang zur Wirtschaft. Zum einen fehlt Historikern oft das methodische Rüstzeug, ihre aus den Quellen gesammelten Beobachtungen in übergreifende ökonomische Aussagen zu überführen. Zum anderen beschäftigt sich eine wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung insbesondere mit systemischen Kräften, die außerhalb der Kontrolle von einzelnen Akteuren stehen<sup>154</sup>, wodurch der Umgang mit ökonomischen Modellen unausweichlich wird, wenn man zu tieferen Erkenntnissen gelangen möchte. Peter Boettke fasst diese simple Erkenntnis mit den Worten zusammen: »one cannot possibly engage in social science without a guiding theory – the world is too complex«<sup>155</sup>. Dies bedeutet: Auch wenn keine Theorie bewusst angewandt wird, steht dennoch zwangsläufig eine im Hintergrund. Es sind daher drei erkenntnistheoretische Schritte unbedingt zu gehen. Erstens muss man sich von der Personalisierung historischer Entwicklungen freimachen, auch wenn dies zu meist bedeutet, sich gegen das in den Quellen zu findende Narrativ in Widerspruch zu setzen. Zweitens muss man sich von dort geschilderten Einzelfällen lösen, Muster erkennen und sie abstrahieren. Zuletzt muss die jeweils angewandte Theorie reflektiert und der übrigen Forschung transparent gemacht werden.

Bei der mit ökonomischen Kategorien operierenden Arbeit auf der Basis historischer Quellen sind nach Hans Frambach nur zwei Wege gangbar:

»[Der Historiker] untersucht Sachverhalte, die bereits früher sprachlich artikuliert worden sind oder er rekonstruiert Sachverhalte, die früher noch nicht artikuliert wurden, die er aber mithilfe von Hypothesen und Methoden aus den Relikten herausschält. Im ersten Fall dienen dem Historiker überkommene Begriffe der Quellsprache als heuristischer Einstieg, die vergangene Wirklichkeit zu erfassen. Im zweiten Fall bedient sich der Historiker ex post gebildeter und definierter Begriffe, wissenschaftlicher Kategorien also, die

147 Robbins, Nature and Significance of Economic Science 16.

148 Es gilt die Produktionsfunktion  $Q = f(L, N)$ : die Produktionsmenge ist von Land (L) und Arbeitskräften (N) abhängig, s. Jones, Economic Theory 9-10.

149 Bourdieu, Kapital 183; Jones, Economic Theory 259 und 293; Polanyi, Great Transformation 111.

150 Dazu besonders: Bourdieu, Kapital 191-195.

151 Quantifizierung streben auch große Teile der Wirtschaftsgeschichte für die vorneuzeitlichen Epochen an, z. B. für die Prinzipatszeit: Bowman/Wilson, Quantifying 14.

152 Laiou sieht ebenfalls in zu geringem Zahlenmaterial das wichtigste Hindernis für eine Quantifizierbarkeit, s. Laiou, Writing the Economic History 5.

153 Auch Laiou, Writing the Economic History 5, erkennt der Identifizierung von Strukturen der byzantinischen Ökonomie den ersten und wichtigsten Erkenntnisgewinn zu.

154 Eine weitgehend fruchtlose Auseinandersetzung um die Frage, ob politische Entscheidungsträger der Vormoderne ansatzweise eine Wirtschaftspolitik be-

trieben haben, wurde z. T. erbittert geführt. Wirtschaftspolitik meint dabei politische Maßnahmen, die mit der Intention getroffen werden, das Wirtschaftsleben effektiver zu gestalten bzw. den Wohlstand großer Bevölkerungsteile auf mittlere Sicht zu mehren. Während mit Duncan-Jones die Alimenta der frühen Prinzipatszeit als ein solches Steuerungselement bezeichnet (Duncan-Jones, Economy *passim*), des Weiteren das gegen die Inflation erlassene sogenannte Preisedikt von 301 und ferner die stetigen Veränderungen der Münzprägung als Monetarisierungspolitik interpretiert werden können, ist der Befund hinsichtlich des Fernhandels negativ (s. Miller, Economic Policies 281, und auch in anderen Sektoren, s. Bowman/Wilson, Quantifying 18-21). Deutlich herausarbeiten lässt sich m. E. lediglich eine dezidierte Fiskalpolitik, die aber stets auf das Vermehren von staatlichen Einnahmen ausgerichtet ist (Miller, Economic Policies 282) und daher von der Wirtschaftspolitik geschieden werden muss.

155 Boettke, What Is Wrong 29.

angewendet werden, ohne im Quellenbefund nachweisbar zu sein. Im Rahmen quellengebundener Begriffe haben wir es demnach mit wissenschaftlichen Erkenntniskategorien zu tun, die zusammenhängen können, aber nicht zusammenhängen müssen«<sup>156</sup>.

Da der erste Weg in Anbetracht der byzantinischen Quellen zur Sakralökonomie versperrt ist – kein byzantinischer Autor hat sich mit der Sakralökonomie seiner Zeit beschäftigt – müssen die Quellen in übergeordneten und in den Quellen nicht artikulierten Zusammenhängen interpretiert werden. Dadurch entsteht ein historisches Modell für wirtschaftliche Zusammenhänge:

»When it has been confirmed, specified, and refined, the hypothesis then takes the form of a historical model. By historical model is meant a synthetic interpretation of the facts whose explanatory power is limited in time and space (a model of the formation of pepper prices in 12<sup>th</sup>-century Samarkand will differ from one of the grain market in Rouen in the same period or, even so, in 20<sup>th</sup>-century Oklahoma). At this point, the historian's task is over, and if economists wish to learn from the results of the historical research, these will be used to revise the structure of their theories and generalizations«<sup>157</sup>.

Ein solches historisches Modell beansprucht also keine Allgemeingültigkeit, sondern ist ein Werkzeug zur kontextualisierenden Analyse der Quellen. Dabei gilt, dass Modelle nicht dazu dienen, vergangene Realität zu rekonstruieren. Jones formuliert es so:

»No economist believes that any real economy looks like the abstract model under analysis, but the severe abstractions have proven necessary to gain basic understandings and do prove useful in highlighting how particular relationships operate, as well as frequently suggesting how the omission of more realistic details would affect the results«<sup>158</sup>.

Die Nutzung theoretischer Modelle für die Studie ist demnach kein Selbstzweck. Die Theoreme dienen nicht dazu, historische Phänomene in durch Theorien vorgegebene Formen zu pressen, vielmehr bereichert theoriegeleitetes Arbeiten die traditionellen geschichtswissenschaftlichen Methoden wie die Quellenkritik, indem sie einen Ansatzpunkt für Überlegungen zur Struktur des untersuchten Wirtschaftsfaktors bieten. Im günstigsten Fall erlaubt ein solches Vorgehen, die in angrenzenden Epochen beobachteten Muster des Funktionierens von Sakralökonomien in Deduktion anhand des byzantinischen Quellenmaterials nachzuvollziehen oder gegebenenfalls Unterschiede herauszuarbeiten, sei es gegenüber den traditionellen Kulturen der Antike oder dem Pilgerwesen des lateinischen Hochmittelalters. Spätestens seit Karl Poppers

epochemachenden Erkenntnissen sollte zudem anerkannt sein, dass aus Quellen induzierte Schlüsse nichts beweisen, da die Induktion nur eine Inversion der Deduktion darstellt und das Induktionsprinzip in einen *unendlichen Regress* führt. Nur von der Theorie ausgehende und anhand des Quellenmaterials deduzierte Untersuchungen vermögen überhaupt Beweiskraft zu entfalten<sup>159</sup>.

Die ökonomischen Modelle sollen also die Analyse bereichern und wirtschaftsgeschichtliche Schlussfolgerungen erleichtern. Zudem liefern sie geschärfte Termini, die ausufernde Umschreibungen ökonomischer Zusammenhänge ersparen. Die von einigen vorgetragene Ablehnung der Verwendung der Ökonomik für die Wirtschaftsgeschichte geht dagegen mehrfach ins Leere. Einerseits erlauben die Quellen keine Rekonstruktion der Wirtschaftsmechanismen, da diese in den Zeugnissen nicht thematisiert sind (s. S. 30), andererseits werden implizit immer Theorien vom jeweiligen Forscher angewandt – der Unterschied besteht nur darin, ob dies bewusst oder unbewusst geschieht. Auf diese erkenntnistheoretische Falle macht zuletzt Hodges aufmerksam, als er die Grundannahme einer »[economic] voice of the [Dark Age] period« überzeugend dekonstruierte<sup>160</sup>. Zusammenfassend sagt Hodges, dass archäologische Zeugnisse und Schriftquellen nach eigenen Regeln und in einer Weise überliefert werden, die es verbiete, sie als repräsentativ für eine Epoche aufzufassen. Nach ihm kenne die Vergangenheit keine Wahrheit und noch weniger könne sie uns diese mittels selbsterklärender Quellen überliefern<sup>161</sup>. Eine Selektion des Quellenmaterials, die stets notwendigerweise bereits im Hinblick auf eine spätere Deutung getroffen wird, sowie eine Interpretation dessen sind unumgänglich und deren Ergebnisse sind abhängig von der angewandten Theorie. Wie Walter Scheidel jüngst in seiner Studie zur römischen Wirtschaft konzise feststellt: »only an integrated approach that combines evidence, theory, and comparison has the potential to generate credible models of Roman economic development«<sup>162</sup>.

Obgleich die hier einzusetzenden Modelle von der Wirtschaftswissenschaft entwickelt wurden, um eine bessere Prognosefähigkeit zu erlangen, sind sie m. E. auch und gerade für Historiker interessant<sup>163</sup>. Zwar betreffen in unserem Fall *die Unbekannten* das Geschehen der Vergangenheit statt der Zukunft, aber anhand der vorhandenen byzantinischen Quellen sind die zu treffenden Aussagen leichter falsifizierbar als wenn es um Prognosen ginge. Im Folgenden möchte ich zwei der wichtigsten wirtschaftswissenschaftlichen Richtungen kurz präsentieren, da ich auf beide im Verlauf der Arbeit zurückgreifen werde.

156 Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien 15.

157 Boldizzoni, Poverty of Clio 118.

158 Jones, Economic Theory 283.

159 Popper, Logik der Forschung 1-25.

160 Hodges, Dark Age Economics 19.

161 So auch beschrieben bei Barret, Fragments 156-157.

162 Scheidel, Approaching the Roman Economy 2.

163 Darauf macht bereits North aufmerksam, der der Neuen Institutionenökonomik (NIÖ) zum Durchbruch verhalf (zu dieser s.u.): North, Structure and Performance 966.

## Neoklassische Ökonomik

Das Theoriegebäude der Neoklassik entstand im 19. Jahrhundert, vordergründig um den wirtschaftlichen Aufstieg der USA zu erklären und die Erkenntnisse im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik der europäischen Nationalökonomien nutzbar zu machen<sup>164</sup>. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts fokussierte sich die Forschung auf das für diese Zwecke notwendige »optimale« Regierungshandeln. Der Freie Markt wurde als die entscheidende Instanz für eine erfolgreiche Ressourcenallokation erkannt und zu seiner Berechnung wurden naturwissenschaftliche (besonders physikalische) Methoden in positivistische Anwendung gebracht. Zur Kalkulation wirtschaftlichen Verhaltens wurde der »Rational-Choice-Ansatz« formuliert und das Denkmodell des *homo oeconomicus* etabliert.

### Der Rational-Choice-Ansatz und der sogenannte *homo oeconomicus*

Ein Akteur handelt zweckrational, wenn er entsprechend seiner Wünsche und im Lichte seiner Überzeugungen jene Handlungsalternative selektiert, von der er annimmt, dass sie ihm am meisten nützt. Der Rational-Choice-Ansatz unterstellt einen Akteur, der seine bestehenden Handlungsalternativen relational ordnen kann (Präferenzordnung). Dies drückt man durch zwei Axiome aus: Das *completeness axiom* (führt zu einer ordinalen Relation)<sup>165</sup> und das *transitivity axiom* (daraus folgt die widerspruchsfreie Ordnung)<sup>166</sup>. Dieses Theorem wird durch die Hinzunahme einer weiteren Prämisse zum *homo oeconomicus* weiterentwickelt. Dieser überblickt zusätzlich alle möglichen Handlungsalternativen und deren Folgen. So wird es möglich, die Nutzenfunktion aufzustellen  $a > b$ , wenn  $u(a) > u(b)$  ( $u$  = Nutzen;  $a, b$  = die zwei Optionen); das bildet das *rationality axiom*. Dieses Denkmodell verzichtet auf weitere Variablen und stellt deshalb eine elegante und sparsame Theorie dar, die im Hinblick auf den konkreten Untersuchungsgegenstand bearbeitet werden kann<sup>167</sup>.

Das Modell wurde seit den 1950er Jahren mit der Begründung kritisiert, dass eine vollständige und stabile Präferenzordnung unrealistisch sei: Das *rationality axiom* wurde also infrage gestellt. Weithin plausibler erscheint seitdem die Annahme, dass reale Akteure in einem fortschreitenden Lernprozess angesichts der wachsenden Vertrautheit mit spezifischen Entscheidungssituationen ihre Präferenzen herausbilden und entwickeln<sup>168</sup>. Dies gilt mittlerweile als anerkannt und führte zu einer Neujustierung des *homo oeconomicus*.

Vor allem von Wirtschaftshistorikern wurde dem Modell dennoch vorgeworfen, dass es kulturelle Faktoren ausblende. Das Modell wandelte sich jedoch zeitgleich ohnehin infolge der angedeuteten psychologischen Wende in der Ökonomik, die aus der Weiterentwicklung der handlungstheoretischen Grundlagen des Rational-Choice-Paradigmas resultierte. »An die Stelle des mit stabilen, glasklaren Präferenzen und vollständigen Informationen ausgestatteten, eigennützig und gewinnmaximierend handelnden *Homo oeconomicus* trat ein differenziert und zuweilen unberechenbar agierender Mensch, in dessen Kosten-Nutzen-Abwägungen Emotionen, subjektive Wahrnehmungen, kulturelle Konstrukte wie das Geschlecht und alle möglichen Fehler, Wissenslücken und Täuschungen eingehen«<sup>169</sup>. Der Wirtschaftshistoriker Willem Jongman konstatiert daher zurecht: »The *homo oeconomicus* who craves only for more material welfare has been long dead and buried. The same is true for the *homo oeconomicus* who is constantly, and consciously, calculating what is most advantageous«<sup>170</sup>. Die bei Anwendung der Neoklassik beobachteten Anomalien ökonomischen Verhaltens von Akteuren sind speziell von der Verhaltensökonomik (als einem Teil der Neoklassik) ausformuliert worden und beeinflussten vor allem die Berechnung des Grenznutzens (*marginal utility*)<sup>171</sup>. Der Grenznutzen eines Gutes bezeichnet den Nutzenzuwachs, den eine Person durch den Konsum einer zusätzlichen Einheit desselben Gutes erfährt. Donald Jones definiert ihn folgendermaßen:

»For any given product, as a consumer consumes more of it, her marginal utility falls. If there were something else to do with the good besides consume in that yielded utility to the consumer – say give it away to somebody else and let them consume it – when the marginal utility of consumption falls to the level at which the alternative use of the good is competitive with direct consumption, additional units of the good go into the alternative use [...] The implication for ancient religious behaviour is that the introduction of more varieties of consumption goods could have had a dampening effect on the magnitude of offerings of all kinds to religious institutions, be they temples, or neighbourhood altars, or a priestly establishment«<sup>172</sup>.

Jones kann also anhand des Grenznutzens begründen, dass infolge der Herausbildung einer komplexeren Wirtschaft mit breiterem Güterangebot und ausgeprägterer Handelsaktivität der Anteil der Sakralökonomie an der Gesamtökonomie abnehmen musste, da die sakralen Einrichtungen relational weniger Werte von den Gläubigen erhielten.

164 North, Structure and Performance 968-969.

165 Dies bedeutet, dass der Akteur jeder Handlungsalternative eine Neigung, diese zu wählen, zuweisen kann.

166 Dies bedeutet, dass der Akteur die Handlungsalternativen in einen Vergleich zueinander bringen und die optimale bestimmen kann.

167 Berghoff/Vogel, Wirtschaftsgeschichte 20-21; Jones, Economic Theory 57.

168 Speziell entwickelt wird das Theorem des »neuen« *homo oeconomicus* mit seiner »bounded rationality« von Hoeffler/Arieli, Constructing Stable Preferences 113-139.

169 Berghoff/Vogel, Wirtschaftsgeschichte 20-21. Ähnlich auch: Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien 252.

170 Jongman, Modern Economic Theory 29.

171 Zum Grenznutzen vor allem: Kahneman/Tversky, Prospect Theory 263-291.

172 Jones, Economic Theory 82.

Doch die Zumessung des Grenznutzens nimmt der einzelne Wirtschaftsakteur subjektiv vor und kann daher verschieden ausfallen. Daniel Kahnemann prüfte das *rationality axiom* aus psychologischer Sicht und konnte Kontexte identifizieren, in denen irrationales Verhalten häufiger vorkommt<sup>173</sup>. Nunmehr ist in der Wirtschaftstheorie anerkannt, dass Akteure sich verschätzen, falsche Prioritäten setzen, selbsterfüllenden Prophezeiungen erliegen, stur Bekanntem folgen und oft den Status quo jeglichen Veränderungen vorziehen. Relevant für die ökonomische Beurteilung philanthropischer Gaben an Pilgerheiligtümer sind die verhaltensökonomischen Arbeiten William Harbaughs<sup>174</sup>. Sie zeigen, dass solche Gaben trotz ihrer vorrangig sozialen Absichten und dem Verlangen, etwas Gutes zu tun (sogenannter »warm glow«), auch ökonomische Gesichtspunkte berücksichtigen mussten (s. S. 167 ff.).

Parallel zu diesen wichtigen Justierungen des *homo oeconomicus* etablierte sich als konkurrierendes Konstrukt der *homo sociologicus*, der dem Akteur vor allem das Folgen sozialer Normen und Rollenverpflichtungen unterstellt. Laut Rudolf Richter und Eirik Furubotn sei sein Verhalten instinkt-gelenkt und durch Normen geregelt und er kenne sein Eigeninteresse nur rudimentär<sup>175</sup>. Dieses Menschenbild nährt sich aus der substantivistischen Schule (s. S. 10) und fand in der Forschung zur byzantinischen Ökonomie keinen Widerhall.

Um das zentrale, als Pareto-Effizienz bekannte Theorem zu stützen, formulierte die Neoklassik aber noch weitere Prämissen aus. Das nach Vilfredo Pareto benannte, durch Tauschgeschäfte herbeigeführte ökonomische Gleichgewicht wird im Zeitverlauf stetig zwischen Angebot und Nachfrage neu ausbalanciert und gewährleistet eine optimale Ressourcenallokation. Um das Theorem für Berechnungen nutzbar zu machen, müssen im Zeitverlauf unveränderliche Neigungen von Akteuren angenommen werden<sup>176</sup>. Pareto begründet die Regel, dass Besteuerung und staatliche Eingriffe das Gleichgewicht an eine weniger effiziente Position verschieben. Daher empfiehlt das Theorem eine möglichst am Wirtschaftsgeschehen desinteressierte Regierung und eine geringe Handelsbesteuerung<sup>177</sup>. Für diese Untersuchung ist das bezüglich der Veränderungen der Handelsstrukturen von Interesse (s. S. 99).

## Neue Institutionenökonomik (NIÖ)

Es zeigt sich, dass das Ausblenden von kultureller Differenz und die Missachtung der ideologischen und institutionellen Einbettung ökonomischer Aktivität keine adäquate analyti-

sche Grundlage für historische Fragestellungen bietet. Abschreckend wirkte auf Wirtschaftshistoriker zusätzlich der *furor mathematicus* der Neoklassik. Diese Schwachstellen wurden ab den 1930er Jahren erkannt und zunächst in zeitgeschichtlichen ökonomischen Untersuchungen adressiert und schließlich zu einem neuen kohärenten ökonomischen Modellkomplex ausgebaut, welcher beabsichtigte, die neoklassischen Theoreme mit neuen Ansätzen zu erweitern.

Die Neue Institutionenökonomik (NIÖ) thematisiert explizit die historischen Rahmenbedingungen ökonomischer Prozesse. Die begriffsgebenden Institutionen rahmen ökonomisches Geschehen und bestimmen sie auf diese Weise weitgehend; umgekehrt gesagt, Ökonomie geschieht nicht im Vakuum, sondern ist stets eingebettet<sup>178</sup>. Die NIÖ fragt dabei nach den Regeln und Normen von Märkten: Wer formuliert und überwacht sie? Außerdem wird die Bedeutung kultureller Faktoren für das Wirtschaftsgeschehen grundsätzlich anerkannt<sup>179</sup>. Das Modell berücksichtigt Informationsdefizite, beispielsweise, dass die Byzantiner wohl weniger über das Funktionieren ihrer Wirtschaft wussten, als heutige Forschung zu rekonstruieren vermag<sup>180</sup>.

Güter können auf unterschiedlichen Wegen des Tausches den Besitzer wechseln. Bereits in der Neoklassik wurden grundsätzlich drei Allokationsmechanismen unterschieden: Markt, Distribution und Reziprozität. Allerdings nahm sich erst die NIÖ den vom Idealtypus des »Freien Marktes«<sup>181</sup> abweichenden Transaktionsformen an, wie z. B. jene innerhalb einer Tempelwirtschaft, einer Sippe und der Gabe als ebenbürtige Untersuchungsgegenstände für die Wirtschaftsgeschichte. Die Gabenökonomie beruht auf dem Mechanismus der Reziprozität, der Sozialbeziehungen festigt, auf Vertrauen angewiesen ist und dieses zugleich auch stiftet. In der Forschung umstritten ist allerdings, wie nah man Reziprozitätsbeziehungen an das Prinzip des wirtschaftlichen Tausches heranrückt und wie man die Genese der Reziprozitätsnormen erklärt<sup>182</sup>. Nur unter Abwesenheit von Kalkulation bleibt die Gabe eine Gabe und wird nicht zum Tauschgut<sup>183</sup>: Tauschhandel ist lediglich ein nicht-monetarisierendes Marktgeschäft, bei der sich Akteure stets direkte materielle Vorteile aus der Transaktion versprechen. Genau jene Motivation fehlt bei der Reziprozität dagegen<sup>184</sup>, stattdessen ist sie als ein *symbolischer Tausch* (Bourdieu) und Diskurselement zwischen den Beteiligten zu beschreiben. Reziprozität formt eine Gabenökonomie aus, in der Güter nicht auf dem Markt verhandelt werden, sondern in einer personenbezogenen Transaktion übergeben werden, bei der eine Gabe durch eine zukünftige

173 Kahneman, *Psychological Perspective* 162-168.

174 Harbaugh, *Prestige Motive* 277-282; Harbaugh, *Donations* 269-284.

175 Richter/Furubotn, *Neue Institutionenökonomik* 40.

176 North, *Structure and Performance* 972.

177 North, *Structure and Performance* 964.

178 Zur Formierung des Begriffs der Embeddedness: Granovetter, *Economic Action* 481-510.

179 Berghoff/Vogel, *Wirtschaftsgeschichte* 19; Hesse, *Wirtschaftsgeschichte* 18-19.

180 Temin, *Roman Market Economy* 13.

181 Die Definition von Frederic Pryor charakterisiert Markttausch als »exchange transactions where the economic forces of supply and demand are highly visible« (Pryor, *Origins of Economy* 437), also wo sich Veränderungen von Preisrelationen, Warenmengen und deren Qualität in offenkundiger Weise zeigen.

182 Adloff/Mau, *Theorie der Gabe* 46.

183 Adloff/Mau, *Theorie der Gabe* 44.

184 Fehr/Gächter, *Fairness* 160.

(zumeist in etwa gleichwertige) vergütet wird – das aber bei konsequenter Unterdrückung von Preisen<sup>185</sup>. Die jeweiligen Güter müssen nicht unbedingt materielle Güter sein, sondern können z. B. auch in Dienstleistungen bestehen. Entscheidend ist, dass jegliche Reziprozität von ihrer kulturell konstituierten Einbettung abhängig ist.

Es ist genau jener reziproke Gütertausch, der in Sakralökonomien dominiert. Heilsgüter wurden – wie für Byzanz noch zu zeigen sein wird – nicht verkauft, sondern in der Erwartung von Gegengaben geschenkt, womit sie als Reziprozitätsgüter zu klassifizieren sind. Der Gütertausch wurde durch die Annahme einer sowohl individuellen als auch generalisierten Reziprozität gewährleistet. Insofern legt die NIÖ die entscheidende Grundlage für meine Untersuchung zur byzantinischen Pilgerökonomie, da sie erlaubt, beobachtetes Verhalten besser zu erklären, das zwar *prima facie* nicht rational erscheint, aber in einen größeren Kontext von Normen und Regeln gesetzt zur bestmöglichen Handlungsalternative avanciert<sup>186</sup>.

Zudem werden in der NIÖ die Wirtschaftsakteure nach dem bereits durch die *bounded rationality* (begrenzte Rationalität) erweiterten, oben beschriebenen Modell des *homo oeconomicus* betrachtet<sup>187</sup>. Als wichtige neue ökonomische Größe wurden die Transaktionskosten von Ronald Coase in das analytische Instrumentarium eingeführt<sup>188</sup>. Stärker konturiert wurden die bis dahin noch sehr eng definierten Transaktionskosten<sup>189</sup> vom späteren Nobelpreisträger Douglass North, der sie als Kosten definierte, die durch die Aushandlung und Durchsetzung von Geschäftsvereinbarungen und durch die Nutzung des Marktes anfallen. *Firmen* entstehen, um die Transaktionskosten zu senken<sup>190</sup>: Zu jenen zählen die Such- und Werbekosten, die Inspektionskosten, die Gewährleistungs- und Kontrollkosten sowie die Preisunsicherheits- und Vertragskosten. Das Thema berührt eine wesentliche Frage meiner Untersuchung, nämlich ob ein Pilgerzentrum eine Firma nach der Definition von Coase ist und welche ökonomische Organisationsform vorliegt.

Allerdings entstehen mit wachsender Größe in einer Firma hohe eigene Kontroll- und Durchsetzungskosten wegen des Prinzipal-Agent-Problems, das erst lange Zeit nach Coase als Teilbereich des Transaktionskosten-Paradigmas begriffen wurde. Der Ausgangspunkt ist ein Vorgesetzter (Prinzipal), der einen Agenten beauftragt, für ihn sein Vermögen zu verwalten, indem er selbstverantwortlich im Interesse des Auftraggebers handelt. Das Prinzipal-Agent-Problem besteht darin, dass auch der Agent – nunmehr unter Einsatz seiner ihm anvertrauten Stellung – eigene Interessen verfolgt, die unter Umständen denen seines Prinzipals zuwiderlaufen. Daher werden Agenten üblicherweise nicht nur einem kosten-

relevanten Kontrollregime unterworfen, sondern bei deren Auswahl weniger auf ihre mitgebrachten Kompetenzen für die anvertrauten Aufgaben als auf eine persönliche Vertrauensbasis geachtet. Für die spätere Analyse der Organisation der Pilgerheiligtümer für ihre wirtschaftlichen Aufgaben hat das Prinzipal-Agent-Problem eine hohe Relevanz.

Insgesamt wird sich in den Teilabschnitten der Untersuchung zeigen, dass sowohl der Neoklassik entnommene Theoreme als auch solche der NIÖ die Analyse der byzantinischen Pilgerökonomie befruchten können. Aufgrund ihrer Ausrichtung eignet sich die Neoklassik dafür, Phänomene im marktwirtschaftlichen Feld zu beleuchten, z. B. die an Pilgerorten abgehaltenen Jahrmärkte. Parallel dazu bietet die NIÖ das geeignete Instrumentarium, um die Gaben- und Stiftungsökonomie mit ihrer kulturellen Einbettung einer wirtschaftshistorischen Analyse zu unterziehen: Das betrifft die Teilaspekte der Pilgereulogien und der Finanzstruktur der Pilgerheiligtümer; in geringerem Ausmaß auch die Frage der Pilgerbeherbergung.

Hierin deutet sich die wichtigste Funktion der ökonomischen Theorien für diese Studie an; erst durch die Erfassung der Strukturen und Mechanismen in der byzantinischen Sakralökonomie wird eine konsistente Gesamtbewertung der Pilgerökonomie möglich. Die Theorien helfen, aus einzelnen Quellenaussagen einen sinnvollen wirtschaftsgeschichtlichen Zusammenhang zu konstruieren. Nur so lassen sich die Ziele verfolgen, die Funktionsweise der jeweiligen Wirtschaft zu bestimmen und die Veränderungen von ökonomischen Gesetzmäßigkeiten im Lauf der Geschichte zu beschreiben<sup>191</sup>. Das Heranziehen isolierter Angaben aus dem byzantinischen Quellencorpus ohne eine Rahmung in übergeordnete Deutungsmuster behält stets den Makel, nur ein Schlaglicht zu werfen.

## Quellen

Für eine umfassende Erforschung der byzantinischen Pilgerökonomie ist es unausweichlich, sowohl auf die umfangreichen schriftlichen Quellen als auch auf die materiellen Zeugnisse zurückzugreifen. Eine Zusammenführung der sehr unterschiedlichen Quellengruppen birgt dabei Chancen und Risiken. Meiner Überzeugung nach ergänzen sie sich für viele wirtschaftshistorische Fragestellungen.

Die meisten der zu verwendenden Schriftquellen, besonders die hagiographischen Texte, waren zur Tradierung bestimmt und bilden nur eine gefilterte Realität des Pilgerns ab. Sie müssen mithilfe der Narratologie analysiert werden. Das quellenkritische Grundproblem besteht darin, dass die

185 Bourdieu, Ökonomie der symbolischen Güter 126. Die maßgebliche Studie zur antik-mittelalterlichen Gabenökonomie: Carlà/Gori, Introduction 7-47.

186 Korn, Institutionenökonomik 8.

187 Akerlof/Kranton, Economics 713-753; Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien 252.

188 Coase, Firm 386-405.

189 Hesse, Wirtschaftsgeschichte 95-97.

190 North, Government and the Cost of Exchange 256.

191 Hesse, Wirtschaftsgeschichte 9.

narrativen Quellen dazu tendieren, Extraordinäres in intentionaler Weise zu überliefern. Hinzu kommt, dass die Texte auf Ereignisse fokussieren und nur in geringem Maße auf Strukturen eingehen.

Ihnen müssen die überlieferten materiellen Zeugnisse gegenübergestellt werden, welche auf Pilgeraktivität hinweisen. Deren Aussagewert ist allerdings im Hinblick auf die Willkür der Überlieferung – abhängig von ihrer material- und ortsbedingten Erhaltung – begrenzt und zudem haben sie den Schwachpunkt, dass sie nur die materiellen Aspekte der Wirtschaft des Pilgerwesens zu beleuchten vermögen.

Freilich darf nicht die eine Gruppe nur dazu genutzt werden, die aus der anderen Quellengruppe entwickelten Hypothesen zu bestätigen. Eine besondere Vorsicht ist demnach nicht nur bei der Verknüpfung beider Quellengruppen geboten, sondern eine sorgfältige und spezifizierte quellenkritische Analyse muss jeweils vorausgehen, um Grenzen und Potentiale der jeweiligen Quelle zu erfassen.

## Schriftquellen

Eine ausschöpfende Quellenkunde kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden: Hierfür sei auf die bekannten Kompendien verwiesen<sup>192</sup>, besonders auf die für die mittelbyzantinischen Quellen (641-1025) zuletzt im Rahmen der *PmbZ* erarbeitete<sup>193</sup>, da fast alle in dieser Untersuchung verwendeten Schriften dort besprochen sind. Diese Arbeit greift in nur geringem Maße auf historiographische Quellen zurück, da diese sich auf die politische, besonders die kaiserliche und militärische Geschichte konzentrieren und daher nur am Rande auf das Pilgerwesen eingehen. Dennoch erscheinen mit dem Pilgerwesen verbundene Aktivitäten oder konkrete Pilger aus der Reichselite dort gelegentlich in kurzen Passagen. Da das Pilgerwesen ein allgegenwärtiges Phänomen in byzantinischer Zeit war, findet es bspw. auch in den Lehrschriften Kaiser Konstantins VII. einen Niederschlag. Etwas wichtiger nehmen sich für diese Untersuchung die Gattungen der Kirchengeschichte und die der Bistumschroniken heraus, da sie gelegentlich ein Streiflicht auf die wirtschaftliche Situation eines Bistums oder auf Panegyrien in Pilgerzentren gewähren.

Interessante Einzelheiten lassen sich den erhaltenen bischöflichen Briefcorpora und Predigtsammlungen der Spätantike und der mittelbyzantinischen Zeit entnehmen. Die Briefe rekurrieren auf Glaubenspraktiken – häufig am Ort ihrer Abfassung – und liefern zu den gemachten Beobachtungen theologische Einschätzungen. Nur auf zwei besonders wichtige Autoren aus diesem Bereich sei hier kurz eingegan-

gen: Ioannes Mauropous schrieb Predigten<sup>194</sup> und Briefe<sup>195</sup> während seines Episkopats in Euchaita (um 1150-1170), in denen er auf den Kultbetrieb um die Pilgerkirche des Theodoros Tiron vor der Stadt eingeht. Diese Schriften erlauben Rückschlüsse auf die mittelbyzantinischen Verhältnisse in einem wichtigen Pilgerort. Als Vergleichspunkt dient die ähnlich geartete Briefsammlung eines anonymen Metropoliten von Chonai aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, die uns ebenso vom örtlichen Kult- und Pilgergeschehen berichtet<sup>196</sup>.

Die für die Untersuchung wichtigste Quellengattung ist die Hagiographie, mithin Texte, die im weitesten Sinne die Heiligkeit einer spezifischen Figur untermauern wollen, erbauliche Lektüre liefern und häufig in der Liturgie Verwendung fanden. Lange Zeit galt hagiographische Literatur als historisch wertlose Gattung, da sie eine ganze Reihe ihr eigener Topoi aufweist, deren Kombination und Variation dem jeweiligen Autor allerdings viel Gestaltungsspielraum ließ. Ein dazugehöriger Topos ist der der ἀποδημία, also »das In-die-Fremde-Gehen« eines Heiligen<sup>197</sup>. Dank dieses Umstands finden sich in Heiligenviten oft recht detaillierte Informationen zu den Reisen einzelner Personen.

Ein Standardmerkmal aller byzantinischen Hagiographie bilden Wunderberichte: »The crucial role of the miracle is to promote the cult of a saint, and indeed, very few hagiographical texts do not contain any miracles at all«<sup>198</sup>. Das ist insofern wichtig, da hagiographische Quellen regelmäßig auch die vom Wunder Begünstigten erwähnen und näher beschreiben. Nicht selten handelt es sich dabei um Pilger nach obiger Definition, die andernfalls nicht tradiert worden wären. Der Aspekt des Zufalls der Überlieferung zeigt sich hier besonders eindrücklich.

Die in der hagiographischen Literatur auftretenden Personen können zwar zumeist als historische Figuren gewertet werden, doch ist dies in Einzelfällen (und besonders in den sogenannten hagiographischen Romanen) zweifelhaft<sup>199</sup>. Diese Unsicherheit ist für diese Untersuchung kein Hindernis, da es ja vielmehr gilt, wirtschaftliche Größen und Zusammenhänge zu erforschen. Der Heilige steht zum Beweis seiner Heiligkeit zwar im Mittelpunkt der jeweiligen Erzählung (Taten, Leben, Wunder und Tod) und wird so zeitlich und topographisch fixiert und im Festkalender verankert<sup>200</sup>, doch erfährt man in der Rahmenhandlung einiges über den Alltag, über Pilgerreisen und konkrete Pilgerorte. Die Angaben sind in Einzelfällen zwar fiktiv, aber entsprachen höchstwahrscheinlich doch den typischen wirtschaftlichen Begebenheiten, die den Lesern vertraut waren und ihnen glaubhaft erscheinen mussten. Mit Michel Kaplan muss aber eine Einschränkung

192 Karayannopoulos/Weiss, Quellenkunde; Hunger, Hochsprachliche profane Literatur; Beck, Kirche und theologische Literatur.

193 Lilie u. a., *PmbZ I* Prolegomena; Lilie u. a., *PmbZ II* Prolegomena.

194 Ioannis Mauropodis Laudationes in Theodorum Tironem (Bollig/Lagarde).

195 Ioannis Mauropodis epistulae (Karpozilos).

196 Metropolitae Chonis epistulae (Darrouzès).

197 Zum Topos der ἀποδημία s. Pratsch, Hagiographischer Topos 147-159, bes. 158-159.

198 Efthymiadis, Greek Byzantine Collections 195.

199 Dazu besonders Kazhdan, History of Byzantine Literature 22-23.

200 Dafür prägte Delehayé, Cinq leçons 7-17, den Begriff der »coordonnées hagiographiques«.



bedacht werden: »most byzantine hagiographers are not interested in economics, hardly any of them can be regarded as proficient in this respect«<sup>201</sup>. So gesehen müssen bei dieser Quellengruppe zwei Aspekte bedacht werden. Obwohl die Hagiographen bei der Abfassung ihrer Texte nicht die Wirtschaft im Sinn hatten<sup>202</sup>, erwähnen sie dennoch beiläufig wichtige ökonomische Details. Da sie andererseits folglich keine wirtschaftliche Interpretation anstrebten, sind die gegebenen Informationen insgesamt leichter quellenkritisch auszuwerten. Es muss also Külzer widersprochen werden, wenn er der Hagiographie ihren Quellenwert für das Pilgerwesen grundsätzlich abspricht<sup>203</sup>, wie dies Alice-Mary Talbot bereits in Bezug auf die Erforschung der Pilgerreisen nach Palästina dargelegt hat<sup>204</sup>.

Eine untergeordnete und spezifizierte Gattung innerhalb der Hagiographie stellen Mirakelsammlungen dar<sup>205</sup>. Diese stehen häufig nach der Vita eines Heiligen oder erweitern die wenigen in der Vita erzählten (meist posthumen) Wunder erheblich. Nicht selten sind sie aber auch unabhängig von den Viten abgefasst worden und sollen die Heiligkeit einer Figur schlicht noch weiter bekräftigen. Vielfach lassen sich Bezüge zwischen den Mirakelsammlungen verschiedener Heiliger ausmachen, die bis hin zu fast identischen einzelnen Wunderberichten reichen. Zu erklären ist das durch den starken Einfluss der Mündlichkeit bei der Entstehung der Erzählungen<sup>206</sup>. Problematisch im Hinblick auf eine historische Auswertung dieser Quellen ist, dass sie in vielen Fällen wohl gerade deshalb einen Kult propagierten, weil dieser gegenüber etablierten Pilgerzielen an Bedeutung zurückstand<sup>207</sup>.

Bezüglich der Mirakelsammlungen hat Stephanos Efthymiadis jüngst eine wichtige quellenkundliche Vorarbeit vorgelegt<sup>208</sup>, die für die folgende Aufstellung als Grundlage dient. Die beim Verfassen von Wundersammlungen verfolgten Absichten hat Vincent Déroche herausgearbeitet<sup>209</sup>.

*Miracula Theclae*. Wie die Vita wurden die *Miracula*<sup>210</sup> der hl. Thekla wohl zwischen 431 und 438 (oder in den 440ern<sup>211</sup>) durch einen Presbyteros des Bistums Seleukeia am Kalykadnos, vermutlich am Thekla-Schrein in Meriamlik, verfasst<sup>212</sup>, obgleich sie unter dem Namen des Bischofs Basileios

von Seleukeia überliefert worden sind (gest. 468)<sup>213</sup>. Ihre Datierung in diese Zeit, wie z. B. von Johnson vorgeschlagen<sup>214</sup>, wird von der Forschung zumeist abgelehnt. Von den insgesamt 46 Wundern sind etwa die Hälfte Heilmirakel, die sich auf das Theklaheiligtum von Meriamlik beziehen.

*Miracula Theodori Tironis*. Dem Theodoros Tiron/Teron (»dem Rekruten«) wurde neben der Mirakelsammlung des Presbyteros Chrysippos von Jerusalem (verfasst zwischen 455-467 enthält sie zwölf Wunder)<sup>215</sup> auch eine Vita gewidmet. Diese stammt offenbar aus dem 8. Jahrhundert und berichtet acht weitere, in der Forschung kontrovers diskutierte Wunder. Speziell umstritten ist die Datierung der arabischen Plünderung unter einem Kaiser Konstantinos<sup>216</sup> im letzten Wunder der Sammlung, welche entweder i. J. 663/664 (laut Trombley, Artun und Haldon)<sup>217</sup> oder i. J. 754 (laut Zuckerman und Kazhdan)<sup>218</sup> stattfand.

*Miracula Menae*. Die in Griechisch (fünf Wunder) und Koptisch (17 posthume Wunder) überlieferten Sammlungen der Wunder des hl. Menas<sup>219</sup> stammen wohl entgegen ihrer Zuschreibung an einen Erzbischof Timotheos von Alexandria<sup>220</sup> aus der Zeit des späten 6. oder sogar des 7. Jahrhunderts<sup>221</sup> und wurden Vorlage für eine spätere arabische Version, die noch weitere und spätere Wunder enthält<sup>222</sup>. Die Mehrheit der geschilderten Wunder erlebten Pilger auf dem Weg nach Abū Mīnā.

*Miracula Cosmae et Damiani*. Diese Sammlung der Wunder der sogenannten Anargyroi liegt uns in zwei Redaktionen vor, wobei ich in meiner Untersuchung der aus 48 Wunderberichten bestehenden Edition Ludwig Deubners<sup>223</sup> den Vortzug gebe, da die zusätzlichen 14 Wunder in der von Ernst Rupprecht edierten Rezension mit einer klar miaphysitischen Tendenz keinen Aufschluss über die Pilgerökonomie geben<sup>224</sup>. Die Wunder 1-26 stammen vom Ende des 6. Jahrhunderts<sup>225</sup>, die Wunder 27-38 wurden vor dem 10. Jahrhundert hinzugefügt und die übrigen Mirakel aus der Feder des Maximos Diakonos schlossen um 1310 die Sammlung ab<sup>226</sup>. Die Mehrheit der Wunder sind mit dem Kosmidion in Konstantinopel verbunden, obgleich der Begräbnisplatz der Anargyroi in Phremenna bei Kyrrhos (Syria Euphratensis) lag<sup>227</sup>.

201 Kaplan/Kountoura-Galake, *Economy and Society* 389.

202 Kaplan/Kountoura-Galake, *Economy and Society* 406.

203 Külzer, *Peregrinatio graeca* 86-87.

204 Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 97, widerspricht Külzers These.

205 Zur Eingrenzung des Genres innerhalb der Hagiographie: Efthymiadis, *Collections of Miracles* 104.

206 Csepregi, *Compositional History* 114-139.

207 Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 157.

208 Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections* 195-211.

209 Déroche, *Pourquoi* 95-116.

210 Vita Theclae (Dagron); *Miracula Theclae* (Dagron; Johnson).

211 Diese Modifikation hinsichtlich der Datierung schlägt Davis, *Thecla* 40-41, vor.

212 Dagron, *Thècle* 47; Dagron, *Auteur des Actes et des Miracles* 5-11; Honey, *Miracles of Thekla* 252. Jüngst erscheint eine literaturwissenschaftliche Studie zu den beiden Texten: Johnson, *Life and Miracles of Thekla*.

213 Davis, *Thecla* 40.

214 Talbot/Johnson, *Miracle Tales* viii.

215 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis* (Sigalas; Haldon).

216 Vita Theodori Tironis, cap. 12 (AASS Nov. IV 53; 105-107 Haldon).

217 Trombley, *Exception of Euchaita* 68-69; Artun, *Theodore* 1-11; Haldon, *Tale* 51-52; ich selbst halte diesen Vorschlag für überzeugender.

218 Zuckerman, *Theodore the Recruit* 191-210; Kazhdan, *Hagiographical Notes* 197-200.

219 *Miracula Menae graeca* (Duffy/Bourbouhakis); *Miracula Menae coptica* (Drescher).

220 Unklar ist dabei, welcher dieses Namens gemeint war, Timotheos I. (381-384) oder Timotheos II. (457-477).

221 Efthymiadis, *Collections of Miracles* 107-108.

222 *Miracula Menae arabica* (Jaritz).

223 *Miracula Cosmae et Damiani* (Deubner).

224 Das Manuskript wurde in Edfu gefunden. Booth, *Cosmas and Damian* 118-121; Wittmann, *Kosmas und Damian* 20; Csepregi, *Compositional History* 61-62, 176 (dort Konkordanz der beiden Sammlungen).

225 Booth, *Cosmas and Damian* 117, folgt den Vorschlägen des Editors Deubner.

226 Talbot, *Metaphrasis* 230. Überblick über die Genese der Wundersammlung: Csepregi, *Compositional History* 62-63.

227 Talbot, *Metaphrasis* 227; Booth, *Cosmas and Damian* 114; Csepregi, *Compositional History* 57-58; Csepregi, *Characteristics of Dream Healing* 92; Phenix/Horn, *Rabbula Corpus* cxiv. Ohne Ortsname bei: Procopii *Caesarensis De aedificiis* II 11,4 (81 Haury/Wirth).

*Miracula Cyri et Ioannis.* Die von Sophronios von Jerusalem vor seinem Patriarchat (634–638) in den Jahren 610–614 verfasste Sammlung widmete sich ausschließlich dem gemeinsamen Heiligtum von Kyros und Ioannes in Menouthis bei Kanopos (Aegyptus)<sup>228</sup>. Sophronios gruppiert die Wunder nach der Herkunft der Geheilten: Mirakel 1–35 betreffen nur Besucher aus Alexandria, die darauffolgenden Wunder 36–50 erzählen von Ägyptern und die übrigen 51–70 gelten den auswärtigen Pilgern<sup>229</sup>. Kyros und Ioannes »heilten« demnach ausschließlich innerhalb ihres Kultbezirks in Menouthis<sup>230</sup>. Fünf weitere, anonym verfasste Wunder des 7. Jahrhunderts finden sich in einem athonitischen Manuskript, das Teile einer einst umfangreicheren Sammlung überliefert, die ansonsten verloren ist<sup>231</sup>.

*Miracula Demetrii.* Der von Paul Lemerle herausgegebene Teil der Wundersammlung stammt bezüglich der Wunder 1–15 aus der Feder des Bischofs Ioannes von Thessaloniki aus der Zeit um 610, während die Wunder 16–21 um 680 hinzugefügt wurden<sup>232</sup>. Die Mirakel 22–26 sind aus mittelbyzantinischer Zeit, die Mirakel 27–42 sind unter dem Namen des Bischofs Niketas von Thessaloniki überliefert (11./12. Jh.)<sup>233</sup>. Im 13. Jahrhundert entstanden weitere Wunderberichte<sup>234</sup>. Ergänzend wird auch das von Nikephoros Gregoras verfasste Enkomion auf den hl. Demetrios (1. Hälfte des 14. Jhs.) in die Untersuchung einbezogen<sup>235</sup>.

*Miracula Isaiae prophetae.* Diese Wundersammlung bezieht sich auf die Laurentioskirche in Blachernai, genauer gesagt im Petron (Konstantinopel), und muss aufgrund der vielen Besucher im Range eines *protospatharios* in die zweite Hälfte des 9. bis 11. Jahrhunderts gehören, als der Titel bereits eine deutliche Entwertung erfahren hatte<sup>236</sup>. Die aus 19 Wunderberichten zusammengesetzte Sammlung belegt vor allem, dass auch in mittelbyzantinischer Zeit noch die Inkubation angewandt wurde<sup>237</sup>.

*Miracula Artemii.* Diese Wundersammlung besteht aus 45 fast ausschließlich auf Heilung abzielende Mirakel und wurde zwischen 658 und 668 in Konstantinopel verfasst<sup>238</sup>. Sie bezieht sich auf das Artemiosheiligtum in der Johanneskirche des Distrikts Oxeia im nördlichen Konstantinopel (heute Süleymaniye) und berichtet aus der Zeit seit dem späten 6. Jahrhundert. Das Heiligtum hatte sich auf das »Heilen« von Leistenbruch mittels der Inkubation spezialisiert.

*Miracula Therapontis.* Diese aus 15 Wundern bestehende Sammlung zum hl. Therapon bezieht sich auf die Theotokos-Kirche in Elaia in Perama gegenüber von Konstantinopel und wurde nach heutiger Kenntnis nach der Translation der Reliquien aus Zypern in diese Kirche (frühestens um 650 vollzogen) etwa im Zeitraum von 700–720 verfasst, möglicherweise von Andreas von Kreta<sup>239</sup>.

*Miracula Deiparae ad fontem.* Die Wundersammlung zum Theotokos-Kloster von Pege<sup>240</sup> vor den Mauern Konstantinopels umfasst 47 Heilwunder<sup>241</sup>. Sie wurde in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts verfasst<sup>242</sup> und durch Nikephoros Kallistos Xanthopoulos zwischen den Jahren 1306 und 1320 um weitere 63 Wunder ergänzt<sup>243</sup>. Dieser zweite Teil der Sammlung bleibt aber hier unberücksichtigt, da er außerhalb des Untersuchungszeitraums liegt. Die Besonderheit des ersten Teils der Sammlung ist das Auftreten sehr vieler kaiserlicher bzw. dem Kaiserhaus nahestehender Heilsuchender. Offenbar war das Pegekloster sehr beliebt bei Hofe, da deren Angehörige lange Reisen zu anderen Pilgerschreinen meist scheuten.

*Miracula Georgii.* Die 15-teilige griechische Sammlung der Wunder des hl. Georg ist eine problematische, da sie aus Einzelwundern verschiedener Zeit und Provenienz im 12. Jahrhundert zusammengesetzt wurde<sup>244</sup>. Details in den Erzählungen legen nahe, dass die Mehrheit der Wunderberichte aus mittelbyzantinischer Zeit stammt<sup>245</sup>. Schauplatz der Wunder ist Kleinasien, bspw. das bislang nicht lokalisierte Heiligtum Phatrynos nahe Amastris in Paphlagonien. Außerdem liegt eine spätantike Wundersammlung in koptischer Sprache vor, die auf Diospolis/Lydda fokussiert<sup>246</sup>.

*Miracula Michaelis.* Zum Erzengel Michael gibt es mehrere für die Untersuchung relevante Wundersammlungen<sup>247</sup>. Zum einen die sich auf Chonai beziehenden griechischen Wunder, die vom Prosmonarios Archippos, mithin vom Kultpfleger der bereits etablierten Pilgerkirche (s. S. 179 ff.), verfasst wurden<sup>248</sup>. Deren Datierung ist hochumstritten und reicht vom 4. bis zum 9. Jahrhundert, wobei m. E. der Text aufgrund sprachlicher Indizien eher spät zu datieren sein müsste, ins 8./9. Jahrhundert<sup>249</sup>. Der Diakon und Skeuophylax des Patriarchats, Pantoleon, verfasste um 850 eine Wundersammlung auf den Erzengel Michael<sup>250</sup> und eine jüngst edierte *Laudatio*, bei der er auch auf Chonai eingeht<sup>251</sup>. Weitere Wunder in

228 Das Heiligtum war zu der Zeit in chalkedonensischer Hand, s. Montserrat, *Pilgrimage to the Shrine of Cyrus and John* 266.

229 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis* (Marcos; Gascou). Zur Edition als Korrektiv heranzuziehen: Duffy, *Observations* 71–90.

230 Montserrat, *Pilgrimage to the Shrine of Cyrus and John* 270–271.

231 *Miracula Cyri et Ioannis* (Déroche).

232 *Miracula Demetrii I und II* (Lemerle).

233 *Nicetae archiepiscopi Thessalonicensis Miracula Demetrii* (Sigalas).

234 *Miracula Demetrii III* (PG 116, 1383–1398).

235 *Nicephori Gregorae Laudatio in Demetrium* (Laourdas).

236 *Efthymiadis, L'incubation* 157–158; *Nichanian, Distinction* 612–616.

237 *Miracula Isaiae prophetae* (Delehaye). – Zur Inkubation s. S. 46 ff.

238 *Miracula Artemii* (Papadopoulos; Crisafulli). – Haldon, *Miracles of Artemios* 33; Kazhdan, *History of Byzantine Literature* 27–35.

239 *Miracula Therapontis* (Deubner). – *Efthymiadis, Collections of Miracles* 118–119. Letzte Studie: Haldon, *Tortured by my Conscience* 263–278.

240 Letzte Detailstudie zu diesem Thema: *Efthymiadis, Monastère de la Source* 283–309.

241 *Miracula Deiparae ad fontem* (AASS Nov. III 878–889; 205–297 Talbot).

242 Talbot, *Miracula of Pege* 222; Talbot, *Two Accounts of Miracles* 607.

243 *Nicephori Callisti Miracula Deiparae ad fontem* (Pamperis).

244 *Miracula Georgii Diospolitani* (Aufhauser). – Studie zu einzelnen Wundern: Kretzenbacher, *Gefangenenretter* 7.

245 *Efthymiadis, Collections of Miracles* 125.

246 *Miracula Georgii coptica* (Amélineau).

247 Zusammenstellung bei: Nau, *Miracle de Saint Michel* 544–545.

248 *Archippi Miracula Michaelis archangeli Chonis metaphrastica* (Bonnet; Bouvier/Amsler).

249 Gegenläufige Meinung (5./6. Jh.) bei: Cadwallader, *Michael of Chonai* 42 Anm. 29; sowie (4./5. Jh.) bei: Bouvier/Amsler, *Miracle de Michel* 398.

250 Bis zur von Bernadette Martin-Hisard angekündigten Edition ist mir nur die lateinische Übertragung zugänglich: *Pantaleonis diaconi Constantinopolitani Miracula Michaelis archangeli* (PG 140, 573–592).

251 *Pantaleonis diaconi Constantinopolitani Laudatio in Michaellem archangelum* (463–469 Martin-Hisard/PG 98, 1259–1266). – Studie: Martin-Hisard, *Pantoleon* 451–476. Der Autor ist nicht von der PmbZ erfasst.

Chonai hielt der Konstantinopler Patriarch Sisinius II. (996-998) fest<sup>252</sup>. In Kaiser Konstantins' VII. (913-959) Lehrschrift *De thematibus* wird das Heiligtum als hochberühmt angeführt<sup>253</sup>. Die mit dem Monte Gargano verbundene Michaelslegende wiederum beruht auf derjenigen von Chonai<sup>254</sup>. Um den seit dem Ende des 5. Jahrhunderts regional bedeutenden Michaelsschrein am Monte Gargano<sup>255</sup> entwickelte sich eine eigene Wundersammlung, die am Ende des 7. Jahrhunderts oder kurz danach lateinisch abgefasst wurde, als das Heiligtum bereits überregionale Pilger anzog und langobardische Förderung genoss<sup>256</sup>. Diese Sammlung wurde bereits im frühen 10. Jahrhundert in griechischen Rezensionen weiterverbreitet<sup>257</sup>. Außerdem wird eine spätantike Wundersammlung in koptischer Sprache in die Untersuchung einbezogen, unter denen neben ägyptischen Schauplätzen auch Rom und Zypern erscheinen<sup>258</sup>.

*Miracula Eugenii*. Die Wunder des hl. Eugenios von Trapezunt lassen sich zwei Perioden zuordnen. Die Sammlung des Trapezuntiners und nachmaligen Konstantinopler Patriarchen Ioannes (VIII.) Xiphilinos ist wohl als Jugendwerk aus den Jahren 1028-1030 anzusehen und umfasst zehn Wunder<sup>259</sup>. Die Schriften aus der Feder des Ioannes Lazaropoulos, der später als Joseph Erzbischof von Trapezunt (1364-1367) wurde, gehören in die Mitte des 14. Jahrhunderts und gliedern sich in einen *Logos* bzw. *Laudatio*<sup>260</sup> und eine Wundersammlung<sup>261</sup>. Sie wurden trotz ihrer späten Abfassungszeit in der Arbeit mitberücksichtigt, weil viele der beinahe 40 Wunder mit Rückgriffen auf die Vergangenheit versehen sind und diese zudem häufig wertvolle ökonomische Bezüge aufweisen.

Eine weitere wichtige Quellengruppe bilden die *Typika*, also die Klosterordnungen, welche zumeist zum Zeitpunkt der Klostergründung verfasst wurden<sup>262</sup>. Nicht nur erzählen sie gelegentlich von Pilgerreisen der Klostergründer, sondern es finden sich darin auch häufig recht exakte Bestimmungen zum Umgang mit auswärtigen Besuchern, mithin auch Pilgern. Zu diesen Zeugnissen stelle ich auch jene Testamente, die sich mit denselben Fragen beschäftigen. Beide Gattungen gehören zu den normativen Texten, treffen also Anordnungen für die Zukunft und bilden nicht unmittelbar deren Anwendung ab.

Ähnliches gilt für die Konzilsbeschlüsse und die kaiserliche Gesetzgebung, die sich freilich besonders um die finanzielle Konstitution der Kirche und Regelung der Vermögensverwaltung bemühten. Aus diesen Quellen können wir im Allgemeinen die wirtschaftliche Organisation der Pilgerkirchen ableiten und Einkünfte und Ausgaben nachvollziehen.

Selbstzeugnisse der Pilger sind sehr rar und auf die Gattungen der Itinerare und Pilgerberichte begrenzt. In der Gattung der Itinerare werden üblicherweise in knapper Form Pilgerorte abgehandelt, ihre Distanz zueinander vermerkt, und begründet, warum der Ort geheiligt ist. Sie dienen sowohl Pilgern bei der Planung ihrer Route als auch als Lektüre für jene, die keine Pilgerreise unternehmen konnten. Sie ermangeln allerdings weitgehend zeithistorischer Details und Ratschlägen zu Reise und Aufenthalt. Pilgerberichte sind tatsächliche Reisen eines konkreten Pilgers oder geben vor, von einer solchen zu erzählen. Sie dienen als Empfehlung zur Nachahmung und befriedigen die Neugier einer daheimgebliebenen Leserschaft. Jene Gattung zeichnet sich durch eine Tendenz zur Ausführlichkeit, zu längeren Beschreibungen, mit Abhandlungen von als unabdingbar erachteten Reisestationen, aber auch durch individuelle Elemente aus. Zentral für ihre quellenkritische Beurteilung ist, dass sie stets nach dem Abschluss der Reise anhand von Aufzeichnungen oder aus der Erinnerung niedergeschrieben wurden. Überliefert sind fast ausschließlich lateinische Itinerare und Pilgerberichte, wohl nicht nur aufgrund der besseren Überlieferungslage in Westeuropa, sondern vor allem, weil sich beide literarischen Gattungen in griechischer Sprache bis zum 12. Jahrhundert nicht fest etablierten. Kislinger schreibt den Byzantinern eine Unwilligkeit zum Reisen zu, was sich am Fehlen des literarischen Genres der Geographie (in Nachfolge Strabos) sowie dem generellen Mangel an Reiseberichten äußert<sup>263</sup>. Einige Indizien lassen auf die einstige Existenz von ausführlichen Pilgerberichten griechischer Sprache im 10. und 11. Jahrhundert schließen, doch auf uns gekommen sind sie nicht<sup>264</sup>. Erst im 12. Jahrhundert setzt die Überlieferung ein, wobei die Bezeichnung der Textgattung schwankte<sup>265</sup>. Als Zeugnisse von Pilgern lassen sich folgende anführen:

Die frühen lateinischen Vertreter sind das Itinerar des Pilgers aus Bordeaux aus dem Jahr 333<sup>266</sup>, der von Egeria stam-

252 Sisinnii II patriarchae Constantinopolitani Miracula Michaelis archangeli Chonis (AASS Sep. VIII 41-47).

253 Constantini Porphyrogeniti imperatoris De thematibus, cap. 3,36-37 (68 Pertusi): ναὸς διαβόητος τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ.

254 Schaller, Erzengel Michael 122.

255 Zur Frühzeit von Monte Gargano s. von Rintelen, Italia Byzantina 4 und 49-52; Saxer, Pilgerwesen in Italien 52-54; Everett, Liber de apparitione 372-373; Arnold, Arcadia 570; Otranto, Il Regnum longobardo e Gargano 165; Otranto, Rayonnement du sanctuaire 323-357.

256 Apparitio Michaelis in monte Gargano (Waitz).

257 Apparitio Michaelis in monte Gargano (Leanza); Apparitio Michaelis in monte Gargano (Lagioia). Abweichungen zur lateinischen *Apparitio* zusammengefasst bei: Mougoyianni, Pilgrimage 75-76. Mit der byzantinischen Eroberung Sipontos i. J. 892 geriet das Heiligtum bis 978 unter direkte byzantinische Kontrolle: von Falkenhausen, Dominazione 32. Damit einhergehend wurde das Heiligtum in dieser Phase erstmals von griechischsprachigen Pilgern vernommen, doch der einzige dokumentierte italo-griechische Pilger ist Phanti-

nos d. J. (um 960): Vita Phantini iunioris, cap. 26 (430 Follieri). Zu ihm: PmbZ 26576; Lagioia, Apparitio 175.

258 Miracula Michaelis coptica (Amélineau).

259 Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii (Rosenqvist).

260 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium (Rosenqvist).

261 Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii (Rosenqvist).

262 Einen nützlichen Überblick bietet: Chitwood, Schriftzeugnisse 401-404.

263 Kislinger, Reisen und Verkehrswege 252-253. Zum Genre der Geographie bei den Byzantinern s. Hunger, Hochsprachliche profane Literatur 508-519.

264 Sowohl Lazaros Galesiotes als auch Dounale scheinen längere, nicht erhaltene Reiseberichte verfasst zu haben, wie aus den über sie erhaltenen Reisezeugnissen ersichtlich wird, die aus diesen Berichten schöpften: Talbot, Pilgrimage to the Holy Land 98. Dazu auch: Malamut, Voyages et littérature voyageuse 195-198; Messis, Littérature 150.

265 Külzer, Peregrinatio graeca 64-66; Messis, Littérature 150.

266 Itinerarium Burdigalense (Geyer/Cuntz).

mende Pilgerbericht von ihrer Reise in 381-384<sup>267</sup> und der Pilgerbericht des anonymen Pilgers aus Piacenza (um 570)<sup>268</sup>. Diese drei Pilger konzentrierten sich auf Palästina, beschrieben aber auch die Reiseroute mal mehr, mal weniger ausführlich. Lediglich auf Palästina beschränken sich ein Itinerar des mittleren 5. Jahrhunderts, das in einem dem Eucherius von Lyon zugeschriebenen Brief überliefert wurde<sup>269</sup>, das sogenannte *Breviar von Jerusalem* aus der Zeit um 530<sup>270</sup> und ein Itinerar, das unter dem Namen des Archidiakonos Theodosios überliefert wurde und sicherlich auf eine konkrete Pilgerfahrt aus der Zeit um 520 zurückgeht<sup>271</sup>. Eine ergiebige Quelle stellt dann der Bericht zu der in den Jahren 679-688 unternommenen Reise des Arculf dar, welchen Adomnán/Adomnanus von Iona kurz vor dem Jahr 702 verfasste<sup>272</sup> und welchen Beda Venerabilis kurz darauf zusätzlich illustrierte<sup>273</sup>. Des Weiteren zu nennen sind der Pilgerbericht des aus dem Frankenreich stammenden Bernard des Mönchs von seiner Reise i. J. 867<sup>274</sup> und derjenige des Angelsachsen Saewulf von seiner Reise in den Jahren 1101-1103<sup>275</sup>. Guido von Pisa inserierte Informationen eines Pilgeritinerars in sein geographisches Werk von 1119, wodurch er die Pilgerziele im Byzantinischen Reich zu jener Zeit kursorisch erfasste<sup>276</sup>. Fragmentarisch erhalten ist das altkastilische Itinerar des Priesters Iacintus aus Léon<sup>277</sup>, von John Wilkinson irrtümlich in die Zeit um 750 datiert<sup>278</sup>, das tatsächlich aber in der Mitte des 11. Jahrhunderts entstand, wie die in ihm überlieferten Abmessungen der Grabeskirche beweisen<sup>279</sup>. Der altostslawische Pilgerbericht des Daniil von Černigov bezieht sich auf seine zwischen 1106-1108 unternommene Reise<sup>280</sup>.

Konstantinopel wurde seit dem Ende des 11. Jahrhunderts Gegenstand von Pilgerliteratur. Zu nennen sind dabei der zwischen 1055-1075 entstandene griechische Pilgerführer, der nur in einer lateinischen Übersetzung des Amalfitaners Johannes Monachus erhalten ist<sup>281</sup> (bekannt als *Anonymus Mercati*)<sup>282</sup>, sodann das anonyme Itinerar im Tarragonensis 55 aus den Jahren 1080-1100<sup>283</sup>, der um 1089 verfasste kurze Pilgerbericht über die Reise des Mönchs Joseph aus Canterbury<sup>284</sup> und ein anonymes Itinerar aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts<sup>285</sup>. Die russische *Kniga*

*palomnik* des Antonij von Novgorod ist der Gattung nach zwar ebenfalls ein Itinerar, allerdings in der Abfolge stark verworren und nicht maßgeblich nach topographischen Gesichtspunkten geordnet<sup>286</sup>. Das ist vermutlich darin begründet, dass Antonij seine i. J. 1200 unternommene Reise erst nach dem Jahre 1211 niederschrieb und sein Interesse weniger den Kirchen als vielmehr den Reliquien der Heiligen galt, nach denen das Werk gegliedert ist<sup>287</sup>.

Demgegenüber bietet die griechische Literatur nichts annähernd Vergleichbares. Ein auf Papyrus geschriebenes Itinerar des 5. Jahrhunderts aus Panopolis (Thebais) führt von Ägypten nach Konstantinopel unter Einschluss von Jerusalem und Meriamlik<sup>288</sup>. Zu nennen ist außerdem die in ihrer Datierung nicht sicher bestimmbare Palästinabeschreibung des sogenannten Epiphanius Hagiopolites (8.-10. Jh.), die ebenfalls ein Itinerar ist<sup>289</sup>. Erst im 12. Jahrhundert entstanden in Reaktion auf westliche Vorbilder byzantinische Pilgerberichte. Verwendung in der Untersuchung finden die Reisebeschreibung des Ioannes Doukas (*olim* Ioannes Phokas) von seiner Reise i. J. 1177<sup>290</sup> und das jambische Reisedeicht des Konstantinos Manasses von seiner Reise in den Jahren 1161-1162<sup>291</sup>. Ein Charakteristikum beider Selbstzeugnisse besteht darin, dass die Protagonisten als diplomatische Gesandte nach Palästina gekommen waren und die Gelegenheit nutzten, dortige Pilgerstätten zu besuchen. Nach ihrer Rückkehr in Konstantinopel fertigten sie ihre Reisebeschreibungen an.

## Materielle Zeugnisse

Das byzantinische Pilgerwesen hinterließ insgesamt nur fragmentarische Überreste. Die Objekte der Kleinkunst, die mit dem Pilgerwesen in Verbindung gebracht werden, sind im Kapitel über die Eulogienbehälter (s. S. 111 ff.) ausführlich besprochen. Für deren funktionale Einordnung, Verbreitung und Datierung sind die archäologischen Kontexte zentral. Leider sind aber die Mehrzahl dieser Objekte durch Aufkäufe in westliche Sammlungen gelangt und haben – wenn überhaupt – nur ungefähre Provenienzangaben.

267 Itinerarium Egeriae (Franceschini/Weber). Studie: Röwekamp, Egeria.  
 268 Itinerarium Antonini Placentini (Geyer).  
 269 Eucherii episcopi Lugdunensis De situ Hierosolymae epistula ad Faustum presbyterum (237-243 Fraipont).  
 270 Breviarium de Hierosolyma (Weber).  
 271 Theodosii De situ terrae sanctae (Geyer).  
 272 Adomnani De locis sanctis (Bieler). Wichtigste Studie zur Reise: Hoyland/Waidler, Adomnán's De Locis Sanctis 787-807. Zur Intention des Autors: O'Loughlin, Adomnán's Plans 15-40 (darin auch die wichtige Beobachtung, dass die Abfolge exegetischen Bedürfnissen geschuldet ist und daher nicht als Reiseverlauf oder Itinerar fehlgedeutet werden darf). Zu den inkorporierten Quellen des 5.-6. Jhs.: Woods, Arculf's Luggage 25-52.  
 273 Bedae Venerabilis De locis sanctis (Fraipont).  
 274 Itinerarium Bernardi monachi (Ackermann).  
 275 Itinerarium Saewulfi (Huygens).  
 276 Guidonis Geographica (Schnetz).  
 277 Hyacinthi presbyteri Descriptio Terrae Sanctae (79-82 Campos; 123 Wilkinson). Campos datierte das Manuskript in das 10., Biddle in das 11. Jh.  
 278 Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 11.  
 279 McCormick, Charlemagne's Survey 96 Anm. 14; Biddle, Tomb 140 Anm. 14.

280 Danielis abbatis Czernihoviensis Itinerarium (Venevitinov; Garzaniti).  
 281 Berschin, Traduttori d'Amalfi 237-243; Duffy, Work of John of Amalfi 115-125.  
 282 Descriptio Constantinopolitana in Oxford Bodleian Library MS Digbeianus lat. 112 (Ciggaar). – Effenberger, Reliquientopographie 279-280.  
 283 Descriptio Constantinopolitana in MS Tarragonensis 55 (Ciggaar).  
 284 Itinerarium Iosephi monachi Cantuariensis (Haskins).  
 285 Descriptio Constantinopolitana in London British Library MS Cotton Vitellius A. XX (Ciggaar).  
 286 Antonii episcopi Novogardiae Magnae Liber peregrinus (Loparov; de Khitrow). – Neuedition angekündigt von Anna Jouravel (Halle-Wittenberg).  
 287 Effenberger, Reliquientopographie 274-323; Jouravel, Antonij von Novgorod, bes. 156 und 160.  
 288 Itinerarium Minnesota (Perale).  
 289 Epiphanius Hagiopolitae Descriptio Terrae Sanctae (Donner). – Schneider, Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita 143.  
 290 Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae (Troickij; Külzer). Zur Identität des Reisenden: Messis, Littérature 146-166.  
 291 Constantini Manassae Itinerarium (Chrysogelos; Aerts). Zentrale Studie: Marcovich, Itinerary 277-291.

Daher bilden die Baubefunde in zentralen Pilgerorten des Reiches die wichtigste archäologische Quelle für das byzantinische Pilgerwesen, insbesondere dort, wo flächige Ausgrabungen mit stratigraphischen Methoden durchgeführt wurden. Dies ist aber nicht an vielen Fundplätzen geschehen. Zudem wurden die Befunde nur in seltenen Fällen wirtschaftsarchäologisch ausgewertet<sup>292</sup>. Im Folgenden wird daher der Forschungsstand zu denjenigen Fundstellen skizziert, die entweder dank intensiver Grabungsaktivität oder aufgrund von detaillierten Bauaufnahmen Rückschlüsse auf die Funktionsweise der Pilgerökonomie erlauben. Das Ziel der folgenden Zusammenstellung besteht hauptsächlich darin, übergeordnete Fragen der wirtschaftlichen Aktivität in Pilgerheiligtümern zu formulieren. Es wird daher darauf verzichtet, ein umfassendes Kompendium von erforschten Pilgerorten willkürlich aneinanderzureihen, wie dies etwa das »Egeria-Projekt« unternahm<sup>293</sup>. Aus meiner Sicht können durch solch ein Vorgehen keine generellen Schlüsse gezogen werden.

Karm Abū Mīnā, kopt. Apa Mena, 43 km südwestlich von Alexandria (Aegyptus) und nahe dem Mareotis-See gelegen, wurde in den Jahren 1905-1907 von Carl Maria Kaufmann mit fragwürdigen Methoden und Schlussfolgerungen angegraben. Nach kürzeren zwischenzeitlichen Kampagnen begann i. J. 1961 eine dauerhafte deutsche Grabung unter maßgeblicher Leitung von Peter Grossmann. Die behutsamen und abwägenden Forschungen im Kern des Stadtgebiets konnten eine feine Phasenchronologie für die Menas-Basilika herstellen, zwei Thermenanlagen verifizieren<sup>294</sup>, ein möglicherweise für Inkubationen genutztes und von Grossmann als *Hemicyclium* bezeichnetes Gebäude ergraben<sup>295</sup> (Inkubation wurde jedenfalls in Abū Mīnā praktiziert<sup>296</sup>) und zudem mehrere Pilgerherbergen wahrscheinlich machen<sup>297</sup>.

Die historische Figur des Menas ist aufgrund der widersprüchlichen hagiographischen Zeugnisse nicht mehr eindeutig zusammenzufügen<sup>298</sup>, zumal auch die Schriftzeugnisse zu Abū Mīnā erst im 6. Jahrhundert einsetzen<sup>299</sup>. Daher ist man auf stratifizierte Befunde am Ort angewiesen. Das Menas-

martyrion hatte seinen Ursprung wohl in einer Kenotaphlegung noch im 4. Jahrhundert<sup>300</sup>, die dem ersten Kirchenbau in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts vorausging<sup>301</sup>. Eine Monumentalisierung erfolgte am Ende des 5. Jahrhunderts mit dem Bau der sogenannten Gruftkirche<sup>302</sup>. Die östlich davon angebaute Transeptbasilika dagegen datiert in das mittlere 6. Jahrhundert und verweist auf kaiserliche Förderung durch Justinian I.<sup>303</sup>. Die Singularität Abū Mīnās in der ägyptischen Architektur der Spätantike und seine schiere Größe sind nur mit kaiserlichen Bauimpulsen und der gesamtmediterranen Bedeutung des Pilgerzentrums zu erklären. In der Spätantike hieß die Stadt wohl Martyropolis/Maryūt: Die miaphysitischen Quellen erklären Kaiser Zenon zum Gründer der Polis um das Heiligtum<sup>304</sup>. Weitere Baustiftungen erfolgten unter Kaiser Anastasios I., unter dessen Herrschaft die Mareotis-Siedlung Philoxenite als Etappenpunkt für die von Alexandria kommenden Reisenden entstand<sup>305</sup>. Von dort erreichte man das Heiligtum, indem man die ummauerte Stadt über eine mit mehreren Bogenmonumenten überspannte und eine sich verengende *via sacra* durchschritt<sup>306</sup>, um vor der Kirchenanlage eine große Platzanlage zu betreten<sup>307</sup>.

Als der Piacenzer Pilger das Menasheiligtum um das Jahr 570 besuchte<sup>308</sup>, war es bereits sehr berühmt, wie auch der nachmalige Patriarch Sophronios von Jerusalem (634-638) betont: »Das Heiligtum des Märtyrers Menas und die vor ihm liegende Siedlung sind gegen den Übermut des ganzen Afrika gesetzt, [...]«<sup>309</sup>. Eine spezielle Funktion des am Rande des Fruchtlandes gelegenen Heiligtums war die Christianisierung der Nomadenstämme<sup>310</sup>. Diese bereits von Jürgen Christern betonte Rolle von Abū Mīnā zeigt sich nicht nur im Vergleich mit anderen Pilgerzentren, sondern auch durch die Existenz eines großen Baptisteriums *ad sanctos*<sup>311</sup>. Bis zur arabischen Eroberung Alexandrias vom Jahre 646 war Abū Mīnā unter der Kontrolle des melkitischen Patriarchen von Alexandria<sup>312</sup> (*pace* Caseau<sup>313</sup>, die irrtümlich eine miaphysitische Leitung postuliert). Das Pilgerheiligtum wurde wohl bereits bei der Eroberung Ägyptens durch die Sasaniden i. J. 619 in Mitlei-

292 Ein Beispiel für eine wirtschaftsarchäologische Auswertung eines Pilgerheiligtums: Candy, Camino de Santiago.

293 Kazaku, Egeria. Website: [www.egeriaproject.net](http://www.egeriaproject.net) (12.07.2019).

294 Reekmans, Siedlungsbildung 336.

295 Severin, Pilgerwesen und Herbergen 335; Redigolo, San Mena 46; Grossmann, Pilgrimage Center 288; Grossmann, Pilgerunterkünfte 205-206; Caseau, *Hôpitaux byzantins* 224-225.

296 *Miracula Menae graeca*, mir. 4 (74 Duffy). – Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 297, betont aber zu Recht, dass die geschilderten Inkubationen stets in der Kirche verortet werden, mithin Zweifel an Grossmanns These bestehen.

297 Redigolo, San Mena 51-53; Grossmann/Kosciuk, Excavations 39; Severin, Pilgerwesen und Herbergen 334.

298 Delehay, *Saint Ménas* 117-150; Redigolo, San Mena 5-10; Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 21; Drescher, *Apa Mena I-X; Acta Menae* (van Hooff).

299 Papaconstantinou, *Culte des saints en Égypte* 151.

300 In den arabischen Quellen mit Bischof Athanasios von Alexandria (gest. 373) verbunden: *Miracula Menae arabica*, mir. 1 (161-162 Jaritz).

301 Redigolo, San Mena 63. Nach den arabischen Quellen wurde diese Bauphase unter Kaiser Arkadios begonnen und unter Theodosios II. abgeschlossen: Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 36-37.

302 Redigolo, San Mena 40.

303 Grossmann, Pilgrimage Center 283.

304 Möglicherweise auch erst in der frühen Herrschaft Justinians I.: Ioannis Laudatio in Menam (146-148 Drescher). – Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 296.

305 Ioannis Laudatio in Menam (147-148 Drescher). – Haas, Alexandria and the Mareotis 47-62; Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 297. – Rodziewicz, Philoxenite 27-47, plädiert dafür, die Fundstelle bei Hawwariyya mit Philoxenite zu identifizieren, was allerdings von Grossmann mit guten Argumenten angezweifelt wurde. Da letzterer jenen Ort mit Marea identifiziert, bleibt die Lage von Philoxenite weiterhin ungeklärt.

306 Grossmann, Städtegründungen 288-289.

307 Redigolo, San Mena 49.

308 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 45 (152 Geyer).

309 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 46 cap. 1 (351 Marcos; 164-165 Gascou): Τὸ Μηνᾶ μάρτυρος τέμενος, καὶ τὸ πρὸ τοῦ τέμενος δομάτιον, πάσης λιβύης καθέστηκε φύραγμα, [...].

310 Christern, Abu Mina und Qal'at Sim'an 218.

311 Christern, Abu Mina und Qal'at Sim'an 215.

312 Leontii episcopi Neapolitanis *Vita Ioannis Eleemosinarii*, prologos 121-141 (345-346 Rydén).

313 Caseau, Ordinary Objects 636.

denschaft gezogen. Da Alexandria den arabischen Angreifern Widerstand geleistet hatte (645/646), wurde kurz darauf das Heiligtum den Miaphysiten übereignet<sup>314</sup>. Nach einer Instandsetzung des Heiligtums (ca. 8. Jh.) wurden Siedlung und Heiligtum erst im 9. Jahrhundert weitgehend aufgegeben<sup>315</sup>.

Qal'at Sim'an, griech. Τελευσιος, ist das wohl besterforschte Pilgerzentrum der Spätantike. Die später nach ihm benannte Berganlage war seit ca. 413/416 der Aufenthaltsort des Styliten Symeons d. Ä. (ca. 386-459) und liegt etwa 32 km nordwestlich von Aleppo/Berrhoia an einer Seitenstraße nach Antiocheia<sup>316</sup> (Syria I). Direkt nach seinem Tod wurden die sterblichen Überreste Symeons im September 459 vom *magister militum per Orientem* Ardabourios<sup>317</sup> und Bischof Martyrios feierlich nach Antiocheia transloziert<sup>318</sup>. In Qal'at Sim'an blieb seine Säule zurück, die fortan als Berührungsreliquie verehrt wurde<sup>319</sup>. Aus der Lebenszeit Symeons sind mehrere Viten überliefert, die das Kultgeschehen zu jener Zeit greifbar machen. Zu nennen sind diejenige von Theodoret von Kyrrhos, der Qal'at Sim'an vor dem Jahr 444 besuchte<sup>320</sup>, des Weiteren die syrische Vita von 473<sup>321</sup> sowie die unter dem Namen eines Antonios überlieferte griechische Vita (5./6. Jh.)<sup>322</sup>, die allerdings stärker auf Antiocheia fokussiert<sup>323</sup>. Eine gewisse Zeit nach Symeons Tod wurde das Pilgerheiligtum durch eine kaiserliche Baustiftung monumentalisiert. Aus der darauffolgenden Zeit haben wir demgegenüber fast keine textuellen Informationen. Die immanente Gefahr besteht deshalb darin, die Informationen der Viten des 5. Jahrhunderts auf Pilgeraktivitäten des 6./7. Jahrhunderts zu projizieren.

Der Komplex wurde nach Georges Tchalenkos Bauaufnahmen seit dem Jahre 1980 gründlich archäologisch erforscht; seit 2006 arbeitete dort eine französische Grabungsmission unter der Leitung von Jean-Pierre Sodini, nunmehr unterbrochen vom syrischen Bürgerkrieg. Die Anlage umfasst einen imposanten, der Trinität geweihten vierarmigen Zentralbau<sup>324</sup>,

ein Baptisterium nahe einer mit Stallungen versehenen Herberge<sup>325</sup> und ein weiteres Baptisterium<sup>326</sup> am Katholikon des Klosters<sup>327</sup>. Den mit einer Umfassungsmauer eingefassten Komplex, die als *mandra*, d. h. Temenosbegrenzung anzusehen ist<sup>328</sup>, erreichte man über eine mit einem Triumphbogen beginnende und 200 m lange *via sacra*<sup>329</sup>. Nahe dem Bogenmonument waren Thermen errichtet<sup>330</sup> und der Wasserversorgung dienten Zisternen nahe der Kirche<sup>331</sup>. Gräber hochgestellter Personen waren in den Süd- und Nordarmen der Kirche platziert<sup>332</sup> und könnten auf Pilger zurückgehen, während die ausgegrabenen Bestattungen im Kloster<sup>333</sup> und nördlich der Kirche<sup>334</sup> m. E. wohl eher mit der dortigen Klostergemeinschaft zu verbinden sind.

Sowohl der Zeitpunkt als auch der Finanzier der Stiftung sind noch immer umstritten. Die Forschung neigt dazu, den Bau Kaiser Zenon (474-491) zuzuschreiben<sup>335</sup>, wobei auch dessen Vorgänger Leon I. (457-474) von einigen Forschern als Initiator erwogen wird<sup>336</sup>. Als Grund für diese abweichende Meinung wird angeführt, dass Leon I. offenbar i. J. 467/468 die zweite Translation Symeons, diesmal nach Sosthenion bei Konstantinopel veranlasst haben soll<sup>337</sup>. Diese war aber wohl nicht umfassend anerkannt, da einerseits die syrische Vita betont, dass Leon I. erfolglos um Reliquien ersucht habe<sup>338</sup>, andererseits Euagrius um das Jahr 580 den vollständigen Leichnam in Antiocheia gesehen haben will<sup>339</sup> und folglich nichts von Reliquien in Sosthenion wusste. Die divergierenden Quellennachrichten lassen sich nicht in Einklang bringen und die baustilistische Analyse erlaubt keine so exakte Datierung. Deshalb ist keine eindeutige Festlegung auf entweder Leon I. oder Zenon als Baustifter möglich<sup>340</sup>.

Der Komplex geriet offenbar nach der Inthronisation des Severos in Antiocheia (i. J. 512) schrittweise unter die Kontrolle der Miaphysiten<sup>341</sup>, wie aus einem Vorfall des Jahres 517 zu schließen ist<sup>342</sup>, obgleich nach dem Ausweis der Quellen

314 Drescher, *Apa Mena* XXIII-XV. Zu dieser gewaltsamen Eroberung und seinen Folgen für die Melkiten und Miaphysiten s. Butler/Fraser, *Arab Conquest of Egypt 475-480*. – Jaritz, *Arabische Quellen zum Heiligen Menas* 31, plädiert für eine Übergabe erst am Ende des 8. Jhs., da zu dieser Zeit noch immer ein Besitzstreit geführt wurde. Am Beginn des 9. Jhs. war es jedenfalls definitiv in koptischer Hand: Jaritz, *Arabische Quellen zum Heiligen Menas* 40.

315 Papaconstantinou, *Culte des saints en Égypte* 150; Engemann, *Abu Mina* 161-162; Drescher, *Apa Mena* XXVIII.

316 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 128; Todt/Vest, *Syria* 1812-1818.

317 Zu diesem, und die Signifikanz der Danielsvita für die Rekonstruktion der Ereignisse: Baynes, *Vita S. Danielis* 397-402.

318 Antonii *Vita Symeonis Stylitae senioris*, capp. 29-32 (66-76 Lietzmann; 98-100 Doran); *Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca*, capp. 125-126 (390-392 Assemani; 192-193 Doran); Ioannis Malalae *Chronographia* XIV 37 (291-292 Thurn, 381 ders.). – Eastmond, *Body vs. Column* 90; Bogisch, *Qalat Seman and Resafa* 61; Lane Fox, *Life of Daniel* 195. – Zuletzt konnte Mayer/Allen, *Churches of Antioch* 104-107, plausibel machen, dass Symeons Leichnam dreimal transloziert wurde: nach dem Tode aufgebahrt in der Kassianos-Kirche, anschließend noch i. J. 459 in der Kathedrale der Stadt (Große Kirche) bestattet, um dann in einer eigens zwischen 480-550 erbauten Martyriumkirche zur Ruhe gebettet zu werden.

319 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 186 und 343.

320 Theodoretus episcopi Cyrrhensis *Historia religiosa* XXVI 12 (2, 184-190 Canivet).

321 *Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca* (Doran).

322 Sodini, *Stylites syriens* 5. Zu den Unterschieden zwischen den drei Viten: Ashbrook-Harvey, *Sense of a Stylite* 376-394.

323 Flusin, *Syméon et les philologues* 1-23; Eastmond, *Body vs. Column* 95.

324 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 255; Christern, *Abu Mina und Qal'at Sim'an* 221; Peña, *Lieux de pèlerinage* 96; Delehaye, *Saints stylites* xviii.

325 Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie I* 237; Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 254.

326 Peña, *Lieux de pèlerinage* 97.

327 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

328 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 258; Sodini, *Wallfahrtszentrum* 129-130.

329 Peña, *Lieux de pèlerinage* 98.

330 Biscop, *Saint-Syméon-le-Stylite* 1432-1434.

331 Severin, *Pilgerwesen und Herbergen* 333; Biscop, *Saint-Syméon-le-Stylite* 1432.

332 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

333 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

334 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 255.

335 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 103 und 343; Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie I* 229-231; Strube, *Baudekoration* 205; Strube, *Tote Städte* 70.

336 Lane Fox, *Life of Daniel* 193.

337 *Vita Danielis Stylitae*, capp. 30 und 58 (30 und 56-57 Delehaye). – Lane Fox, *Life of Daniel* 194-195; Peña, *Lieux de pèlerinage* 95.

338 *Vita syriaca Symeonis Stylitae*, cap. 128 (393-394 Assemani; 194 Doran).

339 Euagrii *Scholastici Historia ecclesiastica* I 13 (23 Bidez/Parmentier; 1, 167-169 Festugière). – Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques* 193; Eastmond, *Body vs. Column* 90-91.

340 Sodini, *Lieu de pèlerinage* 8 (mit einer Tendenz zu Leon I. als Bauherrn).

341 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 344; Sodini, *Stylites syriens* 18.

342 Libellus *Monachorum Apameae* (ACO III 106-109); *Collectio Avellana*, ep. 139 (566 Günther). – Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites* 60; Sodini, *Influence de Syméon* 319.

Symeon d. Ä. eigentlich der chaldäonensischen Position zuzurechnen war<sup>343</sup>. Im September 639/640 (oder 637) überfielen muslimische Araber das Heiligtum, als dort gerade die Panegyris stattfand<sup>344</sup>.

Für die Zeit danach ist eine Verehrung Symeons kaum noch greifbar, weder archäologisch in Qal'at Sim'an<sup>345</sup> noch literarisch. Vereinzelt Belege des Klosters, z. B. auf einer zum Westarm der Kirche gehörenden Bauinschrift eines westsyrischen Abtes Šawmī (901/902)<sup>346</sup>, lassen keine Rückschlüsse auf das Pilgerwesen zu. Eine mittelbyzantinische Reaktivierung des Heiligtums als monastisches Zentrum begann am Ende des 10. Jahrhunderts. Zunächst wurde es i. J. 965/966 vom melkitischen Patriarchen Christophoros von Antiocheia (960-967) neu befestigt, als er dort seinen Sitz einnahm<sup>347</sup>. Mit der byzantinischen Rückeroberung i. J. 979 erfolgte nach Ausweis einer griechisch-syrischen Bilingue eine gänzlich neue Ummauerung<sup>348</sup>. Reparaturen und neue Mosaizierungen im Ostarm der Kirche zeigen<sup>349</sup>, dass auch dem Kultplatz neue Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Qal'at Sim'an diente als Vorposten gegen die Hamdāniden Aleppos<sup>350</sup>, die die Befestigung am 2. September 985 allerdings einnehmen konnten<sup>351</sup>. Im Jahre 1015 wurde die Anlage von den Fāṭimiden komplett verwüstet<sup>352</sup> und spielte fortan keine Rolle mehr.

Der Mons admirabilis, griech. Θυμαστόν ὄρος, heute der türkische Samandağ (17 km südwestlich von Antiocheia, Syria I) war jener Berg, auf dem sich seit dem Jahre 541 der Stylit Symeon d. J. (gest. 592) niedergelassen hatte<sup>353</sup>. Schon zu seinen Lebzeiten entstand der weitläufige Komplex, der aus einer oktogonalen Kirche für die Trinität (geweiht 551<sup>354</sup>), einer Süd- (geweiht nach 562<sup>355</sup>) und einer Nordkirche (gebaut zwischen 562 und 630<sup>356</sup>), einem Baptisterium<sup>357</sup>, einem Kloster<sup>358</sup>, einer möglicherweise als Xenodocheion dienenden Anlage (s. S. 100), einer Therme<sup>359</sup> und elf Zisternen<sup>360</sup> bestand und zudem ummauert war<sup>361</sup>. Architektonisch inspi-

riert wurde die Anlage von Qal'at Sim'an und ist offenbar auch historisch von diesem Stylitenheiligtum abhängig; denn der Mons admirabilis wurde zum melkitischen Pilgerzentrum Nordsyriens, nachdem Qal'at Sim'an um das Jahr 520 unter miaphysitische Kontrolle geraten war<sup>362</sup>. Aus diesem Grunde vermeiden die über Symeon d. J. verfassten Texte jedwede Referenz auf Symeon d. Ä.<sup>363</sup>.

Das Heiligtum wurde nicht nur von Jean Mécérian und Wachtang Djobadze eingehend von 1932-1933 bzw. 1962-1965 archäologisch untersucht, sondern uns liegen auch die zwischen 602-610 von Bischof Arkadios von Salamis-Konstantia verfasste Symeonsvita<sup>364</sup> und diejenige für Symeons Mutter Martha vor (gest. vermutlich 562)<sup>365</sup>. Martha spielte offensichtlich eine tragende Rolle bei der Kultverbreitung, tat sich als Interzessorin zu ihrem Sohn hervor<sup>366</sup> und wurde gemeinsam mit ihm verehrt. Beide Viten enthalten wertvolle Informationen zum Kultgeschehen während der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Auch hier ist nach einer fund- und quellenarmen Periode nach der arabischen Eroberung (7.-10. Jh.)<sup>367</sup> eine mittelbyzantinische Phase greifbar, die durch die byzantinische Rückeroberung des Gebiets eingeläutet wurde<sup>368</sup>. Patriarch Agapios II. von Antiocheia (978-996) soll das Kloster wiederhergestellt haben<sup>369</sup>. Der als Doux von Antiocheia amtierende Nikephoros Ouranos paraphrasierte nach einem Besuch des Heiligtums zwischen 999-1006 die Symeonsvita<sup>370</sup> (weitere Überarbeitungen der Vita aus dem 11. Jh. liegen vor<sup>371</sup>); der Bezirk wurde neu ummauert<sup>372</sup>, und zwölf in Sammlungen beherbergte Bleimedaillons Symeons d. J. belegen eine Wiederaufnahme des Kultes (s. S. 125 ff.). Lazaros Galesiotes besuchte das Heiligtum um das Jahr 1010<sup>373</sup>. Eine Bibliothek des melkitischen Patriarchen Theodoros III. von Antiocheia (1034-1042) in der Anlage<sup>374</sup> beweist das Naheverhältnis des Pilgerheiligtums zum Patriarchat. Jene Bibliothek lobte auch

343 Torrey, Letters of Simeon Stylite 269-270; Todt/Vest, Syria 1813.

344 Michaelis Syri Chronicon XI 6 (2, 422 Chabot).

345 Sodini/Morrison, Niveaux d'occupation 126.

346 Sodini, Wallfahrtszentrum 140.

347 Buchet u. a., Massacre 321; Todt/Vest, Syria 336.

348 Tchalenko, Villages antiques de la Syrie I 185, 206, 222 und 242-243; Honigmann, Ostgrenze 104 Anm. 6, 105 und 109 Anm. 2; Saunders, Qal'at Seman 291-303.

349 Sodini, Wallfahrtszentrum 141; Saunders, Qal'at Seman 291-303.

350 Buchet u. a., Massacre 323.

351 Todt, Region und Patriarchat 29 mit Anm. 97.

352 Buchet u. a., Massacre 324; Sodini/Morrison, Niveaux d'occupation 132-133; Todt, Region und Patriarchat 52 (mit Verw.).

353 Todt/Vest, Syria 1768-1775.

354 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 113 (91-93 van den Ven). – Djobadze, Archeological Investigations 79; Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 85-86.

355 Djobadze, Archeological Investigations 80-81.

356 Djobadze, Archeological Investigations 82.

357 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 82-83; Djobadze, Archeological Investigations 84-88; Sodini, Hiérarchisation des espaces 256.

358 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 87.

359 Schachner, Archaeology of the Stylite 361.

360 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 77-78; Djobadze, Archeological Investigations 90-91.

361 Djobadze, Archeological Investigations 89-90.

362 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 87.

363 Sodini, Stylites syriens 15.

364 Déroche, Syméon Stylite le Jeune 74; Van den Ven, Vie ancienne I 101\*; Belgin-Henry, Pilgrimage Center 61-66.

365 Déroche, Syméon Stylite le Jeune 65-83. Zu Marthas Todesjahr s. Belgin-Henry, Pilgrimage Center 68.

366 Vita Marthae, capp. 31,4 und 51,8 (276 und 295 van den Ven). – Verdier, Medallion of Symeon the Younger 20; van den Ven, Martyrium en triconque 249-255.

367 Djobadze, Archeological Investigations 97-98.

368 Die vermutlich um 1000 verfasste *Vita Theodori Edesseni* projiziert in das 9. Jh. mit der Angabe zurück, dass Theodoros die Geschenke des geheilten Kalifen al-Ma'mūn an die vornehmsten melkitischen Heiligtümer in dessen Machtbereich gegeben habe; darunter nennt der Text auch den Mons admirabilis: Vita Theodori archiepiscopi Edessensis, cap. 104 (112 Pomjalovskij). Zur Datierung: Griffith, Life of Theodore of Edessa 157.

369 Giankou, Nikōn 48-49; Rey-Coquais, Inscriptions du Mont Admirable 204-214.

370 Nicephori Urani magistri Vita Symeonis iunioris (PG 86, 2987-3216). – Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 68-69; Nasrallah, Couvents de la Syrie 139; Doens, Nicon 131-140; Todt, Region und Patriarchat 135-136.

371 Caseau/Fayant, Le renouveau 709-713. – Außerdem eine georgische (ed. Kekelidze) und arabische Übersetzung (bislang unediert) der Symeonsvita, s. Belgin-Henry, Pilgrimage Center 58.

372 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 74-76.

373 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiote, capp. 25 und 31 (AASS Nov. III 517 und 519; 109 und 118 Greenfield).

374 Djobadze, Archeological Investigations 59; Giankou, Nikōn 71-72 Anm. 52.

Nikon vom Schwarzen Berge, als er dort als Mönch lebte (etwa in den Jahren von 1060-1084)<sup>375</sup>. Nikon teilt in seiner *Taktikon* genannten Lehrschrift mit, dass das Heiligtum vor 1084 Ziel einer internationalen Pilgerschaft war, die aus Laien und Mönchen bestand, und an diese Tradition nach 1098 wieder anknüpfen konnte:

»Nach der Flucht der Muslime und mit der dortigen Wiederansiedlung der Christen unternehmen christliche Laien und Mönche aus aller Welt die Pilgerfahrt, wie auch ich sie erfüllt habe und mit letzteren gewohnt habe«<sup>375</sup>.

Nach der lateinischen Machtübernahme (1098) mehren sich die Anzeichen sowohl georgischer<sup>377</sup> als auch lateinischer<sup>378</sup> Präsenz im Heiligtum, die jeweils auch epigraphische Spuren hinterlassen haben und sich bis in das 13. Jahrhundert verfolgen lassen. Die große regionale Bedeutung des Heiligtums wird auch daran erkennbar, dass der nahegelegene Hafenplatz seit dem 11. Jahrhundert von den Lateinern als *Portus St. Symeonis* bezeichnet wurde<sup>379</sup>. Nach der mamlükischen Eroberung wurde die Anlage vollständig aufgegeben<sup>380</sup>.

Resafa, arab. ar-Ruṣāfa, griech. Σεργιούπολις, gelegen an der Strata Diocletiana (bzw. dem *limes orientalis*) zwischen Palmyra und dem Euphrat (bei Barbalissos-Mesqené)<sup>381</sup>, ging aus einem spätrömischen Militärlager hervor. Hier erlitt Sergios der Überlieferung nach unter Maximinus Daia i. J. 312 das Martyrium. Der Ort wurde allerdings erst seit dem Ende des 5. Jahrhunderts überregional bedeutend. Dies kann an der für den Heiligen verfassten *Passio*<sup>382</sup> abgelesen werden, in der sein in Barbalissos getöteter Gefährte Bakchos auch kaum noch in Erscheinung tritt. Die Siedlung Resafa wurde im ersten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts mit dem Epitheton Anastasioupolis zur Polis<sup>383</sup> und sein Bistum zur Metropolis erhoben und damit nunmehr unabhängig von Hierapolis/Manbiğ<sup>384</sup> (Syria Euphratensis). In diesem Zusammenhang

begann offenbar ein extensives Bauprogramm in der Stadt. Etwa zeitgleich wurde zwischen 514 und 518 ein Daumen des Sergios nach Konstantinopel verbracht<sup>385</sup>, wodurch der reichsweite Sergioskult befördert wurde.

Die Stadt und ihre Kirchen sind seit den 1950er Jahren intensiv ausgegraben worden. Offenbar wurden die Sergiosreliquien um 430 im Auftrag des Bischofs Alexandros von Hierapolis aus einem extramuralen Verehrungsort in den vom ihm finanzierten Vorgängerbau der Stadtbasilika B transloziert<sup>386</sup>. Von dort müssen sie zu einem späteren Zeitpunkt zur Basilika A verbracht worden sein<sup>387</sup>. Nicht der Grabplatz, sondern die Körperreliquien des Sergios standen fortan im Fokus des Kultes<sup>388</sup>. Die Datierung der Basilika A ist umstritten, da eine spolierte Bauinschrift aus dem Jahre 518 nicht sicher zuzuweisen ist<sup>389</sup>.

Angesichts dieser Unsicherheit stellt Gunnar Brands die übliche Einordnung des Baus in das frühe 6. Jahrhundert überzeugend infrage, indem er durch eine stilistische Analyse den Bau in das letzte Drittel des 5. Jahrhunderts datiert<sup>390</sup>. In der Basilika konnte der Verehrungsraum für Sergios durch den Fund eines abgeschrankten Sarkophags mit Öffnung<sup>391</sup> und deponierten Votiven (Glasfläschchen) im anliegenden Raum<sup>392</sup> sowie schließlich durch Pilgergraffiti am Eingang sicher zugeordnet werden<sup>393</sup>. Die Konzentration der Sergiosverehrung auf Basilika A zeigt sich auch daran, dass nur diese Kirche bis zum 11. Jahrhundert konstant gepflegt wurde<sup>394</sup>, einen Peristylhof für eine große Besuchermenge anbot<sup>395</sup> und mit dem nahen Episkopeion<sup>396</sup> und Baptisterium<sup>397</sup> nachweislich die *cathedra principalis* seit dem 6. Jahrhundert war. Dieses letzte Phänomen, der Umzug des Bischofs von der alten Kathedrale in eine ihm unterstellte Pilgerkirche lässt sich auch für Ephesos, Myra<sup>398</sup> und Germia (s. S. 35) aufzeigen.

Die übrigen Kirchen, besonders die Basilika B<sup>399</sup> und die Vierkonchenkirche<sup>400</sup>, die beide am Beginn des 6. Jahrhun-

375 Hannick, *Taktikon* xlviij; Nasrallah, *Couvents de la Syrie* 139; Doens, Nikon 131-140. – Zur literarischen Aktivität, die sich um diese Bibliothek entfaltete: Kontouma, *John of Antioch* 21-26.

376 Niconis Montis Nigri Tacticon, *Logos* 38 cap. 23 (932-933 Hannick): Καὶ ἐκ τῆν τοῦτων [sc. Ἀγαρηνῶν] ἀποφυγῆν καὶ ἐν τῆ πῶν χριστιανῶν πάλιν οἰκήσει, τοὺς τε κοσμικοὺς χριστιανοὺς καὶ μοναχοὺς παγκόσμιον ὄντα προσκύνημα, ἐπέρασα καὶ ἐγὼ καὶ ἐνοίκησα μετ’ αὐτοῦς. Ähnliches äußert Nikon im selben *Logos*, cap. 6.

377 Georgios Hagioretes war dorthin schon i. J. 1036 gereist: *Vita Georgii Hagioritae*, cap. 17 (46 Martin-Hisard). Dort auch zum Thema: Martin-Hisard, *Georges l’Hagiorite* 128-129; Lafontaine-Dosogne, *Influence du culte* 184; Millet, *Mission archéologique* 343-348; Peeters, *Église géorgienne du Clibanion* 241-286. Zum georgischen (mithin dem historischen imeretischen und iberischen) Pilgerwesen allgemein s. Didebuidze, *Georgian Pilgrimage* 145-155.

378 Nasrallah, *Couvents de la Syrie* 141.

379 Nasrallah, *Couvents de la Syrie* 142.

380 Mécérian, *Monastère* 323-328.

381 Peña, *Lieux de pèlerinage* 102; Ulbert, *Archäologische Forschungen* 112; Reekmans, *Siedlungsbildung* 328-329; Todt/Vest, *Syria* 1726-1735.

382 *Passio Sergii et Bacchi syriaca*, cap. 30 (322 Bedjan); *Passio Sergii et Bacchi graeca*, cap. 30 (395 van de Ghelyn). – Fowden, *Barbarian Plain* 26; Schuhmann, *Sakraltopographie von Resafa* 60.

383 *Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani*, Nr. 883 (63 Honigmann). – Jones, *Cities* 267-268.

384 Fowden, *Barbarian Plain* 27.

385 Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites* 102-103.

386 *Concilii Ephesini collectionis Casinensis*, cap. 223 (ACO I 4,2, 163). – Brands, *Resafa-Sergiopolis* 212-213; Fowden, *Barbarian Plain* 28; Schuhmann, *Sakraltopographie von Resafa* 60.

387 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 116.

388 Bogisch, *Qalat Seman and Resafa* 56-57.

389 Fowden, *Barbarian Plain* 84.

390 Bogisch, *Qalat Seman and Resafa* 66; Brands, *Resafa-Sergiopolis* 48-52 und 224-225; Fowden, *Barbarian Plain* 82.

391 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 120; Ulbert, *Basilika des Heiligen Kreuzes* 137-144.

392 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 121.

393 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 117; Ulbert, *Basilika des Heiligen Kreuzes* 137-144.

394 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 122.

395 Brenk, *Kultort* 116.

396 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 123.

397 Fowden, *Barbarian Plain* 92.

398 Hild/Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien* 345 und 358; die ursprüngliche Kathedrale war eine Eirenenkirche; später Verlagerung des Episkopats in das *extra muros* gelegene Nikolaos-Heiligtum.

399 Kollwitz, *Grabungen in Resafa* 56-57; Brands, *Resafa-Sergiopolis* 114-117; Fowden, *Barbarian Plain* 88-90 Anm. 138. – Schuhmann, *Sakraltopographie von Resafa* 65, plädiert dafür, in Basilika B den ersten Aufbewahrungsort der Sergiosreliquien im 5. Jh. zu erkennen.

400 Fowden, *Barbarian Plain* 91; Brands, *Resafa-Sergiopolis* 176-179; Konrad/Sack, *Wiederverwendung von Baugliedern* 67. – Der Tetrakonchos wurde wohl im ersten Viertel des 5. Jhs. bereits begonnen und war möglicherweise der Memorialbau für Sergios; Schuhmann, *Sakraltopographie von Resafa* 65.



derts ihre letzte Ausgestaltung erfahren, haben seit diesem Zeitpunkt sicherlich – wenn überhaupt – nur noch Nebenreliquien des Sergios besessen. Die von Prokopios dem Kaiser Justinian I. zugeschriebene Stadtmauer<sup>401</sup> konnte ebenso wie Basilika A von Gunnar Brands überzeugend Kaiser Anastasios I. zugewiesen werden<sup>402</sup>. Der etwa zur selben Zeit gebaute sogenannte Hjan im Zentrum der Stadt diente wohl eher Kaufleuten als Pilgern<sup>403</sup> (s. S. 100).

Sowohl die Funde als auch die *Passio* lassen erkennen, dass die Pilger vornehmlich regional ansässige Nomaden waren<sup>404</sup>, namentlich der arabische Stamm der Taglib<sup>405</sup>, dessen Angehörige hier oft getauft wurden (um das Jahr 510)<sup>406</sup>. Zudem entwickelte sich hier ein überregionales Handelszentrum, welches die Rolle des römischen Palmyra übernahm<sup>407</sup>. Der Reichtum des Heiligtums wird auch durch feindliche Angriffe belegt. In den Jahren 498<sup>408</sup> oder 499/500<sup>409</sup> griffen lahmische Araber die Stadt an, und i. J. 542 zogen die Sasaniden vor die Stadt<sup>410</sup> und erpressten die Übergabe eines vom Kaiserpaar Justinian und Theodora dem Heiligtum gestifteten Goldkreuzes. Das Sergiosheiligtum blieb zumindest bis zur arabischen Eroberung fest in der Hand der Reichskirche, während die Miaphysiten einen eigenen Bischof in Resafa installierten<sup>411</sup>, der wohl in Basilika D seinen Sitz hatte. Eine heute verlorene griechische Reparaturinschrift eines Bischofs Symeon von Sergiopolis aus dem Jahre 1093 in Basilika A belegt deren mittelbyzantinische Weiternutzung<sup>412</sup>. Etwa 1270 wurde Resafa im Zuge der mongolischen Expansion vollständig verlassen.

Meriamlik/Aya Tekla liegt 2 km südlich des antiken Seleukeia am Kalykadnos (Isauria)<sup>413</sup> in einer Entfernung von 11 km zum Hafentort Holmoi<sup>414</sup>. Es lässt sich anhand von Theklas Vita, der Mirakelsammlung, des Besuchs Gregors von Nazianz i. J. 374<sup>415</sup> und Egerias Pilgeraufenthalt i. J. 384 hinlänglich nachweisen, dass es die wichtigste Verehrungsstätte für die

hl. Thekla war<sup>416</sup>. Verehrt wurde hier zunächst – nach Ausweis der um 170 verfassten *Acta Theclae* – der zeitweilige Aufenthaltsort der Paulusschülerin Thekla<sup>417</sup>, später wurde auch der Ort ihrer Entrückung hier lokalisiert<sup>418</sup>. Thekla avancierte im 5. Jahrhundert zur ideellen Missionarin des Rauen Kilikien<sup>419</sup> und wurde am Beginn des 6. Jahrhunderts weithin verehrt, wie eine Homilie des Severos von Antiocheia erweist<sup>420</sup>. Das Heiligtum beherbergte zu dieser Zeit bereits ein bedeutendes Kloster<sup>421</sup> und war dem Bischof von Seleukeia unterstellt<sup>422</sup>.

Die archäologischen Forschungen vor Ort waren auf Sondagen begrenzt, die durch Guyer und Herzfeld in den Jahren 1906 und 1907 vorgenommen wurden. Eine wissenschaftliche Ausgrabung fand nie statt, stattdessen wurden mehrfach Bauaufnahmen durchgeführt<sup>423</sup>. Die Anlage umfasst drei größere sowie Reste zweier weiterer Basiliken<sup>424</sup>. Die größte von ihnen, mit 81 m Länge und 43 m Breite, wurde von Guyer/Herzfeld mit einer in Euagrios' Kirchengeschichte erwähnten<sup>425</sup> i. J. 476-479 erfolgten Stiftung durch Kaiser Zenon in Verbindung gebracht<sup>426</sup>. Diese Kirche markierte das Höhlenversteck Theklas und wurde laut Gabriele Mietke in drei Bauphasen errichtet<sup>427</sup>: Eine Höhlenkirche der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts<sup>428</sup> ging der von Egeria erwähnten mosaizierten Basilika aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts voraus. Eine zwischen 440-490 errichtete Monumentalbasilika bildete den baulichen Schlusspunkt der Anlage<sup>429</sup>. Im Südschiff dieser Basilika befanden sich Elitengräber<sup>430</sup>, möglicherweise von Pilgern. Ein mittelbyzantinischer Einbau wurde von Guyer vermutet<sup>431</sup>, der die Theklaverehrung an diesem Ort eventuell bis in das 14. Jahrhundert hinein tradiert haben soll<sup>432</sup>.

Alternativ könnte aber auch die sogenannte Kuppelkirche die zenonische Stiftung sein. Dann wäre die große Basilika früheren Datums, wie Guyer<sup>433</sup> und Kötting<sup>434</sup> zunächst vorschlugen und Hansgerd Hellenkemper zuletzt bekräftigte<sup>435</sup>.

401 Ulbert, Archäologische Forschungen 116.

402 Fowden, Barbarian Plain 94; Brands, Resafa-Sergiopolis 72-74.

403 Karnapp, Khan 136-150; pace Severin, Pilgerwesen und Herbergen 336.

404 Ulbert, Archäologische Forschungen 116.

405 Peña, Lieux de pèlerinage 103. – Zur Bedeutung Resafas für die Araber, s. Shahid, Arab Christian Pilgrimages 379-380.

406 Severi archiepiscopi Antiocheni Homilia 57 (PO 4, 93). – Fowden, Barbarian Plain 22-24.

407 Fowden, Barbarian Plain 76.

408 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 5990 (141 de Boor; 217 Mango/Scott). – Fowden, Barbarian Plain 61.

409 Shahid, Byzantium and Arabs in the Fifth Century 122.

410 Procopii Caesariensis De bello persico II 20,1-16 (1, 238-240 Haury/Wirth); Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica IV 28 (176-177 Bidez/Parmentier; 2, 149-151 Festugière) und VI 21 (235-238 Bidez/Parmentier; 2, 337-345 Festugière).

411 Fowden, Barbarian Plain 92.

412 Fowden, Barbarian Plain 184.

413 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 357; Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 402-406.

414 Craft, Dynamic Landscapes 48-49; Varinlioglu, Living in a Marginal Environment 292-293; Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 272.

415 Gregorii Nazianzeni De vita sua 545-551 (50 White).

416 Itinerarium Egeriae XXIII 4 (66 Franceschini/Weber).

417 Acta Pauli et Theclae, cap. 43 (269 Bonnet). – Hellenkemper, Kirchenstiftung des Kaisers Zenon 63; Davis, Thecla 36.

418 Vita Theclae, cap. 28,7 (280 Dagron). – Davis, Thecla 42.

419 Miracula Theclae, mir. 4 (294 Dagron; 17 Johnson).

420 Severi archiepiscopi Antiocheni Homilia 97 (PO 25, 121-138).

421 Miracula Theclae, mir. 7 und 32 (300-302 und 374-376 Dagron; 27-29 und 129-131 Johnson).

422 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 441.

423 Einen nützlichen Überblick über das Gebäudeensemble liefert jüngst: Kristensen, Cult of Thekla 250-263.

424 Mietke, Basilika von Meriamlik 37.

425 Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica III 8 (107-108 Bidez/Parmentier; 1, 407 Festugière).

426 Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 4-38; Peschlow, Zisternen von Meriamlik 70.

427 Mietke, Basilika von Meriamlik.

428 Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 38-45; Hill, Churches of Cilicia and Isauria 214-215.

429 Mietke, Basilika von Meriamlik 53.

430 Miracula Theclae, mir. 30,1-17 (370 Dagron; 123-125 Johnson). – Hill, Churches of Cilicia and Isauria 209.

431 Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 34-38.

432 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 441.

433 Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 73-74.

434 Kötting, Peregrinatio religiosa 149.

435 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 443; Hellenkemper, Kirchenstiftung des Kaisers Zenon 87-88. – Diskussion nachgezeichnet bei Hill, Churches of Cilicia and Isauria 213.

Die sogenannte Kuppelkirche (die wohl gar keine Kuppel hatte<sup>436</sup>) verehrte jedenfalls den Ort von Theklas Entrückung<sup>437</sup>, welcher in ihrer Vita *Μυροσπίνων* genannt wird, und machte reichlich Gebrauch von prokonnesischem Marmor. Lediglich Stephen Hill und Rafał Kosiński beziehen die literarisch bezeugte zenonische Stiftung ausdrücklich auf beide Kirchen<sup>438</sup>.

Die etwas mehr als zwei Hektar große Anlage war von einer betürmten Umfassungsmauer umschlossen<sup>439</sup>, die schon Egeria und die Wundersammlung erwähnt<sup>440</sup>. Der Versorgung dienten neben einer heute versiegten Quelle<sup>441</sup> auch Zisternen und ein Aquädukt<sup>442</sup>. Die gut ausgebaute Wasserversorgung ist mit Hellenkemper wohl auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Panegyris am 24. September stattfand<sup>443</sup>, mithin am Ende einer Trockenperiode. Daneben gab es ein an der großen Basilika angebautes Baptisterium<sup>444</sup> und eine Therme<sup>445</sup>, die in den Schriftquellen als *λουτρόν* bezeichnet wird<sup>446</sup>.

Zu Alahan manastır, 22 km nördlich von Klaudioupolis/heute Mut (Isauria) gelegen, existieren keine eindeutigen Schriftzeugnisse. Daher musste anhand der archäologischen Überreste die Funktion der Anlage als Pilgerort erst erwiesen werden. Seine Erforschung begann i. J. 1955 durch Paolo Verzone<sup>447</sup>, worauf eine Grabung unter der Leitung von Michael Gough in den Jahren 1961-1975 folgte. 2002 wurde im Göksu-Tal (griech. Kalykadnos) ein Intensivsurvey durchgeführt. Der Komplex ist an einer Nebenroute zur Küste gelegen, die Funde konnten seine Nutzung im 4.-6. sowie im 11. Jahrhundert erweisen<sup>448</sup>. Die Anlage umfasst mehrere gut erhaltene Gebäude. Die Westkirche (Koca Kalesi) besaß eine Krypta und blieb unvollendet<sup>449</sup>. In mittelbyzantinischer Zeit wurde sie umgestaltet und weitergenutzt<sup>450</sup>; leider wurden die Reste dieser Phase von Gough entfernt. Die etwas später begonnene Ostkirche blieb ebenso unvollendet<sup>451</sup>.

Zumindest die Westkirche war wohl Engeln geweiht<sup>452</sup> (eher nicht den Evangelisten, wie Gough vermutet<sup>453</sup>), während die Ostkirche – sofern man einem Graffito folgt<sup>454</sup> – dem

hl. Konon oder hypothetisch auch dem anbei bestatteten Tarasis (gest. 462) gewidmet war<sup>455</sup>. Die beiden Kirchen verband ein unvollendeter Kolonnadenweg<sup>456</sup>, an dem anastasianische Minimi gefunden wurden, die Hill zu der Vermutung brachten, einen Abbruch der Bauarbeiten unter Kaiser Anastasios I. anzunehmen. Dies deutet seiner Meinung nach auf ein kaiserliches Projekt Zenons hin, das infolge seines Todes abgebrochen wurde<sup>457</sup>. Die These einer Beteiligung Kaiser Zenons<sup>458</sup> am Bau der Anlage erscheint mir mit Hugh Elton nicht nur spekulativ, sondern im Hinblick auf die Zeitstellung des Baudekors, die rurale Lage und die fehlende Marmorausstattung eher unwahrscheinlich<sup>459</sup>, obwohl Zenons Geburtsort Koropissos nur 16 km östlich lag<sup>460</sup>. Die traditionelle Datierung der Anlage bewegt sich jedenfalls im Rahmen von spättheodosianisch (für die Westkirche) bis zum letzten Viertel des 5. Jahrhunderts (für die Ostkirche)<sup>461</sup>. Christine Strube hingegen datiert aufgrund stilistischer Analysen des Baudekors beide Kirchen nunmehr auf das erste Viertel des 6. Jahrhunderts<sup>462</sup>, womit sie die Unterstützung Eltons findet<sup>463</sup>.

Wichtiger als die Datierung oder die Rolle Zenons beim Bau ist für meine Untersuchung die Frage, ob es möglich ist, ein ohne sichere Textzeugen überliefertes Heiligtum anhand von etablierten Merkmalen als Pilgerort zu charakterisieren. Dieser von Cyril Mango einst in Bezug auf Alahan manastır unternommene Versuch<sup>464</sup> wird von mir im anschließenden Kapitel aufgegriffen. Alessandra Ricci konnte zuletzt eindrücklich zeigen, dass der Nucleus des Heiligtums die Verehrung von Engeln in Verbindung zu einer Heilquelle darstellt; – ein Muster, das man auch bei den Heiligtümern in Chonai und Germia beobachten kann<sup>465</sup>.

Sowohl Felsgräber als auch Sarkophage befinden sich in Alahan<sup>466</sup>. Eine Thermalquelle 100m nördlich der Gebäudegruppe<sup>467</sup> erübrigte den Bau von Zisternen<sup>468</sup>. Ein Baptisterium<sup>469</sup> sowie einige Wirtschaftsgebäude runden die Anlage ab (Lagerräume, Silo, Küche)<sup>470</sup>. Ob man die inschriftlich erwähnten *apanteteria* als Pilgerherbergen ansprechen sollte<sup>471</sup>, selbst wenn man sie mit dem doppelstöckigen Gebäude

436 Forsyth, Cilicia 224-225.

437 Hellenkemper, Kirchenstiftung des Kaisers Zenon 68; Hill, Churches of Cilicia and Isauria 211-212.

438 Hill, Churches of Cilicia and Isauria 2 und 234; Kosiński, Zenos Church Donations 636.

439 Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 88; Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 442.

440 Itinerarium Egeriae XXIII 4 (66 Franceschini/Weber); Miracula Theclae, mir. 10,3-8 (308-310 Dagrón; 39 Johnson).

441 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 264.

442 Keil/Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien 19-22; Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 442; Maraval, Lieux saints et pèlerinages 357.

443 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 264 und 269; Dagrón, Thècle 78.

444 Kramer, Kuppelbasilika 304-307.

445 Vita Theclae, cap. 28,14-22 (280 Dagrón). – Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos 82-87.

446 Dagrón, Thècle 354.

447 Ricci, Alahan 38.

448 Gough, Alahan 27-28 und 35-52.

449 Elton, Alahan 47.

450 Elton, Alahan 48.

451 Hild/Hellenkemper/Hellenkemper-Salies, Kommagene – Kilikien – Isaurien 263.

452 Ricci, Alahan 44-45.

453 Gough, Alahan 173-184.

454 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 266-267; Gough, Alahan 24. – Kritisch dazu: Hill, Churches of Cilicia and Isauria 69.

455 Gough, Emperor Zeno 210.

456 Hill, Churches of Cilicia and Isauria 70-71; Elton, Alahan 49.

457 Hill, Churches of Cilicia and Isauria 71.

458 Gough, Alahan 30-34; Gough, Emperor Zeno 199-212.

459 Elton, Alahan and Zeno 153-157.

460 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 313-314.

461 Hild/Hellenkemper/Hellenkemper-Salies, Kommagene – Kilikien – Isaurien 261-262.

462 Strube, Qasr ibn Wardan 104-106.

463 Elton u. a., Urban Centre in Isauria 311.

464 Mango, Germia Postscript 298-300.

465 Ricci, Alahan 46-47.

466 Gough, Alahan 140.

467 Gough, Alahan 143.

468 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 266-267.

469 Elton, Alahan 50.

470 Gough, Alahan 135-137.

471 Gough, Alahan 22-23 und 140.

westlich des Baptisteriums identifiziert – wie dies Sarah Craft zuletzt wieder versucht<sup>472</sup> – ist sehr zweifelhaft<sup>473</sup> (s. S. 100). Auffällig ist das Fehlen einer Umfassungsmauer<sup>474</sup>, also eines typischen Bauelements für Pilgerheiligtümer.

Die Anlage diente keinesfalls als Kloster wie Gough noch vermutet hatte<sup>475</sup>. Dies konnte durch Mango epigraphisch und durch Hill architektonisch widerlegt werden<sup>476</sup>. Eine nicht-monastische Zuordnung erscheint aufgrund der in den Kirchen vorhandenen Synthronoi für einen Klerus sowie dem in einer Grabinschrift erwähnten Paramonarios deutlich wahrscheinlicher<sup>477</sup>. Von der häufiger postulierten Identität der Anlage mit dem von Prokop erwähnten *μοναστήριον εἰς τὸ Ἀπάδνας*<sup>478</sup> ist daher abzurücken<sup>479</sup>. Welchem Bistum es zugeordnet war, muss aber offenbleiben. Als Kandidaten kommen Klaudioupolis, Dalisandos und das nach dem Konzil von Chalkedon (451) errichtete Bistum Meloë infrage<sup>480</sup>. Möglicherweise ist Meloë sogar mit der Siedlung unterhalb von Alahan gleichzusetzen<sup>481</sup>.

Germia, heute Yürme bzw. Gümüskonak, liegt zwischen Ankyra und Dorylaion und besaß sulfatreiche Thermalquellen<sup>482</sup>, die besonders bei Hauterkrankungen halfen. Als Suffraganbistum von Pessinous (Galatia II) erscheint es mit seinem Bischof Menas unter dem Namen Myriangeloï auf dem fünften ökumenischen Konzil (553)<sup>483</sup> und mit demselben Namen im Zusammenhang mit Justinians *πρὸς εὐχῆς*-Wallfahrt i. J. 563<sup>484</sup> sowie in der Vita des Theodoros von Sykeon, der den Ort auf ein Hilfsgesuch hin i. J. 612 besuchte<sup>485</sup>. Nach der in der Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgten Erhöhung zum autokephalen Erzbistum<sup>486</sup> trägt es auch das Epitheton Theodoriaton, mit dem es auf dem Quinisextum (692) firmiert. Der Name ist wohl auf eine umfangreiche Baustiftung der Kaiserin Theodora zurückzuführen, deren Monogramm auf Kapitellen an der Fundstelle erscheint.

Berühmte Heilquellen wurden früh und vielerorts mit einem Engelskult verbunden<sup>487</sup>, der zwar bereits im frühen 4. Jahrhundert seitens der kleinasiatischen Kirchen verdammt<sup>488</sup>, schließlich aber in den Kult für den Erzengel Mi-

chael überführt wurde. Wie wir aus der Vita des Theodoros von Sykeon erfahren, war die Kathedrale von Germia der Hagia Sophia geweiht und die Michaelskirche *extra muros* gelegen<sup>489</sup>. Die Bischöfe Germias siegelten stets mit dem Bild des Erzengels und müssen zu einem späteren Zeitpunkt ihren Sitz in die Pilgerkirche verlegt haben. Interessanterweise wurde der Mangel an Reliquien im örtlichen Michaelskult kompensiert, indem früh prominente Überreste anderer Heiliger in Germia versammelt wurden. Aus den Schriftquellen ist bekannt, dass die Michaelskirche eine Tunica Christi<sup>490</sup> und Georgsreliquien<sup>491</sup> besaß. In ähnlicher Weise wurde die Eulogie des Heilwassers mit jener des Öls ergänzt<sup>492</sup>. Aus diesen Beobachtungen ist zu schließen, dass das Pilgerwesen zu schrittweisen Veränderungen in der sakralen Situation der Stadt führte. Die Michaelskirche wurde zum Kulminationspunkt und offiziellen Namensgeber der Stadt (Myriangeloï) und der Michaelskult mit Merkmalen angereichert, die in Heiligtümern andernorts etabliert worden waren.

Die Pilgerkirche war Gegenstand gründlicher Bauaufnahmen durch Cyril Mango, die es ermöglichen, ihre Geschichte weitgehend zu rekonstruieren. Der Nucleus des Baus ist wohl eine auf Grundlage der *Laudatio* eines Diakons Pantoleon (um 850)<sup>493</sup> dem Konsul Stoudios zuzuschreibende dreischiffige Basilika (Mitte 5. Jh.)<sup>494</sup>, die hauptstädtische Züge im Baudekor aufweist<sup>495</sup>. In einer zweiten, noch spätantiken Phase wurden ein Narthex hinzugefügt und Reparaturen durchgeführt. Diese konnten von Philipp Niewöhner mit den aus den Schriftquellen abgeleiteten Bezügen zu Justinian I. und Theodora in Beziehung gesetzt und folglich in die Mitte des 6. Jahrhunderts datiert werden<sup>496</sup>. In mittelbyzantinischer Zeit wurde die Michaelskirche zu einer großen fünfschiffigen Kuppelkirche umgebaut<sup>497</sup> mit welcher das in der Mitte des 11. Jahrhunderts zur Metropolis aufgewertete Germia nunmehr die offenbar größte Kirche Zentralanatoliens besaß<sup>498</sup>.

Grabinschriften belegen Begräbnisse von Reisenden, möglicherweise von Pilgern, in Germia. Bestattet wurden hier

472 Craft, *Dynamic Landscapes* 51.

473 Severin, *Pilgerwesen und Herbergen* 337; Gough, *Alahan* 217.

474 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten in Kleinasien* 266-267.

475 Gough, *Alahan* 148.

476 Mango, *Germia* 117-132; Hill, *Monastery* 141; Hill, *Churches of Cilicia and Isauria* 69. – Dem folgt auch jüngst Brands, *Pilgerfahrten* 29-30.

477 Mango, *Germia Postscript* 298-299; Hill, *Churches of Cilicia and Isauria* 69.

478 Procopii Caesariensis *De aedificiis* V 9,33 (4, 170 Haury/Wirth).

479 Hild/Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien* 193-194; Hild/Hellenkemper/Hellenkemper-Salies, *Kommagene – Kilikien – Isaurien* 261-263.

480 Wetzig, *Alahan* 426 Anm. 136.

481 Elton u. a., *Urban Centre in Isauria* 300-311.

482 Niewöhner, *Germia* 99; Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 110.

483 *Concilii Constantinopolitani II actiones*, Nr. 90 (ACO IV 1,228).

484 Ioannis Malalae *Chronographia* XVIII 148 (431 Thurn); unverändert übernommen in Theophanis confessoris *Chronographia*, sub an. 6056 (240 de Boor; 353 Mango/Scott): »[...] ἀπῆλθεν ὁ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς χάριν εὐχῆς ἐν τοῖς Μυριαγγέλοις, ἦγον ἐν Γερμίοις, πόλει τῆς Γαλατίας. (Kaiser Justinian ging zum Dankgebet nach Myriangeloï, welches Germia ist, eine Stadt Galatiens). – Dazu: Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 98; Destephen, *Le prince chrétien en pèlerinage* 307.

485 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 101 (81 Festugière).

486 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 138; Belke, *Galatien und Lykaonien* 167.

487 Martin-Hisard, *Culte de l'archange Michel* 351-373.

488 *Concilium Laodicenum*, can. 35 (I/2, 144-145 Joannou); Theodoretus episcopi *Cyrrhensis Commentaria in ep. ad Colossenses* 2,18 (PG 82, 613).

489 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 101 (81 Festugière).

490 Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria martyrum*, cap. 7 (42-43 Kirsch/Arndt). – Belke, *Galatien und Lykaonien* 166-168. – Walsler, *Germia* 178, macht zurecht darauf aufmerksam, dass Gregors Zeugnis isoliert dasteht und die erwähnten Reliquien daher vermutlich keine breite Anerkennung genossen.

491 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 100 (80-82 Festugière). – Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 370-371; Kaplan, *Les saints en pèlerinage* 111-112.

492 Mango, *Michael and Attis* 48.

493 *Pantaleonis diaconi Constantinopolitani Laudatio in Michaellem archangelum* (463-469 Martin-Hisard/PG 98, 1259-1266).

494 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 139; Mango, *Germia* 124; Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 128; PLRE 2, 1037 Nr. 2 (Konsul i. J. 454).

495 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 142.

496 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 143; Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 128.

497 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 146.

498 Niewöhner/Rheidt, *Michaelskirche in Germia* 137; Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 129.

Soterichos (Σωτήριχος), ein hochgestellter spätantiker Beamter<sup>499</sup>, zu einem späteren Zeitpunkt der aus Konstantinopel stammende Phokas, eine Theodora aus Nikopolis (Armenia I), ein Mönch Solomon aus Germanikeia (Syria Euphratensis) sowie ein Kaufmann (πραγματευτής) aus Apameia (Syria II)<sup>500</sup>. Das letztgenannte Begräbnis könnte auf eine anzunehmende, aber andernorts nicht belegte Panegyris in Germia hindeuten, da panegyrische Märkte insbesondere Zwischenhändler anzogen (s. S. 143 ff.).

Ephesos, eine der spätantiken Metropolen des Mittelmeerraumes, wartete gleich mit mehreren Pilgerzielen auf. Für meine Untersuchung konzentriere ich mich auf den Kulturkomplex des Ioannes Theologos und gehe nicht auf die noch nicht zweifelsfrei lokalisierte Timotheoskirche<sup>501</sup> (vermutlich nahe dem Vediusgymnasium) und das Siebenschläferheiligtum ein<sup>502</sup>. Ephesos' große wirtschaftliche und politische Bedeutung führte nicht nur zur Versammlung der Konzilien von 431 und 449 in der Stadt, sondern muss auch die Entwicklung des Johannesheiligtums stark beeinflusst haben<sup>503</sup>. Sein Komplex liegt auf dem antiken Libaton/Elibatou, der in den osmanischen Quellen als Ayasuluk bezeichnet wird (trk. *soluk*: Hauch)<sup>504</sup>. Mit dieser Bezeichnung aus seldschukischer Zeit wurde auf das noch zu besprechende Staubwunder Bezug genommen und nicht auf den Namen des (Ioannes) Theologos, wie häufig zu lesen ist<sup>505</sup>.

Seit dem 2. Jahrhundert wurde die Grablege des Ioannes Theologos in Ephesos verortet<sup>506</sup>. Sehr rasch setzte man in der Tradition diesen Ioannes mit dem Evangelisten<sup>507</sup> sowie dem Apostel gleich<sup>508</sup>. Schon Eusebios war sich bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte unsicher, wie er mit den Widersprüchen umgehen sollte: Bald setzte er die Ioannoi gleich<sup>509</sup>, bald unterschied er den Verfasser der Apokalypse vom Evangelisten/Apostel<sup>510</sup>.

Zunächst deutsche, später amerikanische Grabungen konnten die Geschichte des Geländes von Ayasuluk erschlie-

ben. Wichtige Erkenntnisse brachten auch die unter österreichischer Leitung erfolgten Untersuchungen in den letzten Dekaden. Eine unterirdische Grabkammer<sup>511</sup> wurde wohl im späten 4. Jahrhundert oder frühen 5. Jahrhundert mit einem kreuzförmigen Martyrion überbaut<sup>512</sup>. Dessen Grundriss war offenbar die Grundlage für den ebenfalls kreuzförmigen Bau von 110 m × 60 m, den Kaiser Justinian I. um das Jahr 545 errichten ließ<sup>513</sup> der der erneuerten Apostelkirche von Konstantinopel ähnelte. Prokop betont, dass die neue Johanneskirche nötig wurde, weil die Pilgermenge zu groß geworden war<sup>514</sup>. Ob dieser Neubau durch die engen Beziehungen des ephesischen Bischofs Hypatios zum Kaiserhof<sup>515</sup> oder durch andere Gründe veranlasst wurde (z. B. im Rahmen eines Bauprogramms in allen sieben Städten der Apokalypse<sup>516</sup>), lässt sich anhand der Quellen nicht entscheiden.

Der Komplex präsentierte neben der Kirche auch die Behausung des Evangelisten Ioannes, in welcher er das Evangelium geschrieben haben soll<sup>517</sup>, und wurde mit einer Wasserleitung<sup>518</sup>, einem Baptisterium mit Consignatorium<sup>519</sup>, einem Kloster<sup>520</sup> und einer ausgedehnten Platzanlage südlich der Kirche<sup>521</sup> ausgestattet sowie ummauert<sup>522</sup>. Die im 7. oder 8. Jahrhundert angesetzten Annexe (Sekreton und Skeuophylakion<sup>523</sup>) verweisen bereits auf eine episkopale Funktion der Gesamtanlage und belegen die Verlagerung des Bischofssitzes von der sogenannten Marienkirche<sup>524</sup> auf den Ayasuluk<sup>525</sup>. Das Skeuophylakion deutet zusätzlich auf das Horten von Kirchenschätzen<sup>526</sup>. Der Wechsel des Siegelpatrons von der Theotokos zu Ioannes Theologos im Verlauf des 9. Jahrhunderts indiziert, dass der Bischof von Ephesos bereits zu etwa dieser Zeit seinen Metropolitan-sitz von der Marienkirche in das Johannesheiligtum verlegt hatte<sup>527</sup>. Diese Vermutung wird zusätzlich dadurch genährt, dass die flächig ausgegrabene Residenz an der Marienkirche im 7. Jahrhundert aufgelassen wurde<sup>528</sup>. Es gibt zahlreiche Gräber in der Johanneskirche<sup>529</sup> und nördlich davon<sup>530</sup> und

499 Mango, *Germia* 126-127; Walsler, *Germia* 177.

500 Niewöhner u. a., *Byzantine Pilgrimage in Germia* 98; Walsler, *Germia* 178.

501 Zu finden im Synaxareintrag zu Ioannes Theologos: *Synax. CP* 663-664.

502 Piatnitsky, *Cult of the Seven Sleepers* 361-366; Pillinger, *Siebenschläfer-Coemeterium* 26-34.

503 Craft, *Dynamic Landscapes* 38.

504 Pillinger, *Martyrer und Reliquienkult* 52.

505 Beispielhaft sei Knibbe, *Tempel der flavischen Augusti* 79 Anm. 35, angeführt, der Ayasuluk von italienisch *Altoluogo* ableitet.

506 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* III 31,2-3 (264 Schwartz) und V 24,3 (490 Schwartz); *Acta Ioannis Theologi*, cap. 115 (215 Bonnet). – Wolter, *Polykrates*.

507 Koester, *Ephesos* 135-140.

508 Koester, *Ephesos* 132-133. – Nach Günther, *Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, war der ephesische Ioannes weder der Verfasser des Evangeliums noch der Jünger Jesu, noch der Verfasser des 1. Johannesbriefes, aber der Autor des 2. und 3. Johannesbriefes. Während Günther die Identifizierung mit dem Verfasser der Apokalypse anzweifelt, nehmen andere Forscher sie an, z. B. Knibbe, *Tempel der flavischen Augusti* 71-77.

509 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* III 23,1 (236 Schwartz).

510 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* III 39,6 (288 Schwartz) und VII 25,16 (696 Schwartz). – Thiel, *Johanneskirche* 100; Günther, *Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* 127-128.

511 Pülz, *Archaeological Evidence* 230-233 mit Abb. 2-3 (mit Verw. auf älteren Forschungsstand)

512 Hörmann/Keil/Miltner, *Johanneskirche* 205-227; Reekmans, *Siedlungsbildung* 339; Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten in Kleinasien* 261. Hörmann/Keil/Milt-

ner, *Johanneskirche* 185-200 und 224-227, hatten noch eine frühere Bau-phase aus dem 4. Jh. postuliert (übernommen von Thiel, *Johanneskirche* 101), die aber nun überzeugend von Karydis, *Evolution of the Church* 104-110, dekonstruiert wurde.

513 Procopii Caesariensis *Historia arcana* 3,2-3 (3, 20 Haury/Wirth). – Thiel, *Johanneskirche* 102.

514 Procopii Caesariensis *De aedificiis* V 1,4-6 (4, 150 Haury/Wirth).

515 Foss, *Ephesos* 25 und 44. – Hypatios unterhielt bis zu seiner Absetzung um 540/541 exzellente Kontakte zum Kaiserhof und trat 536 als Sprecher der chaldäonischen Seite auf: Destephen, *La chute d'Hypatios* 131-149.

516 Thiel, *Johanneskirche* 102.

517 *Chronicon Paschale*, sub an. 22 (411 Dindorf).

518 Reekmans, *Siedlungsbildung* 340-341.

519 Volanakis, *Baptisterien von Ephesos* 349-353; Thiel, *Johanneskirche* 102.

520 Pülz, *Ephesos als Pilgerzentrum* 84-85.

521 Thiel, *Johanneskirche* 92.

522 Procopii Caesariensis *Historia arcana* 3,2-3 (3, 20 Haury/Wirth).

523 Thiel, *Johanneskirche* 81-82 und 90; Büyükökalanci, *Baptisterium und Skeuophylakion* 236-257.

524 Karwiese, *Marienkirche* 17-19 und 45-46; Turnovsky, *Pottery of the Church of Mary* 217-224; Thür, *Spätantikes Ephesos* 265.

525 Reekmans, *Siedlungsbildung* 340-341.

526 Pülz, *Ephesos als Pilgerzentrum* 83.

527 Scherrer, *Historical Topography of Ephesos* 80.

528 Helmut Schwaiger (Wien), persönl. Mitteilung aus noch laufenden Grabungen.

529 Thiel, *Johanneskirche* 82-86.

530 Thiel, *Johanneskirche* 107.

die Inschriften verweisen auch vereinzelt auf Bestattungen von Pilgern. Lediglich Anzeichen für Xenodocheia fehlen bisher im archäologischen Befund<sup>531</sup>, was Külzer dazu brachte, sie im nicht ausgegrabenen Bereich nördlich der Kirche anzunehmen<sup>532</sup>.

Ioannes Theologos und nicht etwa Paulos wurde zum Pfeiler der beanspruchten Apostolizität des Sitzes von Ephesos, wie im Umfeld des Konzils von 449 deutlich wurde<sup>533</sup>. Egeria (i. J. 384)<sup>534</sup> und Kaiser Theodosios II. (i. J. 440, angeblich um sich seinen Nachfolger orakeln zu lassen)<sup>535</sup> besuchten das Pilgerheiligtum. Nach den *Acta Ioannis* (4. Jh.) hatte sich Johannes selbst lebendig eingegraben<sup>536</sup>. Diese Legende wurde die Basis für das Staubwunder<sup>537</sup>, das erstmals von Augustinus um das Jahr 416 erwähnt wird, der das Aufsteigen des Staubs (*pulvis*) dem Atem des Ioannes zuschreibt<sup>538</sup>. Im Griechischen wurde die fragliche Substanz als μάρμα bezeichnet<sup>539</sup>. Im 6. Jahrhundert ist das Staubwunder wohl bereits allseits bekannt, als es Gregor von Tours in sein Märtyrerbuch aufnimmt<sup>540</sup>. Es wurde offenbar von Kammer 7 aus inszeniert, welche einen Verbindungsschacht zum Bema aufweist<sup>541</sup>. Vom Staubwunder berichten neben dem sogenannten Menologion Basileios' II. (10. Jh.)<sup>542</sup> und dem ephesischen Metropoliten Georgios Tornikes (1156)<sup>543</sup> auch noch Matthaios von Ephesos in einem Brief aus dem Jahr 1339/1340<sup>544</sup> und Ramon Muntaner nach seinem Aufenthalt i. J. 1304<sup>545</sup>, wobei der letztere den Staub aus Löchern des Bemas kommend beschreibt. Wir wissen nicht, ob der Staub nur anlässlich der Panegyris bzw. des jährlichen Wunders oder zu jeder Zeit an Pilger verteilt wurde.

Als Hauptstadt des Themas Thrakesion wurde Ephesos häufiger von Angehörigen des Kaiserhauses besucht, die in diesem Zusammenhang auch das Heiligtum besuchten. Kaiser Konstantin VI. dankte dem Ioannes Theologos für eine am Hochfest des Heiligen (8. Mai) gewonnene Schlacht gegen die Araber. Maria, die Schwester Kaiser Michaels IV.,

besuchte das Heiligtum i. J. 1040<sup>546</sup>. Im Rahmen des Zweiten Kreuzzugs wurde es auch von den Königen Ludwig VII. und Konrad III. (1147) aufgesucht<sup>547</sup>. Der in der Johanneskirche in komnenischer Zeit<sup>548</sup> aufbewahrte Salbstein des Joseph von Arimathäa wurde i. J. 1169 in die Pharoskirche in Konstantinopel transloziert<sup>549</sup>, wie aus Georgios' Skylitzes *Akolouthia* hervorgeht<sup>550</sup>. Die direkt mit dem Johanneskult verbundenen Reliquien verblieben aber offenbar in Ephesos (genannt werden später der Codex der Apokalypse und sein Messgewand)<sup>551</sup>.

Euchaïta, heute Beyözü und vormals Avkat<sup>552</sup>, war ein Kultzentrum für den hl. Theodoros Tiron<sup>553</sup>, einem unter Maximinus Daia hingerichteten Soldaten. Sein Martyrium erlitt er allerdings im 48 km östlich gelegenen Amaseia (Helenopontos), wo er über den Winter stationiert war<sup>554</sup>. Die Grundlage seiner Verehrung in Euchaïta ist nicht ganz klar, sicher ist nur, dass hier später seine seit dem 5. Jahrhundert bekannte legendäre Drachentötung in einer Höhle unter der Pilgerkirche lokalisiert wurde<sup>555</sup>. Das früheste Zeugnis dafür bildet seine auf Vorlagen des 8. Jahrhunderts beruhende metaphrastische Vita (10. Jh.)<sup>556</sup>. Christopher Walter behauptet, Theodoros' Leichnam sei von Amaseia nach Euchaïta transloziert worden – doch dafür gibt es keinen Beleg<sup>557</sup>.

Erstmals erwähnt ist das Theodorosheiligtum von Euchaïta bei Gregor von Nyssa (17. Februar 380 oder 381)<sup>558</sup>, der die Kirche, ein Xenodocheion und ein nahes Kloster aus eigener Anschauung kannte. Die Pilgerkirche bewirkte wie im Falle Resafas (s. S. 32 f.), dass eine vor dem 4. Jahrhundert unbedeutende Siedlung zu einem Bistum mit Polisrechten aufgewertet wurde – dies sogar fast zur selben Zeit wie Resafa, in den Jahren 515-518 unter Kaiser Anastasios I.<sup>559</sup> Zu dieser Rangerhebung gehörte der Bau einer Stadtmauer und die Verleihung eines Ehrennamens, in diesem Falle Theodoroupolis<sup>560</sup>. Die Polis ist im *Synekdemos* des Hierokles (527) noch nicht vermerkt<sup>561</sup>, weil jene Liste auf älteres Material zurückgreift,

531 Pülz, Ephesos als Pilgerzentrum 84-85.

532 Külzer, Ephesos 9.

533 Flemming, Akten der ephesinischen Synode 104-105.

534 Itinerarium Egeriae XXIII 10 (67 Franceschini/Weber).

535 Ioannis Malalae Chronographia XIV 27 (288 Thurn; 377 ders.); Michaelis Syri Chronicon VIII 8 (3, 34 Chabot). – Koch, Siebenschläferlegende 20-23; Destephen, Le prince chrétien en pèlerinage 301.

536 Acta Ioannis Theologi, cap. 115 (215 Bonnet); Joh 21,22-23.

537 Hörmann/Keil/Miltner, Johanneskirche 176; Foss, Pilgrimage 140.

538 Augustini episcopi Hipponiensis Tractatus in Iohannis evangelium CXXIV 2-3 (681-682 Willems). – Foss, Ephesos 36.

539 Papaconstantinou, Manne de saint Jean 239-246.

540 Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum, cap. 29 (55 Krusch/Arndt).

541 Gessel, Johannestradiation 109; Hörmann/Keil/Miltner, Johanneskirche 180-185.

542 Menologium Basilianum, 8. Mai (PG 117, 441). – Duncan-Flowers, Pilgrim's Ampulla 125-139.

543 Georgii Tornicae ep. 21 (154 Darrouzès).

544 Matthaei episcopi Ephesini ep. 57 (183 Reinsch; 355 ibid.). – Pahlitzsch, Nicæa and Ephesus under Turkish Rule 153.

545 Ramon Muntaner, Cronica, cap. 206 (499-500 Lady Goodenough). – Foss, Ephesos 127.

546 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (408,65 Thurn).

547 Odonis de Deogilo De profectioe Ludovici VII in Orientem VI (106-108 Berry); Ioannis Cinnami Epitome II 18 (85-86 Meineke; 70-71 Brand).

548 Noch erwähnt bei: Georgii Tornicae ep. 21 (154 Darrouzès).

549 Mango, Notes on Byzantine Monuments 372-375; Patterson Ševčenko, Tomb of Manuel I Komnenos 609-616.

550 Georgii Scylitzae Translatio lapidis (123-136 Antonopoulou), mit Studie ibd. 109-121. – Im Zuge von Manuels Begräbnis (1180) gelangte er in das Pantokratorkloster.

551 Ramon Muntaner, Cronica, cap. 234 (561 Lady Goodenough). – Foss, Ephesos 126; Pülz, Ephesos als Pilgerzentrum 83.

552 Grégoire, Géographie byzantine 59-62.

553 Delehaye, Euchaïta 129-134.

554 Vita Theodori Tironis (AASS Nov. IV 49-55; 92-111 Haldon). – Walter, Theodore 171.

555 Ioannis Mauropodis Laudatio in Theodorum Tironem prima (123 Bollig/Lagarde). – Foss, Pilgrimage 139; Karpozilos, Iōānēs Mauropous 148; Maas, Kontakion auf Theodoros 53; Walter, Theodore 173.

556 Walter, Theodore 167-168.

557 Walter, Theodore 166. – Haldon, Tale 12, gibt an, über den Verbleib der Theodorosreliquien in Euchaïta gäbe es keine Gewissheit; dabei ist es grundsätzlich zweifelhaft, dass dort von byzantinischen Gläubigen jemals Körperreliquien vermutet wurden.

558 Gregorii Nysseni Laudatio in Theodorum (61-63 Cavernos; 83-85 Leemans). – Limberis, Architects of Piety 55-62.

559 Mango/Ševčenko, Three Inscriptions 380-381.

560 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 376.

561 Hieroclis Synecdemos (37 Honigmann).

während die 28. Novelle Justinians I. aus dem Jahre 535 die Erhebung bereits berücksichtigt<sup>562</sup>.

Etwa zeitgleich wurde Euchaita der auferlegte Exilort der Bischöfe Petros II. Fullo von Antiocheia (477-482), Petros III. Mongos von Alexandria (488-490), Euphemios von Konstantinopel (515), Makedonios II. (515) und Eutybios (565-577)<sup>563</sup>. Demgegenüber suchten sowohl der hinter der Vorlage von Theodosios stehende Reisende (um 520)<sup>564</sup> und Alypios Stylites (um 610)<sup>565</sup> die Stadt als Pilger auf. Das Heiligtum wurde dann von Ioannes Moschos (um 605) als sehr berühmt gewürdigt<sup>566</sup>. Sein Reichtum weckte Begehlichkeiten. Nach einer Zerstörung der *extra muros* gelegenen Kirche durch die Sasaniden zwischen den Jahren 610 und 615<sup>567</sup> ereignete sich ein erfolgreicher arabischer Angriff auf die Stadt i. J. 640<sup>568</sup>. Das Bistum wurde trotz dieser Ereignisse im 7. Jahrhundert zum autokephalen Erzbistum erhoben<sup>569</sup>. Aus der Zeit unmittelbar danach stammt die umstrittene Mirakelsammlung, die bereits oben besprochen wurde (s. S. 25).

Unter Photios wurde Euchaita Metropolitansitz (mit Theodoros Santabarenos ca. 880-886<sup>570</sup>), aber ihm erwuchs etwa zeitgleich ein konkurrierendes Pilgerheiligtum im nahen Euchaneia/Euchaina, welches dem Theodoros Stratelates geweiht war<sup>571</sup>. Euchaneia konnte noch nicht sicher lokalisiert werden, wird aber in der Forschung gemeinhin mit Çorum verbunden<sup>572</sup>. Lazaros Galesiotes besuchte beide Orte (um 1000)<sup>573</sup>, während Georgios Hagioretes offenbar nur nach Euchaita reiste (1059)<sup>574</sup>. Zwischen etwa 1050-1075 war Ioannes Mauropous der Metropolit von Euchaita. Aus seinen Schriften erfahren wir u. a., dass im Fokus des mittelbyzantinischen Theodoroskultes eine Ikone stand<sup>575</sup>, die bereits in der Wundersammlung prominent hervortritt<sup>576</sup>, womit die von Walter postulierte Reliquientranslation von Amaseia nach Euchaita abermals fragwürdig erscheint.

In den Jahren 2007-2010 fanden Intensivsurveys unter der Leitung von John Haldon statt. Das Avkat-Projekt konnte den Standort einer reich mosaizierten und extramural gelegenen Basilika südlich der Siedlung plausibel machen und spricht sie als Überrest des Theodorosheiligtums an<sup>577</sup>. Außerdem wurden Befestigungsmauern auf der Akropolis entdeckt, welche die Forscher auf einen hypothetischen Turmarchensitz

des Armeniakon beziehen möchten<sup>578</sup>. Aus den spärlichen Feinkeramikfunden schließen sie auf einen geringen Wohlstand der Stadt<sup>579</sup>. Aufgrund bislang noch nicht erfolgter Testgrabungen lassen sich allerdings zur Pilgerkirche keine Angaben machen.

Hierapolis, heute Pamukkale, war bereits in römischer Zeit eine wohlhabende und bedeutende Stadt, obwohl sie im Schatten des nahen Laodikeia (Phrygia II) stand. Dank seiner heißen Heilquellen und der Förderung des Kultes von Philippos, dem Evangelisten, konnte Hierapolis schließlich an Bedeutung mit Laodikeia gleichziehen, als es i. J. 535 von einem Suffragan Laodikeias zur einer Metropolis mit eigenen Suffraganen erhoben wurde<sup>580</sup>. Philippos, der Evangelist, soll nach einem Bericht des 2. Jahrhunderts in Hierapolis ein Wunder gewirkt<sup>581</sup> und auch getötet worden sein<sup>582</sup>. Wie im Falle von Ephesos wurden zu einem frühen Zeitpunkt Apostel und Evangelist zu einer Figur verschmolzen<sup>583</sup>.

Unser Wissen um den Pilgerort wäre ohne die kontinuierlichen italienischen Grabungen gering. Sie begannen i. J. 1957 unter der Leitung von Paolo Verzone und standen zuletzt unter der Leitung Francesco d'Andria. Wie in den anderen Pilgerorten ist die extramurale Pilgerkirche von der Episkopalbasilika innerhalb der Stadt deutlich zu unterscheiden. Das Heiligtum für Philippos war über eine *via sacra* erreichbar und umfasste zwei große Kirchen, eine Therme und ein Hagiasma.

Das im 5. Jahrhundert erbaute, mit 20 m Durchmesser beeindruckend große Oktogon brannte offenbar im 6. Jahrhundert nieder und wurde zunächst nicht wiederaufgebaut<sup>584</sup>. Sowohl das Objekt der Verehrung in diesem Bau als auch die Funktion der Räume, die das Oktogon umgeben, sind unklar. D'Andria vermutet in Analogieschluss zu anderen Heiligtümern, dass sie der Inkubation dienten<sup>585</sup>. In mittelbyzantinischer Zeit wurde eine Kapelle in die Kirche eingebaut, deren Nutzung durch Münzfunde bis in das Ende des 12. Jahrhunderts nachweisbar ist<sup>586</sup>. In der Nähe fand sich das Grab eines Lateiners, der fünf Pilgerabzeichen aus Frankreich (aus Rocamadour, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, Saint-Léonard-de-Noblat) und Italien (Rom) bei sich hatte<sup>587</sup>. Naheliegender erscheint mir die Annahme, in dem Bestatteten einen Angehörigen der Katalanischen Kompanie zu sehen, die i. J.

562 Justiniani imperatoris Nov. 28 prooimion (212 Schöll/Kroll; 7, 205 Otto) i. J. 535. – Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1076.

563 Eustratii presbyteri Vita Eutybii archiepiscopi Constantinopolitani, lin. 2021 (65 Laga).

564 Theodosii De situ terrae sanctae 15 (120 Geyer).

565 Vita Alypii Stylitae Hadrianopolitani prior, cap. 7 (152 Delehaye).

566 Ioannes Moschii Pratum spirituale, cap. 180 (PG 87, 3052; 150 Wortley).

567 Haldon u. a., Euchaita 350; Trombley, Exception of Euchaita 67-68.

568 Michaelis Syri Chronicon XI 8 (2, 431 Chabot). – Haldon u. a., Euchaita 350; Trombley, Exception of Euchaita 74-75.

569 Mango/Ševčenko, Three Inscriptions 382; Walter, Theodore 183.

570 Vita Euthymii patriarchae Constantinopolitani, cap. 2 (8-9 Karlin-Hayter); Nicetae Paphlagonis Vita Ignatii patriarchae Constantinopolitani, cap. 93 (128 Smithies). – Karlin-Hayter, Vita Euthymii 159; PmbZ 7729 und 27619.

571 Oikonomidēs, Dédoulement de Théodore 327-335; Külzer, Pilgerzentren 166; Foss, Pilgrimage 137-139.

572 Haldon u. a., Euchaita 335.

573 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 29 (AASS Nov. III 518; 113 Greenfield). – Walter, Theodore 183-185.

574 Vita Georgii Hagioritae, cap. 56 (80 Martin-Hisard). – Foss, Pilgrimage 131.

575 Ioannis Mauropodis Laudatio in Theodorum Tironem tertia (208 Bollig/Lagarde).

576 Vita Theodori Tironis, cap. 9 (AASS Nov. IV 52; Haldon 102).

577 Haldon u. a., Euchaita 345-346.

578 Haldon u. a., Euchaita 347.

579 Haldon u. a., Euchaita 349-351.

580 Arthur, Hierapolis 278-279.

581 Acta Philippi XIII 1 (311 Bovon).

582 Acta Philippi, martyrium capp. 2 und 7 (344 und 352 Bovon). – Günther, Frühgeschichte des Christentums in Ephesus 86-88.

583 Apg 21, 8-9.

584 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 385; Nuzzo/Leucci/Negri, Martyrium of Philip 177-192.

585 D'Andria, Saints and Pilgrims 45.

586 Arthur, Hierapolis 295.

587 Arthur, Hierapolis 299; Ahrens, Pilgrim Badges 67-76.

1304 nachweislich in der Region um Philadelpheia militärisch aktiv war.

Für die erst 2011 entdeckte dreischiffige Basilika südöstlich des Oktogons unterscheiden die Ausgräber zwei spätantike Phasen. Die erste sei in das 4. Jahrhundert zu datieren, die zweite in das 6. Jahrhundert, als auch ein Synthronon eingebaut wurde<sup>588</sup>. Seitlich an der Altarplatte war eine fragmentarisch erhaltene Inschrift mit der Nennung eines Metropoliten Theodosios angebracht<sup>589</sup>, welche aufgrund seines Rangs nach 535 zu datieren ist. Im 9./10. Jahrhundert erfolgten Reparaturen des Fußbodens; die Funde in der Kirche reichen bis in die Zeit um 1300. Offenbar wurden also beide Kirchen des Heiligtums kontinuierlich genutzt, wobei vermutlich die Basilika das Grab beherbergte und das Oktogon den Ort des Martyriums markierte. Die Basilika hat vor ihrem Eingang ein Hagiasma und eine römische Grablege des 1./2. Jahrhunderts [tomba C127] im Nordschiff, die die Ausgräber hinreichend plausibel als die verehrte Grablege des Philippos interpretieren. D'Andria vermutet aufgrund dieser Kombination von Hagiasma vor und Grablege in der Kirche, dass das Brunnenwasser als Pilgereulogie eingesetzt wurde<sup>590</sup>. Ebenso möglich ist aus meiner Sicht aber auch der Einsatz von Öl, da sich eine inschriftliche Widmung für einen als *μυροδότης* bezeichneten Dorotheos in der Kirche fand, dessen Funktion vermutlich die Verteilung von Myron war. Auch andere Indizien deuten auf Pilgerverkehr, nämlich zahlreiche christliche Gräber südlich des Martyriums und Graffiti mit Invokationen an der nördlichen Außenmauer der Basilika.

Entgegen der Einschätzung von Celal Şimşek sind die Eulogienbehälter meiner Meinung nach nicht sicher dem Heiligtum zuzuweisen, auch eine in Hierapolis aufgefundene Ampulle bildet nicht zweifelsfrei das Philipposgrab ab<sup>591</sup>. Umgekehrt kann der im Virginia Museum of Fine Arts (Richmond, Inv. no. 66.29.2.94) befindliche Brotstempel zwar sicher mit dem Philipposmartyrion verbunden werden<sup>592</sup>, doch er steht m. E. nicht in Zusammenhang mit dem Pilgerwesen. Denn generell sind die vor allem aus Sammlungen bekannten Stempel (stilistisch meist dem 5.-7. Jahrhundert zuzuweisen) nicht im Zusammenhang mit Pilgereulogien zu sehen, da sie Eulogien-

brot stempelten<sup>593</sup>, das als Gabe zwischen Bistümern zirkulierte und vermutlich auch an Gemeindemitglieder verteilt wurde (dazu ausführlich S. 106 ff.)<sup>594</sup>.

Für die Pilgerzentren Konstantinopels liegen uns fast nur Schriftzeugnisse über die Bauten vor. Diese sind aber oft so präzise, dass ich auf einige wenige hier näher eingehen möchte.

Das *extra muros* im Nordwesten Konstantinopels gelegene Theotokosheiligtum von Blachernai war während der Spätantike das prominenteste Pilgerziel der Hauptstadt. Cyril Mango warnte davor, sich bzgl. der Genese des Kultortes auf das Zeugnis des Nikephoros Kallistos zu verlassen, da dieser Autor des 14. Jahrhunderts versuchte, die ihm verfügbaren Informationen zu den Baustiftungen mit der Gewandlegende in Einklang zu bringen<sup>595</sup>. Als legendäre Bauherrin des Komplexes gilt – wie so oft in Konstantinopel – Kaiserin Pulcheria<sup>596</sup>. Die Anlage bestand aus drei Elementen: einer großen Basilika, einem südöstlich davon gelegenen und Hagia Soros genannten Zentralbau sowie einem Bad (Lousma)<sup>597</sup>. Die Hagia Soros war das älteste Gebäude und wurde offenbar um das Jahr 468 von Kaiserin Verina gestiftet<sup>598</sup>. I. J. 473 soll das aus Nazareth stammende Gewand Mariens hier platziert worden sein<sup>599</sup>. Im Zusammenhang mit Ereignissen um Kaiser Basiliskos wird die Hagia Soros als *εὐκτήριον* bezeichnet<sup>600</sup>. Das Gewand wird dagegen erst für die Zeit des Kaisers Maurikios erwähnt (da liegt aber möglicherweise eine Rückprojektion bei Theophylaktos Simokattes vor)<sup>601</sup>, sollte aber in jedem Fall nach seiner wirkmächtigen Präsentation auf der Stadtmauer während der Belagerung von 626 zu einer der wichtigsten Reliquien der Hauptstadt avancieren. Seit dem Jahre 860, als es erneut – diesmal gegen einen russischen Flottenvorstoß – zum Einsatz kam, wurde das Gewand stets als Maphorion bezeichnet<sup>602</sup>.

Zur Anlage gehörte eine monumentale Basilika. Wie wir aus einem Bauepigramm wissen, erbaute Justin I. diese Basilika<sup>603</sup> und nicht Justinian I., wie Prokop suggeriert<sup>604</sup>. Justin II. erweiterte den Kirchenbau um ein Transept<sup>605</sup>. Das Bad als drittes Bauelement war berühmt für sein Heilwasser<sup>606</sup> und bestand auch noch in mittelbyzantinischer Zeit. Es wurde

588 D'Andria, Santuario e la tomba *passim*: frühes 6. Jh. – D'Andria, *Saints and Pilgrims* 41: spätes 6. Jh.

589 D'Andria, *Saints and Pilgrims* 42 Abb. 6. – Der Bischofsrang impliziert eine Datierung nach 535, als Hierapolis zur Metropolis erhoben wurde.

590 D'Andria, *Santuario e la tomba* 56.

591 Şimşek/Duman, *Ampullalar* 6-7 und 25 Abb. 3-4.

592 Gonosová/Kondoleon, *Art of Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts* 270-273 Nr. 94. – Galavaris, *Bread and Liturgy* 149-151, interpretiert es als Eulogienbrotstempel.

593 Zentrale Studie dazu: Galavaris, *Bread and Liturgy* 109-166. – Weitere häufig diskutierte und missinterpretierte Brotstempel sind: Gaza (Theotokos): Rahmani, *Eulogia Stamp from the Gaza Region* 105-108. – Cherson (Phokas; für ein Ptocheion): St. Petersburg Hermitage, Nr. X-263; dazu: Majeska, *Medallion* 364. – Anemourion (Raphael): Russell, *Archaeological Context of Magic* 41 Abb. 7. Fundort unbekannt, Ankauf in Thessaloniki (Isidoros): Walters Art Museum, Nr. 54230. – Zu letzterem ausführlich: Schäfer, *Bronzestempel des Isidor* 327-342.

594 Schäfer, *Bronzestempel des Isidor* 329.

595 Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 62.

596 *Theophanis confessoris Chronographia*, sub an. 5943 (105,13-16 de Boor; 162 Mango/Scott). – Schneider, *Blachernen* 102; Janin, *Siège de Constantinople* 161-171.

597 Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 62-63.

598 Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 65-71; Lane Fox, *Life of Daniel* 189-190.

599 Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 69-72.

600 *Vita Danielis Stylitae*, cap. 69 (67 Delehaye).

601 *Theophylacti Simocattae Historiae* VIII 5,2 (291-292 de Boor/Wirth; 216 Whitby). – Wortley, *Marian Relics* 179-180.

601 Wortley, *Marian Relics* 184-185.

603 *Anthologia Palatina* I 2-3 (2 Paton).

604 *Theodori Lectoris Epitome* 363 (102 Hansen) und 397 (111 Hansen); *Procopii Caesariensis De aedificiis* I 3,3 (4, 20 Hauray/Wirth). – Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 65-74.

605 *Theophanis confessoris Chronographia*, sub an. 6064 (244,10-12 de Boor; 361 Mango/Scott); *Anthologia Palatina* I 2-3 (2 Paton); Leonis *grammatici Historia* (133 Bekker).

606 *Anthologia Palatina* I 121 (54 Paton); *Patria Constantinopolitana* III 75 (242 Preger).

von Kaiser Basileios II. erneuert<sup>607</sup>. Das Heiligtum besaß mehrere wundertätige Ikonen, die allesamt als Blacherni(o)tissai bezeichnet und durch Kopien im Reich verbreitet wurden, obgleich sie unterschiedliche Marientypen repräsentierten<sup>608</sup> (besonders die Platytera und die Nikopoios). Die Kapelle der Hagia Soros besaß offenbar auch eine Ikone, die Hagiosoritissa<sup>609</sup>. Es ist allerdings unsicher, ob sich diese Ikone nicht vielleicht eher im gleichnamigen Schrein der Theotokoskirche in Chalkoprateia befand.

Das Theotokos-Heiligtum von Blachernai gehörte am Beginn des 7. Jahrhunderts zu den wichtigsten Kirchen der Hauptstadt, wie sich aus einer Novelle Kaiser Herakleios' erschließen lässt. Herakleios legte die Mitgliederzahl des Klerus in den Blachernen auf maximal 74 fest, während er der Hagia Sophia als Kathedrale eine Obergrenze von 600 zuwies<sup>610</sup>. Kaiser Nikephoros II. überführte im Winter 966/967 das Keramidion aus Edessa in die Blachernenkirche<sup>611</sup>, wo es aber nur kurze Zeit verblieb. Die Basilika brannte i. J. 1069 nieder<sup>612</sup> und wurde offensichtlich kurz darauf wiederhergestellt, denn Michael Psellos bezeichnet die Soros in seinem Logos über das »gewohnte Wunder« (σύνηθεξ θαύμα) vom Juli 1075 als berühmt (περιώνυμος) und verlautet nichts über eine Zerstörung<sup>613</sup>. Um das Jahr 1100 besuchte Kyrillos Phileotes die Anlage, ohne dass seine Vita auf das Schadensereignis Bezug nimmt oder Details nennt<sup>614</sup>.

Auch wenn archäologische Überreste bislang fehlen, können aus den vorhandenen Belegen zum Heiligtum einige Schlüsse gezogen werden. Eine Heilquelle wurde offenbar durch kaiserliche Unterstützung mit Marienreliquien ausgestattet und Schauplatz alljährlicher Zeremonien des Hofes. Das der Öffentlichkeit zugängliche Heiligtum wurde so zu einem Begegnungspunkt zwischen Kaiserhof und der hauptstädtischen Bevölkerung ausgebaut. Statt des Maphorions, welches als Palladium der Stadt den Pilgern vorenthalten wurde, bot man den weniger prominenten Besuchern das Heilwasser an. Besonders die mit der Basilika und dem Bad verknüpften Ikonen wurden als wundertätig verehrt und ihre

Typen verbreiteten sich spätestens seit dem 11. Jahrhundert im gesamten Reich; sie zeugten so von der Kraft und dem Ruhm des Schreins in Blachernai.

Bei der der Theotokos geweihten Pharoskirche im Großen Palast von Konstantinopel liegt ein ähnlicher Fall vor. Trotz fehlender materieller Überreste lässt sich anhand der Schriftquellen ein detailliertes Bild dieses Schreins nahe dem Leuchtturm gewinnen<sup>615</sup>. In die Geschichte tritt die Kirche im November 768, als in ihr die Verlobung zwischen Leon IV. und Eirene zelebriert wurde<sup>616</sup>. Seit dem 9. Jahrhundert wird die Pharoskirche zur Reliquienschatzkammer des Reiches – ein Faktum, das auch im Westen bekannt war<sup>617</sup>. Die wichtigsten Passionsreliquien wurden hier versammelt: Lanze und Wahres Kreuz<sup>618</sup>, Mandylion<sup>619</sup>, Keramidion und Sandalen Christi, der Abgarbrief, Lention und Kalamos, die Dornenkrone<sup>620</sup> und viele weitere mehr<sup>621</sup>. Die Reliquientranslationen in die Palastkirche dienten vor allem legitimistischen Erwägungen der byzantinischen Kaiser<sup>622</sup> und boten ihnen Gelegenheit, sowohl in Verbindung mit als auch bei Abwesenheit militärischer Erfolge triumphale Einzüge nach Konstantinopel zu veranstalten<sup>623</sup>.

Für diese Untersuchung wichtig ist die Frage, ob die Kirche für mögliche Pilger überhaupt zugänglich war. Hierzu behauptet Lidov: »[...] the main relics connected to the Redemptive Sacrifice and the Lord's Passion were placed in the church of the Virgin of the Pharos, which was open to numerous pilgrims from all over the world«<sup>624</sup>. Allerdings wurden im 11. Jahrhundert Palast samt Kirche sowohl von Robert dem Mönch als auch von Wilhelm von Tyrus als unzugänglich beschrieben<sup>625</sup>. Frühere Quellen, *cum grano salis* fast stets von Rhetoren am Kaiserhof verfasst, treffen überhaupt keine Aussage zur Zugänglichkeit. Daher ist davon auszugehen, dass die einfachen Gläubigen die besagten Reliquien zu keiner Zeit sehen konnten, auch nicht bei Prozessionen und ähnlichen Gelegenheiten im Rahmen von Hochfesten, da sie nicht außerhalb des Palastareals verbracht wurden<sup>626</sup>.

607 Patria Constantinopolitana III 214 (283 Preger).

608 Grumel, *Miracle habituel* 141; Effenberger, Konstantinopel als Pilgerziel 147, zeigt zuletzt, dass das Vorhangwunder mit einer Marienikone entweder im Eleousa- oder Hodegetria-Typus vollführt wurde.

609 Patterson Ševčenko, Hagiosoritissa; Weyl Carr, *Icons and the Object of Pilgrimage* 79.

610 Heraclii imperatoris Nov. I 80-91 (68 Konidaris) i. J. 612. – Dölger/Müller, *Regesten* Nr. 165.

611 *Translatio sanguinis ex imagine fluentis sub Nicephoro Phoca*, cap. 3 (259 Hal-kin). – Das Keramidion – ein heiliger Ziegel – war das Pendant zum Mandylion und entstand der Legende nach durch jahrhundertlang auf das Mandylion treffendes Kerzenlicht, welches einen Positiv-Abdruck auf einem dahintergelegenen Ziegel hinterließ.

612 Michaelis Attaliatea Historia (108, 1-3 Tsolakis).

613 Michaelis Pselli *De miraculo in Blachernais patrato* (204 Fisher). – Dazu: Grumel, *Miracle habituel* 129-146; zuletzt: Fisher, *Usual Miracle* 187-193 (mit Verw.).

614 Nicolai Catascepeni *Vita Cyrilli Phileotae*, cap. 14, 1 (83 Sargologos).

615 Janin, *Siège de Constantinople* 232-236.

616 Theophanis confessoris *Chronographia*, sub an. 6261 (444, 19-22 de Boor; 613 Mango/Scott).

617 *Descriptio Constantinopolitana* in London British Library MS Cotton Vitellius A. XX (Ciggaar).

618 Klein, *Sacred Relics* 91-96; Bacci, *Pharos Chapel* 238-241. Die grundlegenden Studien zum Wahren Kreuz in Byzanz: Frolov, *Vraie Croix*; Klein, *Constantine* 31-59.

619 Von Dobschütz, *Christusbilder* 152-169.

620 De Mély, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae* III 174-175.

621 Wortley, *Relics of the Friends of Jesus* 143-157.

622 Flusin, *Nouvelle Jérusalem* 51-70; Kalavrezou, *Helping Hands* 53-79.

623 Ein Beispiel hierfür bildet Kaiserin Eirenes Translation der Euphemiareliquien (796) s. Niewöhner, *Trierer Prozessionselfenbein* 270-271.

624 Lidov, *Byzantine Jerusalem* 67; Guran, *New Jerusalem* 35-57.

625 Roberti monachi *Historia Hierosolimitana* II 20 (21 Kempf/Bull; 101 Sweetenham); Willelmi archiepiscopi Tyrensis *Chronicon* XX 20 (944 Huygens): *Interiores etiam palatii partes, penetralia non nisi domesticis suis pervia, lares quoque secretioribus usibus dedicatos, basilicas vulgaribus inaccessas hominibus, thesaurus et universorum desiderabilium repositiones avitas eis tanquam familiaribus suis precipit reserari, sanctorum etiam reliquias [...]*. (Auf seinen Befehl hin wurden auch die inneren Teile des Palastes, die niemand außer sein Haushalt betreten darf, geöffnet: die Privatgemächer für seinen Gebrauch, aber auch die den gemeinen Leuten unzugänglichen Kirchen und mit all den begehrten Schätzen, die dort von den kaiserlichen Vorgängern versammelt worden waren, den Reliquien der Heiligen [...]). – Bacci, *Pharos Chapel* 237.

626 Dazu: Kalavrezou, *Helping Hands*, besonders 73-74. – Zu den konstantinopolitanischen Prozessionen: Berger, *Imperial and Ecclesiastical Processions* 73-87.



Allerdings macht Magdalino in Bezug auf die ersten Pilgerbeschreibungen des 11. und 12. Jahrhunderts eine interessante Beobachtung: »Les récits des pèlerins ne font pas de distinction, autre que topographique, entre les églises du Palais et les églises publiques«<sup>627</sup>. Dies ist tatsächlich merkwürdig, findet doch Joseph von Canterbury um das Jahr 1090 nur deshalb Eintritt in die Pharoskirche, weil ihn Palastpersonal einführt<sup>628</sup>. Der Pilger des MS Tarragonensis 55 sah zwar die Pharoskirche etwa zur selben Zeit (zwischen 1080-1100), aber wohl nur als Begleitperson einer Gesandtschaft<sup>629</sup>. Der auf einen griechischen Pilgerführer der Jahre 1055-1075 zurückgehende *Anonymus Mercati* beginnt zwar mit den Reliquien des Palastes, aber zählt diese lediglich summarisch und ohne genaue Lokalisierung auf<sup>630</sup>. Es lässt sich also vermuten, dass Pilger keinen Zutritt zum Reliquienbestand hatten, aber trotzdem von ihm Kenntnis hatten<sup>631</sup>.

Erst in der darauffolgenden Zeit scheint sich im Zuge der Verlagerung des Kaiserhofes nach Blachernai auch eine Veränderung der Zugänglichkeit zur Pharoskirche ergeben zu haben<sup>632</sup>, denn der anonyme Pilger aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts konnte die Kirche samt ihrer Reliquien bereits ohne Behinderung besuchen<sup>633</sup>. Dergleichen gilt für zwei anonyme Pilger aus der Mitte desselben Jahrhunderts<sup>634</sup>. Antonij von Novgorod (1200) hatte offenbar auch Zugang, führt er doch von seinen Vorgängern abweichende Reliquienkollektionen auf und widmet der Nea Ekklesia mehr Aufmerksamkeit als der Pharoskirche<sup>635</sup>. Während der Lateinerherrschaft (1204-1261) verlor die Pharoskirche alle wesentlichen Reliquien an König Ludwig IX. von Frankreich, weshalb die späteren russischen Pilger der Kirche kaum noch Beachtung schenken<sup>636</sup>.

Ebenfalls eine Theotokoskirche ist diejenige der lebenspendenden Quelle (Zoodochos Pege)<sup>637</sup>. Diese extramurale Pilgerkirche Konstantinopels wurde von Justinian I. ausgebaut<sup>638</sup> und von Kaiserin Eirene (797-802) erneuert<sup>639</sup>. Das

Ziel der Pilger war die namensgebende Heilquelle, deren Wasser getrunken oder mit Schlamm verdickt auf den Körper aufgetragen wurde<sup>640</sup>. In späterer Zeit wird auch wunderwirkendes (Lampen-)Öl in Zusammenhang mit der dortigen Ikone erwähnt<sup>641</sup>. Des Weiteren wurde im Heiligtum inkubiert, wie wir aus einem Wunderbericht erfahren (10. Jh.): »Allerheiligste Gottesmutter, die Du dich – wie man sagt – in der Pege niedergelassen hast, hilf mir, der auf dem Bett des Schmerzes liegt«<sup>642</sup>.

Die Besonderheit dieses Heiligtums waren jedoch die vielen Heilungssuchenden des Kaiserhofes, die hier angeblich Wunder erfahren haben sollen. Die Reihe begann mit Leon I.<sup>643</sup>, Justinian I. und den Kaiserinnen Eirene<sup>644</sup> und Theodora (843)<sup>645</sup>, die allesamt Baustiftungen vornahmen. Kaiser Basileios I. soll die Kuppel<sup>646</sup> und sein Nachfolger Leon VI. die Gesamtkirche restauriert haben<sup>647</sup>. Bei den weiteren Erwähnungen von geglückten Heilungen fehlen uns meist die Angaben, welche Folgen diese für das Heiligtum hatten, mithin welche Gaben dargebracht wurden. Lediglich in Bezug auf einen Mönch und dessen Novizen werden die Summen von drei bzw. fünf Solidi erwähnt, welche einmalig oder sogar jährlich für deren Heilung gewährt wurden<sup>648</sup>. Das ist freilich angesichts der aristokratischen Klientel kein hoher Betrag. Besonders dem Kaiserhaus angehörende Frauen werden in den Mirakelsammlungen genannt. Als Pilger erscheinen Glykeria, eine Verwandte Kaiserin Theodoras, Eudokia, die Schwägerin des Kaisers Maurikios<sup>649</sup>, Thekla, die Tochter des Theophilos<sup>650</sup>, Leon VI. gemeinsam mit seiner Gattin Theophano<sup>651</sup> und seine zeitweilige Favoritin Zoe Stylianos<sup>652</sup> sowie sein Bruder Stephanos<sup>653</sup>. Später folgen Kaiser Romanos I.<sup>654</sup> und dessen Tochter Helena Lakapene<sup>655</sup> sowie der Feldherr Ioannes Kourkouas<sup>656</sup>.

Auch für das 12. Jahrhundert setzen sich die Wunderberichte fort: Der in einem Turnier verletzte Ioannes Komnenos soll hier geheilt worden sein<sup>657</sup>. Eine Wiederbelebung des

627 Magdalino, *Église du Phare* 30.

628 Haskins, *Canterbury Monk* 293-295.

629 *Descriptio Constantinopolitana* (MS Tarragonensis 55), linn. 30-52 (120 Ciggaar).

630 *Descriptio Constantinopolitana* (= *Anonymus Mercati*; MS Ottobonianus 112), capp. 1-2 (245-246 Ciggaar). – Eine davon abhängige isländische Übersetzung, die aber häufig irrig als Zeugnis mit eigenem Quellenwert angeführt wird: Riant, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae* II 213-216. – Dazu: Simek, *Altnordische Kosmographie* 287-292.

631 Zum selben Schluss kommt auch: Effenberger, *Konstantinopel als Pilgerziel* 146.

632 Magdalino, *Église du Phare* 16.

633 *Descriptio Constantinopolitana* (London British Library MS Cotton Vitellius A. XX), linn. 79-106 (340-341 Ciggaar).

634 Riant, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae* II 211-212 sowie 216-217 (eher gegen 1150 zu datieren).

635 Majeska, *Russian Pilgrims* 95.

636 Majeska, *Russian Pilgrims* 102.

637 Janin, *Siège de Constantinople* 223-228; Külzer, *Ostthrakien* 573-575. – Zuletzt mit Verweisen auf ältere Literatur: Efthymiadis, *Monastère de la Source* 283-309.

638 *Miracula Deiparae ad fontem*, capp. 3-5 (AASS Nov. III 878-879; 211-217 Talbot); *Procopii Caesariensis De aedificiis* I 3,6-8 (4, 30 Haury/Wirth).

639 *Patria Constantinopolitana* III 142 (259-260 Preger); *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 8 (AASS Nov. III 880; 223 Talbot).

640 Weyl Carr, *Icons and the Object of Pilgrimage* 86. – Zum 14. Jh.: Majeska, *Russian Travelers* 148.

641 Efthymiadis, *Monastère de la source* 299-303.

642 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 30 (AASS Nov. III 886; 271 Talbot): Πάναγνε Θεοτόκε, λέγων, ἡ ἐν τῇ Πηγῇ κατοικοῦσα, τῷ κατακειμένῳ ἐπὶ κλίνης ὀδύνης βοήθει μοι.

643 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 2 (AASS Nov. III 878; 209-211 Talbot). – Talbot, *Two Accounts of Miracles* 605-615.

644 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 8 (AASS Nov. III 880; 223 Talbot).

645 Talbot, *Two Accounts of Miracles* 605-615.

646 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 13 (AASS Nov. III 882; 235-239 Talbot).

647 *Theophanis continuati Historia* V 80 (268 Ševcenko); *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 18 (AASS Nov. III 884; 251-255 Talbot). – Talbot, *Two Accounts of Miracles* 605-615.

648 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 30 (AASS Nov. III 886; 271-275 Talbot). – Talbot, *Miracula of Pege* 223-224; Talbot, *Two Accounts of Miracles* 608.

649 *Theophylacti Simocattae Historiae* V 16 (219 de Boor/Wirth; 156 Whitby); *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 7 (AASS Nov. III 879; 221 Talbot).

650 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 9 (AASS Nov. III 880; 225 Talbot).

651 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 20 (AASS Nov. III 884; 257 Talbot).

652 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 24 (AASS Nov. III 884; 263-265 Talbot).

653 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 21 (AASS Nov. III 881; 257-259 Talbot).

654 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 27 (AASS Nov. III 885; 267-269 Talbot).

655 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 28 (AASS Nov. III 885; 269 Talbot).

656 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 34 (AASS Nov. III 887; 281 Talbot).

657 Talbot, *Two Accounts of Miracles* 609.

Heiligtums nach der Lateinerherrschaft erfolgte unter Andronikos II. zwischen 1306 und 1313<sup>658</sup>. Im Jahre 1330 wurde Kaiser Andronikos III. angeblich dank des wundertätigen Wassers geheilt<sup>659</sup>.

Obwohl dieses hauptstädtische Heiligtum sicherlich tatsächlich häufiger von Aristokraten und der Klientel des Hofes aufgesucht wurde, verfolgte deren dezidierte Nennung und Auswahl in den Mirakelsammlungen offensichtlich das Ziel, das Prestige des Pegeschreins im Wettstreit mit anderen Pilgerheiligtümern Konstantinopels zu überhöhen. Leider sind keine archäologischen Spuren vorhanden, wodurch es unmöglich ist, weitere Bauten im Umfeld der Pilgerkirche und des bezeugten Klosters auszumachen. Speziell geschützt war der Schrein wohl nicht, wie seine Plünderung durch den bulgarischen Zaren Symeon i. J. 924 anzeigt<sup>660</sup>.

Das in den Quellen Kosmidion genannte<sup>661</sup> Heiligtum war den beiden Ärztebrüdern Kosmas und Damianos (Anargyroi) geweiht<sup>662</sup>, wobei auch die Theotokos<sup>663</sup> und der hl. Stephanos dort verehrt wurden<sup>664</sup>. Die Anlage ist heute verschwunden, sie lag mutmaßlich im Bereich des heutigen Eyup al-Ansari im extramuralen Nordwesten vor Konstantinopel<sup>665</sup>. Wie der im Distrikt Blachernai liegende<sup>666</sup> und mit dem Kosmidion verbundene Flurname τὰ Παυλινῆς<sup>667</sup> verrät, wurde der Komplex offenbar durch eine Stiftung Paulinas, der Mutter des späteren Gegenkaisers Leontios I. (reg. 484-488), begründet<sup>668</sup>, genauer gesagt in dessen Amtszeit als *magister militum per Thracias* (ca. 482-484). Diese Annahme wird durch die Erwähnung einer bildlichen Darstellung des Leontios in der Kirche gestützt. Eine Restaurierung und mögliche Erweiterung erfolgten unter Kaiser Justinian I.<sup>669</sup>. Seit spätestens dieser Zeit war der Komplex mit einem Kloster, einem Xenon (m. E. wohl eher von Kranken als von Pilgern frequentiert) und einem als ἱατρῆιον bezeichneten Bad versehen<sup>670</sup>. Seinen Zenit erreichte das Heiligtum im 6. Jahrhundert, aus welchem auch die erste Redaktion der zugehörigen Wundersammlung stammt (s. S. 25)<sup>671</sup>. Während seines dritten Aufenthalts in Konstantinopel (um 610) wohnte Theodoros von Sykeon nach der Heilung des Patrikios Niketas eine Woche lang nahe dem Kosmidion<sup>672</sup>. Hier, wie auch im Arte-

miosheiligtum von Oxeia, der Theotokos-Kirche in Elaia und der Anastasia-Kirche, wurde Inkubation angewandt<sup>673</sup>. Dazu wurde ergänzend parfümierte Kerote an Heilsuchende als Eulogie verteilt<sup>674</sup>. Diese Pilgereulogie war ein Gemisch aus Wachs und Öl und ist im dazugehörigen Kapitel (s. S. 108 ff.) näher erörtert.

Ungeschützt vor der Theodosianischen Landmauer gelegen brannten es die Awaren nach einer ersten Plünderung i. J. 623<sup>675</sup> während der Belagerung Konstantinopels in den Jahren 626-629 nieder<sup>676</sup>. Während das Innere des Distrikts Blachernai in die Landmauer einbezogen wurde, verblieb das Kosmidion von der Stadtbefestigung ausgespart. Es wurde dennoch wiederaufgebaut. Erstmals wieder in Funktion für das Jahr 711 erwähnt<sup>677</sup> diente es im i. J. 821 als Hauptquartier Thomas' des Slawen während seiner Belagerung Konstantinopels<sup>678</sup>. Kurze Zeit später suchte der zu dem Zeitpunkt als Strategos der Thrakesier amtierende Petronas (um 855/856) im Kosmidion Heilung, wo er auf Antonios d. J. getroffen sein soll<sup>679</sup>. Aus dem 8. und 9. Jahrhundert stammen offenbar auch die Wunderberichte der zweiten Redaktion.

Kaiser Michael IV. vergab sehr viel Geld an das Kosmidion, um eine Linderung seiner Wassersucht zu erreichen. Er erbaute es angeblich neu, errichtete ein Bad, ummauerte die Anlage und legte Gärten an. Nach seiner krankheitsbedingten Abdankung zog er sich in das Kloster im Kosmidion zurück und verstarb dort i. J. 1041<sup>680</sup>. Das Heiligtum wurde allerdings bereits sechs Jahre später im September 1047 bei Kämpfen im Zuge des Usurpationsversuchs von Leon Tornikes zerstört<sup>681</sup>. Die Quellen der darauffolgenden Zeit erwähnen die Anlage nur noch cursorisch und berichten, dass die Kirche im Besitz von Kopfreliquien des Bruderpaares gewesen sein soll. Spätere Besucher sind Antonij von Novgorod i. J. 1200<sup>682</sup>, der aber keine Details mitteilt, und Kaiser Michael VIII., der vor seinem triumphalen Einzug in das rückeroberte Konstantinopel eine Nacht im Kosmidion verbrachte (14./15. August 1261)<sup>683</sup>. Kurz darauf wurde es als Kloster wiederhergestellt und knüpfte an die alte Tradition an. Maximos Diakonos, fraglos ein Kleriker des Heiligtums<sup>684</sup>, propagierte in seiner um 1310 verfassten Mirakelsammlung

658 Teteriatnikov, *Virgin Zoodochos Pege* 227.

659 Nicephori Gregorae *Historia* IX 5 (1, 442 Schopen/Bekker; 2, 229 van Dieën/Tinnefeld); Ioannis Cantacuzeni *Historia* II 17 (1, 409 Schopen) und II 21 (1, 426-427 Schopen). – Talbot, *Epigrams of Manuel Philes* 138.

660 Theophanis *continuati Historia* VI 15 (406-407 Bekker); Symeonis *magistri Chronicon*, cap. 136,31 (321 Wahlgren).

661 Schneider, *Blachernen* 85.

662 Janin, *Siège de Constantinople* 286-289; Külzer, *Ostthrakien* 471-473.

663 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 30,19 (174 Deubner). – Rupprecht, *Cosmas et Damianus* 38.

664 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 12,87 (131 Deubner).

665 Özasan, *Kosmidion* 379-399. – Nach Begehung der Terrassierungen macht jüngst einen präzisen Vorschlag: Çetinkaya, *Kosmidion* 127-137.

666 Schneider, *Blachernen* 85; Mango, *Cosmas and Damian* 189.

667 *Patria Constantinopolitana* III 146 (261 app. Preger); Theophanis *confessoris Chronographia*, sub an. 6203 (380 de Boor; 529 Mango/Scott).

668 Mango, *Cosmas and Damian* 190.

669 Procopii *Caesariensis De aedificiis* I 6,5-6 (4, 30 Haury/Wirth).

670 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 30,29 (174 Deubner). – Caseau, *Hôpitaux byzantins* 225; Festugière, *Collections grecques de miracles* 90-91.

671 Übersetzt von: Festugière, *Collections grecques de miracles* 83-213.

672 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 154 (124-125 Festugière).

673 Kislinger, *Realität und Mentalität* 362.

674 *Miracula Cosmae et Damiani* mir. 1,69 (101 Deubner); 13,15 (133 Deubner); 16,17 (139 Deubner); 22,21 (158 Deubner); 27,10 (169 Deubner); 29,24 (173 Deubner); 30,55 (175 Deubner); 32,17 (178 Deubner) und 36,29 (190 Deubner). – Festugière, *Collections grecques de miracles* 89; Caseau, *Parfum et guérison* 164-165.

675 *Chronicon Paschale*, sub an. 626 (725 Dindorf; 180 Whitby). – Mango, *Cosmas and Damian* 192.

676 *Chronicon Paschale*, sub an. 623 (713 Dindorf; 165 Whitby).

677 Theophanis *confessoris Chronographia*, sub an. 6203 (380 de Boor; 529 Mango/Scott).

678 Iosephi *Genesisii Historia* II 5 (28,38-41 Lesmüller-Werner/Thurn).

679 *Vita Antonii iunioris*, cap. 10 (215-216 Halkin).

680 Michaelis Pselli *Chronographia* IV 31 (67 Reinsch).

681 Matthaei *Edesseni Chronicon* I 91 (75 Dostourian). – Zum Ereignis ohne Erwähnung der Zerstörung: Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum* (440 Thurn).

682 Antonii *episcopi Novogardiae Magnae Liber peregrinus* (100 de Khitrowo).

683 Georgii *Acropolitae Historia*, cap. 88 (187 Heisenberg/Wirth).

684 Talbot, *Metaphrasis* 230.

die Kraft des Pilgerortes, indem er die alten Wunder mit neuen erweiterte<sup>685</sup>.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Kosmidion ebenso wie die Pegekirche ein typisches extramurales Pilgerzentrum mit einem Schwerpunkt auf Heilungswunder (Inkubation und Heilwasser) darstellte. Obwohl das Kosmidion offenbar etwas älteren Ursprungs als die Pegekirche war, teilten beide Pilgerorte weitgehend dasselbe Schicksal und wurden von einem ähnlichen Publikum aufgesucht. Es überrascht daher nicht, dass beide im Wettstreit um die Gunst des Hofes standen, wie ihre jeweiligen Mirakelsammlungen illustrieren. Beide Pilgerheiligtümer blieben mit kürzeren Unterbrechungen bis in das 14. Jahrhundert in Betrieb, wobei in beiden Fällen offenbar die später eingegründeten Klostergemeinschaften die Kultpflege übernahmen.

So ein Fall liegt grundsätzlich auch beim Michaelion in Sosthenion vor. Das 15 km nördlich von Konstantinopel und westlich des Bosphoros gelegene Heiligtum wird in den Quellen häufig auch mit dem etwas südlich angrenzenden Weiler Anapλους in Verbindung gebracht<sup>686</sup>. Der von Sozomenos postulierte Gründer Kaiser Konstantin I. soll hier persönlich ein bestehendes paganes Heiligtum (Hestia) umgewandelt haben<sup>687</sup>. Dies erscheint unwahrscheinlich, da der Michaelskult sich nachweislich nach seiner Bekämpfung von theologischer Seite im mittleren 4. erst im 5. Jahrhundert über Kleinasien hinaus ausbreiten konnte<sup>688</sup>. Aufgrund des Zeugnisses von Sozomenos ist aber klar, dass das Michaelion von Sosthenion im 5. Jahrhundert bestand<sup>689</sup>. Die erste nachweisliche Inkubation fand i. J. 440 im Heiligtum statt<sup>690</sup>.

Daniel Stylites bestieg um 460 eine neben der bereits existenten Michaelskirche in Sosthenion stehende Säule, auf welcher er im Dezember 493 verstarb<sup>691</sup>. Dort wurde er zu Lebzeiten von den Kaisern Leon I.<sup>692</sup> und Zenon<sup>693</sup> aufgesucht, ebenso von Konsul Kyros und Kaiserin Eudoxia II.<sup>694</sup>. Nach seinem Tod wurde er neben der Säule bestattet, wodurch das Stylitenheiligtum weiterhin Besucher anziehen konnte<sup>695</sup>. Die dokumentierte Förderung des Kultes um den noch lebenden Styliten Daniel durch Kaiser Leon I.<sup>696</sup> bringt Hansgerd Hellenkemper zu der Annahme, dass dieser Kaiser auch für

die erste Monumentalisierung des Michaelion verantwortlich war<sup>697</sup>. Sicher ist der für den Danielkult bestimmte Bau von Xenones<sup>698</sup> und einer *mandra*<sup>699</sup> (Umfassungsmauer) durch diesen Kaiser, da sie in der Vita angeführt werden. Ebenso sicher ist, dass die Michaelskirche bereits bestand, da in eben diese die reichen Motivgaben für Daniel gegeben wurden<sup>700</sup>. Offenbar wurde für Daniel keine Kirche gebaut, womit das Michaelion von seinem zeitweiligen Nachbarn profitierte. Naheliegender erscheint mir eine Umgestaltung und ein Ausbau der Gesamtanlage nach dem Tode Daniels i. J. 493 unter Kaiser Anastasios I., der in den Quellen auch als Kultförderer auftritt und das Heiligtum i. J. 515 aufsuchte<sup>701</sup>. Dies würde sich auch gut mit der bei Prokop erwähnten Baustiftung Justinians I. zusammenfügen, die sich offenbar auf das Michaelion bezieht<sup>702</sup>. Wie allseits bekannt, schrieb Prokop in seinem enkomiastischen Werk über die Bauten auch jene Baumaßnahmen Justinian zu, die bereits durch Justinians Vorgänger ins Werk gesetzt worden waren.

Das Heiligtum wird in den folgenden Jahrhunderten nur noch selten in Quellen erwähnt und auch dann nur indirekt mit dem Pilgerwesen in Verbindung gebracht. Kaiser Michael VII. (1071-1078) förderte das Michaelion, wie Georgios Tsantilas aufgrund von Ioannes Mauropous' Epigramm auf einer dort von diesem Kaiser gestifteten Ikone zeigt<sup>703</sup>. Die Ikone zeigte Christus, wie er den Kaiser und seine Gemahlin krönt. Zu dieser Zeit dominierte bereits das von Basileios II. begründete Kloster den Kultort, dessen Abt Symeon Adressat eines Briefes von Theophylaktos von Ochrid i. J. 1093/1094 war<sup>704</sup>. Diesen Zustand fand wohl auch Leontios von Jerusalem vor, als er i. J. 1157/1158 das Heiligtum besuchte. Der Schwerpunkt seines Interesses lag aber offenbar auf dem Danielkult<sup>705</sup>. Eine weit bedeutendere Erneuerungsmaßnahme als die bereits genannten ging auf Kaiser Isaak II. Angelos (1185-1195) zurück, der den Erzengel aufgrund seines Gentilnamens als Schutzpatron wählte. Er stattete die Kirche prächtig aus, wenn auch offenbar mehrheitlich mit Spolienmaterial aus anderen Kirchen der Hauptstadt<sup>706</sup>. Diese erneuerte Kultanlage sah Antonij i. J. 1200 und erwähnt in seiner Beschreibung noch immer die Symeonsreliquien<sup>707</sup>.

685 Talbot, *Metaphrasis* 234.

686 Külzer, *Ostthrakien 656-659 (Sosthenion) und 248-249 (Anapλους)*; Beau-camp, *Sôsthênion 13*; Tsantilas, *Ioannēs Mauropous 327-338*; Janin, *Siège de Constantinople 86-87*. – Zum Engelskult östlichen Ursprungs: Canivet, *Michaelion 85-117*.

687 Sozomeni *Historia ecclesiastica* II 3,8 (53 Bidez/Hansen). – So auch im 6. Jh.: Hesychii *illustrii Patria Constantinopolitana* 42 (18 app. Preger); Ioannis Malalae *Chronographia* IV 9 (56 Thurn; 101-102 ders.). – Dagron, *Naissance* 396.

688 Peers, *Apprehending the Archangel* 100-121.

689 Sozomeni *Historia ecclesiastica* II 3,8-9 (53 Bidez/Hansen). – Von Rintelen, *Italia Byzantina* 36-37.

690 Kaplan, *Vie de Daniel le Stylite* 211-212.

691 *Vita Danielis Stylitae*, capp. 13 und 57 (14 und 55-56 Delehaye). – Lane Fox, *Life of Daniel* 175-225.

692 *Vita Danielis Stylitae*, capp. 44 (41 Delehaye), 46 (44 Delehaye), 48 (46 Delehaye), 51 (49 Delehaye) und 54 (53 Delehaye).

693 *Vita Danielis Stylitae*, cap. 68 (65 Delehaye).

694 Kaplan, *Vie de Daniel le Stylite* 201.

695 Schachner, *Archaeology of the Stylite* 359.

696 *Vita Danielis Stylitae*, cap. 38 (35 Delehaye).

697 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten in Kleinasien* 268.

698 *Vita Danielis Stylitae*, cap. 57 (56 Delehaye). – Kaplan, *Vie de Daniel le Stylite* 201.

699 Sodini, *Stylites syriens* 10.

700 *Vita Danielis Stylitae*, cap. 59 (58 Delehaye).

701 Marcellini *comitis Chronicon*, sub an. 515 (2, 99 Mommsen; 38 Croke); Ioannis episcopi Nicionensis *Chronicon* LXXXIX 87 (379-380 Zotenberg; 131 Charles); Ioannis Malalae *Chronographia* XVI 16 (332 Thurn; 418 ders.); Theophanis *confessoris Chronographia*, sub an. 6006 (160 de Boor; 243 Mango/Scott). – Lane Fox, *Life of Daniel* 178; Destephen, *Le prince chrétien en pèlerinage* 306.

702 Procopii *Caesariensis De aedificiis* I 8,17-19 (35 Haury/Wirth).

703 Tsantilas, *Ioannēs Mauropous* 327-338.

704 Theophylacti *archiepiscopi Achridensis* ep. 37 (253 Gautier).

705 Theodosii *Gudelae Vita Leontii Hierosolymitani*, capp. 37-38 (74-76 Tsougarakis).

706 Kallirro, *Resting Place* 245-249.

707 Antonii *episcopi Novogardiae Magnae Liber peregrinus* (109 de Khitrowo). – Kaplan, *Vie de Daniel le Stylite* 216.

Zusammenfassend lässt sich für Konstantinopel sagen, dass uns die patriographischen Schriften in Kombination mit den vorhandenen Wundersammlungen erlauben, zahlreiche Pilgerheiligtümer im spätantiken und mittelbyzantinischen Konstantinopel zu erkennen. Zwar standen sie in einem Wettstreit untereinander, aber es treten dabei weder ein umfassendes Konzept noch klare Muster hervor. Speziell seit dem 12. Jahrhundert besuchten viele russische und lateinische Pilger Konstantinopel ganz gezielt: »Obwohl wir nur wenige Pilger namentlich kennen, die Konstantinopel vor 1200 aufgesucht hatten, müssen wir doch davon ausgehen, dass der Ruhm der Reliquienschatze und der märchenhafte Reichtum der Kaiserstadt zahllose Reisende angelockt hatten, auch wenn die wenigsten von ihnen Berichte über ihre Eindrücke hinterlassen haben«<sup>707</sup>. Im Unterschied zu den auswärtigen benennen die byzantinischen Quellen stets ein konkretes Heiligtum als Pilgerziel, niemals die Stadt Konstantinopel an sich.

Daraus lässt sich ableiten, dass die Stadt Konstantinopel *nicht* als genuines Pilgerziel der Byzantiner anzusprechen ist<sup>709</sup>, sondern dass der Zielpunkt der reichsinternen Pilger bis in die komnenische Zeit jeweils eine konkrete Pilgerkirche der Stadt bildete. Auch wenn jene Pilger in Konstantinopel zweifellos nicht nur ein einziges Heiligtum aufsuchten, deuten die Quellen darauf hin, dass sie das Konglomerat der Heiligtümer Konstantinopels im Unterschied bspw. zu den Heiligen Bergen des Latmos, Athos und Bithynischen Olympos nicht als eine *Sakrallandschaft* perzipierten. Überdies ist Külzer zuzustimmen, dass das Pilgerwesen einen eher geringen Einfluss auf die Stadtentwicklung Konstantinopels hatte<sup>710</sup>.

## Spezifika von Pilgerheiligtümern

Welche baulichen Eigenheiten und organisatorischen Merkmale lassen sich bei jenen sakralen Orten feststellen, die besonders viele Pilger aufsuchten? Ist es möglich, Pilgerorte näher zu qualifizieren? Diese Fragen erscheinen deshalb wichtig, weil in der Forschung sehr unterschiedliche Vorstellungen davon herrschen, was unter einem Pilgerzentrum zu

verstehen ist, und wie man ein solches – sei es anhand der schriftlichen Überlieferung oder an archäologischen Fundplätzen – erkennt. Die Unsicherheit der Bestimmung rührt daher, dass die Textquellen keine klare Terminologie für das Pilgerwesen nutzen und dass die materiellen Überreste sehr fragmentarisch sind.

## Bauliche Eigenheiten von Pilgerheiligtümern

Eine erste Möglichkeit ist es, häufig wiederkehrende Charakteristika der Bauten an unstrittigen Pilgerzentren wie den eben ausgeführten herauszuarbeiten und anhand derer eine Wallfahrtsarchitektur zu definieren<sup>711</sup>. Eine solche offenbart einstige Pilgeraktivität am Ort der Verehrung, wobei bauliche Veränderungen Expansion und Verfall eines Heiligtums greifbarer machen, als ein Blick in die schriftlichen Quellen.

Ein wesentlicher baulicher Aspekt von byzantinischen Pilgerstätten ersten Ranges ergab sich daraus, dass sie häufig *extra muros* gelegen waren und infolgedessen bei Gefährdung gesondert ummauert wurden. Kultbezirke hatten üblicherweise ohnehin eine Temenosmauer, die den Asylbereich markierte; in einem solchen suchte i. J. 551 Papst Vigilius im chaldäonensischen Euphemia-Heiligtum Schutz<sup>712</sup>. Die Besonderheit der Pilgerkirchen war ihre Ausstattung mit besonders vielen und kostbaren Motivgaben, wodurch der Sicherheitsaspekt stärker berücksichtigt werden musste. Skeuophylakia, Aufbewahrungsorte der *ἱερὰ σκεύη*, wurden eigens durch starke Mauern geschützt<sup>713</sup>. Doch dies reichte meist nicht aus. Da Pilgerheiligtümer zudem häufig in peripheren Zonen des Reiches gelegen waren, mussten gegen Briganten, Nomaden und Invasoren Vorkehrungen getroffen werden<sup>714</sup>. Stärkere Ummauerungen des 5./6. Jahrhunderts finden sich daher etwa in Abū Mīnā, Resafa<sup>715</sup>, Qal'at Sim'ān<sup>716</sup>, Mons admirabilis<sup>717</sup>, Meriamlik<sup>718</sup>, Garizim<sup>719</sup>, Theveste und beim Sinäi-Kloster<sup>720</sup>. Nach arabischen Angriffen wurden die Peterskirche (846) und die Pauluskirche (883) vor den Toren Roms mit eigenen Wällen versehen<sup>721</sup>. Die Ummauerung der Johanneskirche von Ephesos ist hinsichtlich ihrer Datierung stark umstritten (6.-9. Jh.)<sup>722</sup>. Myra erhielt durch Ioannes Orphanotrophos eine Stadtmauer, die auch das Nikolaos-Heilig-

708 Effenberger, Konstantinopel als Pilgerziel 149.

709 So formuliert bereits Effenberger, Konstantinopel als Pilgerziel 143, ohne allerdings die byzantinischen Zeugnisse der Pilgerschaft nach Konstantinopel näher zu untersuchen. Alternative Sichtweise bei Malamut, *Route des saints byzantins 151-152*: »L'attraction de Constantinople fut à l'origine distincte du pèlerinage, et ce n'est qu'avec le temps que la Ville vit grandir cette fonction, en se substituant de plus en plus à Jérusalem inaccessible pendant plusieurs siècles aux chrétiens«.

710 Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 192.

711 Feurer, *Wallfahrt 35-54*, bietet einen epochenübergreifenden Forschungsüberblick und Einführung in die Thematik mit einer Unterscheidung in sakrale und profane Architektur in Pilgerheiligtümern. Zur letzteren gehören bspw. Platzanlagen, wie sie sich vor der Johannesbasilika in Ephesos, in Abū Mīnā (sog. Pilgerhof), in Qal'at Sim'ān und in Resafa (sog. Peristylhof) finden lassen.

712 Vigilius papae epistulae (4,10-12 und 16,6-15 Schwartz). – Schneider, *Euphemia* 299.

713 Sternberg, *Orientalium more secutus* 86.

714 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages 174-175*.

715 Procopii Caesariensis *De aedificiis* II 9,3-6 (4, 73 Haury/Wirth).

716 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 258.

717 Djobadze, *Archeological Investigations* 89-90.

718 *Itinerarium Egeriae* XXIII 4 (66 Franceschini/Weber). – Herzfeld/Guyer, *Meriamlik und Korykos* 88; Hild/Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien* 442; Shaw, *Bandit Highlands* 199-233.

719 Garizim markierte als christliche Pilgerstätte den Ort des Aufeinandertreffens Jesu mit der Samaritanerin (Joh 4,21). – Zur Anlage: Ioannis Malalae *Chronographia* XV 8 (306 Thurn; 394 ders.). – *Chronicon Paschale*, sub an. 484 (603-604 Dindorf; 95-96 Whitby). – Magen, *Mount Gerizim* 333-334; Hirschfeld, *Mt. Berenice* 236-249.

720 *Itinerarium Egeriae* IX 3 (49 Franceschini/Weber). – Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 59; Limor, *Holy Journey* 333.

721 Reekmans, *Implantation monumentale* 910-915; Dey, *Aurelian Wall* 241-278; Spera, *Johannopolis* 119-161.

722 Pülz, *Ephesos als Pilgerzentrum* 84-85. – Im Kontext der bekannten Fortifikationen Anatoliens erscheint mir eine Datierung in das 8.-9. Jh. am wahrscheinlichsten; eine sich auf die Bautechnik und Turmtypologie konzentrierte Bauaufnahme vermag eventuell Anhaltspunkte zu erbringen, die in Vergleich zu besser erfassten Wehranlagen (z. B. Koutaion, Pergamon, Amastris) gesetzt werden können.

tum einschloss (11. Jh.)<sup>723</sup>. Zusammengekommen lässt sich sagen, dass alle bedeutenden Pilgerheiligtümer des Reiches zu einem bestimmten Zeitpunkt ummauert wurden.

Eine weitere, wiederkehrende bauliche Eigenheit von Pilgerorten sind längere Zugangsachsen und Bogenmonumente. Baulich gefasste Zugangswege konnten sowohl für Prozessionen als auch für Stationsgottesdienste genutzt werden<sup>724</sup>. Gleichermaßen waren sie vorteilhaft für ortsfremde Pilger, da sie jene in die Anlage leitete und die Besucher eine innere Anspannung aufbauen konnten. Beispiele für *viae sacrae* finden sich am Zugang zu Qal'at Sim'ān<sup>725</sup>, Abū Mīnā, Meriamlik und von Hierapolis zum Philipposheiligtum<sup>726</sup>. Zusätzlich kann man die Michaelsgrotte in Monte Gargano in diese Überlegung einbeziehen, zu der bereits im 8. Jahrhundert ein langer, mit Altären gesäumter Abstieg (in den Quellen: *gradus*) führte<sup>727</sup>.

Die Ausstattung einiger *viae sacrae* mit Triumphbogenarchitektur ist wohl darauf zurückzuführen, dass der Heilige als Triumphator betrachtet und deshalb der Pilgerort mit der entsprechenden Architektur inszeniert wurde. Zudem erlaubten solche Tore eine Selektion und Steuerung der Besucher<sup>728</sup>. Bogenmonumente waren am Aufgang zu Qal'at Sim'ān<sup>729</sup>, am Mons admirabilis<sup>730</sup>, in Abū Mīnā<sup>731</sup> und später auch in Ephesos (sogenanntes Tor der Verfolgung) errichtet. Bei der Konzeption von Pilgerzentren wurde auf Sichtachsen besonders geachtet<sup>732</sup>.

Stark besuchte Pilgerheiligtümer waren überdies mit Baptisterien ausgestattet. Viele Pilger der Spätantike waren ungetauft (Katechumenen) oder lediglich Sympathisanten des Christentums<sup>733</sup>, worauf sich die Pilgerkirchen einstellten. Nicht wenige ließen sich wohl am Festtag des Heiligen taufen, um sich unter seinen persönlichen Schutz zu stellen. Hinzu kamen seit dem 5./6. Jahrhundert Sühnepilger, die nach einer schweren Verurteilung Pilgerheiligtümer aufsuchten und in Baptisterien vor dem Betreten eine Segnung mit dem dortigen Wasser empfangen (sogenannte Ablution)<sup>734</sup>. Zur Panegyris eines Heiligen wurden folglich viele Menschen getauft und mit Wasser gesegnet, weshalb die Baptisterien entsprechend geräumig sein mussten. Das war die Ursache für die stets vorhandenen und meist großen Baptisterien in Pilgerorten, selbst wenn die Pilgerheiligtümer in nur dünn besiedelten Regionen lagen. In

allen Pilgerzentren befanden sich große Baptisterien: so z. B. in Meriamlik<sup>735</sup>, auf dem Mons admirabilis<sup>736</sup>, an der Johanneskirche in Ephesos (gebaut um 500)<sup>737</sup> und in Abū Mīnā<sup>738</sup>. Qal'at Sim'ān hatte derer sogar zwei<sup>739</sup>, und Alahan manastir als mögliches Pilgerzentrum bot auch ein größeres<sup>740</sup>.

Die Baptisterien weisen uns auf eine wichtige Funktion der Pilgerorte hin. Das Pilgerwesen wurde offensichtlich dazu eingesetzt, größere Bevölkerungsgruppen mit schwacher Romanisierung in peripheren Gebieten des Reiches an die Kirche zu binden. Die Heiligtümer trugen also zur intentionell betriebenen Ausbreitung des Christentums bei<sup>741</sup>. Sowohl die Kirche als auch die Kaiser hatten ein Interesse daran, die Saumgebiete des Reiches stärker in das politische Gefüge einzubinden und die dort ansässige Bevölkerung im Sinne der Staatsräson zu »befrieden« oder gegen etwaige Gegner einzusetzen. Diese Hypothese lässt sich in mehreren Fällen herausarbeiten: Sei es in Resafa, wo der Stamm der Taglib und der Stammesverband der Ğassāniden im Sinne der Grenzstärkung weitgehend christianisiert wurde, oder sei es in Theveste und Abū Mīnā in Bezug auf die beduinische Bevölkerung.

Eine weitere bauliche Besonderheit ergab sich aus der Art der Reliquienverehrung, wie sie von Pilgern praktiziert wurde. Der Pilgermenge musste einerseits die individuelle Verehrung ermöglicht werden, andererseits war eine räumliche Distanz notwendig, die dem Diebstahl der Reliquien vorbeugte. Die schiere Zahl von Verehrenden zum Zeitpunkt der Panegyris erforderte zudem, die Besucher zu kanalisieren und bestenfalls in einem Ringverkehr am Verehrungsort vorbei zu leiten<sup>742</sup>. Ein hierfür angelegter doppeltreppiger Zugang wurde seit dem von Papst Gregor I. (590-604) veranlassten Umbau in der Alten Peterskirche in Rom beschriftet<sup>743</sup>, dessen Vorgängereinrichtung offenbar schon in der Spätantike nur vom Kultpersonal ausgewählte Pilger nutzen durften, um den Grabplatz Peters zu sehen<sup>744</sup>. Ein zweifacher Treppenzugang existiert auch in der Geburtskirche in Bethlehem und zur Artemios-Krypta in der Johanneskirche in Oxeia<sup>745</sup> (Konstantinopel). Wegen der Kanalisierung gab es in Pilgerkirchen zudem besonders häufig Zugänge in die Seitenschiffe<sup>746</sup> (Bsp. Qal'at Sim'ān, Abū Mīnā<sup>747</sup>, Basilika A in Resafa, Nikolaos-Kirche von Myra<sup>748</sup>, Sant' Apollinare in Classe).

723 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (397,52-57 Thurn).

724 Sodini, Hiérarchisation des espaces 257-258.

725 Sodini, Wallfahrtszentrum 131.

726 D'Andria, Santuario e la tomba *passim*.

727 Otranto, Il Regno longobardo e Gargano 180.

728 Yasin, Pilgrim and Arch 168.

729 Peña, Lieux de pèlerinage 98; Yasin, Pilgrim and Arch 168-173.

730 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 78-81.

731 Grossmann, Städtegründungen 288-289; Yasin, Pilgrim and Arch 173-175.

732 Yasin, Sight Lines of Sanctity 248-280.

733 Brenk, Kultort 70.

734 Jensen, Baptismal Practises 1680-1689 und 1692-1694 (mit Bsp.). – Ihr folgt Belgjin-Henry, Pilgrimage Center 175.

735 Kramer, Kuppelbasilika 304-307.

736 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 82-83; Djobadze, Archeological Investigations 84-88.

737 Thiel, Johanneskirche 102.

738 Grossmann, Abū Mīnā II.

739 Peña, Lieux de pèlerinage 97.

740 Elton, Alahan 50.

741 Riba, Le voyage 174.

742 Brenk, Kultort 70.

743 Brenk, Kultort 73-79.

744 Hieronymi Adversus Iohannem, cap. 8 (18 Feiertag); Gregorii I papae Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum III 25 (194-195 Moricca). – Brenk, Kultort 76-79.

745 Miracula Artemii, mir. 17 (18 Papadopoulos-Kerameus; 111 Crisafulli). – Nesbitt, Introduction 18.

746 Mitchell, Archaeology of Pilgrimage 176-177.

747 Redigolo, San Mena 35.

748 Niewöhner, Myra 132-133.

## Pilgerwesen und Inkubation

Eine zweite Möglichkeit ist es, nach Hinweisen für solche Kultpraktiken zu suchen, die ausschließlich in Pilgerheiligtümern praktiziert wurden.

In loser Fortsetzung paganer Kulttradition, aber mit zahlreichen rituellen Abweichungen zur früheren Praxis<sup>749</sup> offerierten viele Pilgerheiligtümer Heilsuchenden die Möglichkeit zur Incubatio (griech. ἐγκοίμησις, ἔγκλισις und ἐγκατάκλισις)<sup>750</sup>. Im Unterschied zu den traditionellen Kulturen, die Träume und Visionen nach erfolgtem Tieropfer versprochen, die wiederum von Traumdeutern im Heiligtum interpretiert wurden um eine Genesung zu erreichen, boten christliche Inkubationsheiligtümer lediglich Heilstoffe wie Kerote oder Lampenöl an, um den Heilerfolg im Traum zu gewährleisten<sup>751</sup>. Die Kultpraxis der Inkubation ist in Byzanz bis zum 11. Jahrhundert wiederholt als üblich belegt<sup>752</sup>. Da Krankheiten landläufig mit Sünden assoziiert wurden<sup>753</sup>, suchte eine ausgewählte Gruppe von Pilgern Genesung von akuten Erkrankungen in Heiligtümern. Eine Konsequenz dieses Angebots war, dass die auf solche Pilger sich spezialisierenden Pilgerkirchen mit einem erhöhten Aufkommen von lebensbedrohlich Erkrankten und folglich z. T. Sterbenden umgehen mussten.

In Menouthis wurden die Pilger am Eingang zum Heiligtum sortiert<sup>754</sup> und bereits aufgenommene Kranke konnten später wieder weggeschickt werden. Eine erfolglose Heilung wird von Sophronios zu einem Weissagungswunder umgedeutet: Die reiche Alexandrinerin Rhodope erschien in Menouthis,

»dort die Nacht verbringend, sah sie die Märtyrer dabei, wie sie die Reihen der Kranken abschritten. Sie nahmen sich aller an, einen nach dem anderen, brachten jedem Heilung, indem sie dem einen dieses, dem anderen jenes zu tun befahlen. Sie begannen am Anfang und heilten alle der Reihe nach, bis sie zu ihr kamen. Als sie aber ihr Bettlager erreichten, ignorierten sie sie – als ob sie nicht da wäre – und ließen sie

ohne Inaugenscheinnahme zurück [...]« Anschließend teilten sie ihr die Unausweichlichkeit ihres Todes mit. »Am Morgen kehrte sie in die Stadt zurück und da ihr Mann sich über ihre rasche Rückkehr wunderte, verkündete sie die Prophezeiung der Märtyrer. Nach wenigen Tagen verschlimmerte sich ihre Krankheit deutlich und sie ging zum Herrn wie von den Heiligen geweissagt«<sup>754</sup>.

In einem Fall wurde ein im Kosmidion (Konstantinopel) Verstorbener aufwändig auf Kosten des Heiligtums bestattet<sup>756</sup>. Die Aufenthaltsdauer von Heilsuchenden reichte im Artemios-Heiligtum von Oxeia von drei Tagen über drei Monate bis zu maximal zwei Jahren<sup>757</sup> bis eine angebliche Genesung vermeldet wurde<sup>758</sup>. In der ebenfalls in Konstantinopel gelegenen Theotokos-Kirche von Elaia dauerte es jeweils 3, 30 bzw. 40 Tage, bis drei der Inkubanten geheilt waren<sup>759</sup>. Diese Quellennachrichten lassen vermuten, dass die Heilsuchenden im Einzelfall für das Heiligtum zu einer Belastung werden konnten<sup>760</sup>.

Zur Inkubation wurden die Geschlechter getrennt, was den Raumbedarf nochmals erhöhte<sup>761</sup>. Nach Ausweis der Quellen fand die Inkubation in den Seitenschiffen der besser bekannten Inkubationsheiligtümer Sosthenion<sup>762</sup>, Kosmidion, der Johanneskirche in Oxeia<sup>763</sup>, Menouthis<sup>764</sup> und Meriamlik<sup>765</sup> statt<sup>766</sup>. Für die Johanneskirche in Oxeia lässt sich dies anhand der *Miracula* des hl. Artemios noch genauer bestimmen: Die Männer inkubierten im Nordschiff und der Krypta<sup>767</sup>, während die Frauen im Südschiff beim Altar für die hl. Febronia von Nisibis platziert wurden<sup>768</sup>. In Menouthis konnte man die räumliche Distanz zwischen dem Schlafort für die Inkubation und dem Deponierungsort der Reliquien durch Geschenke an das Kultpersonal verkürzen<sup>769</sup>. Dies wird auch durch einen Wunderbericht für den hl. Artemios angedeutet (Konstantinopel, 7. Jh.). Dort wird einem reichen Pilger vom Kultpersonal (den *Hebdomarioi*, d. h. den wöchentlich alternierend dienenden Niederklerikern<sup>770</sup>) untersagt, direkt am Reliquiensarg zu inkubieren. Dieses Verbot fasst er als Aufforderung zu deren Bestechung auf:

749 Crislip, Monastery to Hospital 120-123; Dauphin, From Apollo 397-430. – Ältere Meinung bei: Delehay, Les légendes hagiographiques 143-147. Ausführlichste Studie zur Kontinuität: von Ehrenheim, Pilgrimage for Dreams 53-95. Betont werden die Unterschiede zur »paganen incubatio« bei: Graf, Roman Festivals 245-267. Eine wichtige Zusammenschau bietet: Wacht, Inkubation.  
750 Canetti, Incubazione 149-180; Peña, Lieux de pèlerinage 72-73; Maraval, Lieux saints et pèlerinages 224; Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines 153-154.  
751 Von Ehrenheim, Pilgrimage for Dreams 83-84; Csepregi, Characteristics of Dream Healing 114-118. – Zur Kerote s. 108 ff.  
752 Pratsch, Jugendliche 237-249; Efthymiadis, L'incubation 155-169.  
753 Delaunay, Médecine 10.  
754 Caseau, Ordinary Objects 638-642.  
755 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 62,4-9 (379-380 Marcos; 202-203 Gascou): Καὶ νύκτωρ καθεύουσα βλέπει τοὺς μάρτυρας, τὰς τῶν ἀρρώστων περιπολεῦοντας φάλαγγας, καὶ πᾶσι καθ' ἕνα προσβάλλοντας, καὶ τὰς ἰάσεις ἐκάστω παρέχοντας· καὶ τοῦτω μὲν τοῦτο, ἄλλω δὲ ἄλλο ποιεῖν ἐπιπάττοντας. Ἀπ' ἀρχῆς μὲν οὖν ἀρξάμενοι, καὶ μέχρις αὐτῆς, φησί, τὸν καθεξῆς ἰατροῦντες, καὶ ἐπ' αὐτὴν ἀφικόμενοι, καὶ ὡς ἀποῦσαν αὐτὴν παραβλέψαντες, καὶ καταλείψαντες ἀνεπίσκεπτον, [...] αὐτὴ δὲ πρῶτως εἰς πόλιν ἀφίκετο, καὶ θαυμάζοντι τῷ ἀνδρὶ τῆς ἐπανόδου τὸ σύντομον, τὴν τῶν μαρτύρων προφητεῖαν ἀπήγγελεν· καὶ μετ' οὐ πολλὰς τὰς ἡμέρας δεινῶς ἐπιβρῦσαντος τοῦ νοσήματος, πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν ὡς παρὰ τῶν ἁγίων ἐπύθετο.  
756 Miracula Cosmae et Damiani, mir. 12 (129 Deubner).  
757 Miracula Artemii, mir. 35 (56 Papadopoulos-Kerameus; 187 Crisafulli).

758 Nesbitt, Introduction 23.  
759 Miracula Therapontis, capp. 16; 17 und 18 (128-129 Deubner).  
760 Kranke, die nicht arm waren, sollten die geheiligten Orte verlassen: Athanasii episcopi Alexandrini (in recensione Michaelis episcopi Thennesensis) can. 80 (49 Riedel/Crum). – Für den Westen s. Sumption, Pilgrimage 83.  
761 Peña, Lieux de pèlerinage 72-73. – Diese Praxis wird z. B. deutlich in: Miracula Menae arabica, mir. 11 (171 Jaritz).  
762 Sozomeni Historia ecclesiastica II 3,8-9 (53 Bidez/Hansen).  
763 Miracula Artemii, mir. 17 (18 Papadopoulos-Kerameus; 111 Crisafulli). – Nesbitt, Introduction 18.  
764 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 24 cap. 4 (288 Marcos; 85 Gascou). – Kaplan, Vie de Daniel le Stylite 211-212; Caseau, Ordinary Objects 642-643.  
765 Miracula Theclae, mir. 33 (376-380 Dagron; 133-137 Johnson).  
766 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 225.  
767 Miracula Artemii, mir. 3 (7 Papadopoulos-Kerameus; 83 Crisafulli); 5 (15 Papadopoulos-Kerameus; 87 Crisafulli) und 38 (62 Papadopoulos-Kerameus; 199 Crisafulli).  
768 Miracula Artemii, mir. 3 (7 Papadopoulos-Kerameus; 83 Crisafulli). – Studie: Kaplan, Une hôtesse importante 31-52.  
769 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 24 cap. 4 (288 Marcos; 85 Gascou). – Caseau, Ordinary Objects 642-643.  
770 Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 192-195.

»Die Hebdomarioi verboten es ihm, indem sie sagten, dass es niemanden gestattet sei, unterhalb [des Schreins] zu schlafen außer sonntags vor Sonnenaufgang. Als er dies hörte war er niedergeschlagen. Und damit die Hebdomarioi nicht den Eindruck erweckten, ihn zu beleidigen und dies zu sagen, um unter einem Vorwand eine Geldzahlung zu verlangen, erlaubten sie ihm neben dem heiligen Schrein zu schlafen, zugleich aber auch, weil er zu den Ehrwürdigen zu rechnen war«<sup>771</sup>.

Dies belegt, dass die privilegierten Inkubationsplätze unter der Hand vom Kultpersonal gekauft werden konnten.

Als eine Alternative zur Inkubation boten viele Heiligtümer Pilgern Heilbäder an. Λουτρά fanden sich in Menouthis<sup>772</sup>, Mons admirabilis<sup>773</sup>, Meriamlik<sup>774</sup>, am Philipposmartyrion von Hierapolis<sup>775</sup> und in den Kosmidia von Nikomedeia<sup>776</sup> (9. Jh.) und von Konstantinopel<sup>777</sup> (6.-14. Jh.) – in den beiden letzten Fällen mit einem sogenannten ιατρείον verbunden<sup>778</sup> – sowie in Blachernai<sup>779</sup> (dort λουσμα genannt). Auf den Thermalquellen von Chonai<sup>780</sup> und Germia waren ebenfalls Heilbäder errichtet (5.-11. Jh.)<sup>781</sup>.

### Schriftliche Zeugnisse von Pilgeraktivität

Eine dritte Möglichkeit, einen byzantinischen Pilgerort von Bedeutung zu erkennen, sind schriftliche Hinterlassenschaften. Einige Pilgerheiligtümer überliefern einen Fundus sogenannter Pilgergraffiti an ihren Mauern<sup>782</sup>. Graffiti dokumentierten nicht nur die Anwesenheit eines Besuchers, sie zeigen auch eine ideelle Gemeinschaft mit denjenigen Pilgern, die sich dort bereits verewigt hatten. Aus diesem Grund weisen jene Graffiti meist einen hohen Grad von Kohäsion auf: das immer gleiche Formular, meist die Anrufung des jeweiligen Heiligen und die Bedeckung der Mauern an den Zugangswegen mit Kreuzritzungen. Von der Forschung bereits aufgenommene Graffiti-Corpora mit Pilgerbezug sind z. B. jene der Hagia Sophia des 11.-15. Jahrhunderts<sup>783</sup>, diejenigen in Resafa vor dem Eingang zum Deponierungsraum

der Sergiosreliquien<sup>784</sup>, die der Parthenonkirche in Athen<sup>785</sup> und die des Siebenschläferheiligtums in Ephesos<sup>786</sup>.

Unerlässlich für eine Institutionalisierung des Pilgerzieles war eine der Kultverbreitung dienende literarische Produktion. Die Texte spiegeln ebenso deutlich wie die Bauten den Wettstreit zwischen Pilgerheiligtümern wider<sup>787</sup>. Ein schönes Beispiel dafür ist eine in den *Miracula* des hl. Theraon geschilderte Begebenheit (Konstantinopel, um 700-720): Ein gewisser Italos Phlorinos habe zunächst geplant, seine Dämonen im Blachernenschrein austreiben zu lassen, konnte sich ihrer aber in der Theotokos-Kirche von Elaia durch das Eingreifen des hl. Theraon entledigen<sup>788</sup>. Die Nennung des ungleich bedeutenderen und konkurrierenden Pilgerheilig-tums diente dem Zweck, sich mit diesem auf eine Augenhöhe zu begeben.

Die Grundlage für die Etablierung eines Heiligenkultes bildete zumeist eine Heiligenvita. Im Falle der Beförderung eines Engelskultes musste man freilich direkt zur Abfassung von Mirakelsammlungen (lat. *libelli miraculorum*<sup>789</sup>) übergehen, die jedoch auch bei »normalen« Heiligen geeignet waren, die δύναμις eines Ortes zu bekräftigen<sup>790</sup>. Eine nützliche überblicks-artige Untersuchung der byzantinischen Gattung der Mirakelsammlungen ist jüngst von Stephanos Efthymiadis vorgelegt worden<sup>791</sup>. Für die hiesige Untersuchung ist es wichtig, dass diese Literatur verschiedenen Zielen diene. Ein Anhaltspunkt ergibt sich aus der Entstehungszeit der jeweiligen Wunder-sammlungen, die auffällig häufig nach einer Zeit des Niedergangs des Heiligtums und/oder mit einer Wiederherstellung verbunden sind. Daraus lässt sich als ein gemeinsames Element herausarbeiten, dass Mirakelsammlungen einen befürchteten Bedeutungsverlust gegenüber konkurrierenden Heiligtümern abzuwehren suchten oder umgekehrt an eine glorreiche Vergangenheit anknüpfen wollten in einem Umfeld, das sich bereits auf andere Pilgerziele fokussierte. Ein weiteres Ziel der Wundersammlungen bestand darin, eine Spezialisierung des Heiligtums im Hinblick auf bestimmte Krankheiten zu beför-

771 *Miracula Artemii*, mir. 17 (17 Papadopoulos-Kerameus; 109-111 Crisafulli): Οἱ ἑβδομάριοι δὲ διεκώλυον αὐτὸν λέγοντες, μὴ ἐξὸν εἶναι τινὶ ἐκτὸς Κυριακῆς διαφασούσης κοιμηθῆναι κάτω. ὁ δὲ ταῦτα ἀκηκῶς ἐστύγνασεν. ἵνα δὲ μὴ δόξωσιν οἱ ἑβδομάριοι σκανδαλίζειν αὐτὸν, ὡς προφάσει τοῦ ζητεῖν αὐτοὺς λογάριν ταῦτα λέγειν, παρεχώρησαν αὐτῷ κοιμηθῆναι ἐν τῇ ἀγίᾳ σορῶ, ἅμα δὲ καὶ ὡς τῶν ἐνδόξων ὑπάρχοντι. – Déroche, *Vraiment anargyres* 155.

772 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 9 capp. 8-9 (259 Marcos; 47 Gascou).

773 Schachner, *Archaeology of the Stylite* 361.

774 *Vita Theclae*, cap. 28, 14-22 (280 Dagron). – Herzfeld/Guyer, *Meriamlik und Korykos* 82-87; Dagron, *Thècle* 354.

775 D'Andria, *Santuario e la tomba passim*.

776 Theophylacti *Vita Theophylacti archiepiscopi Nicomediensis*, capp. 8-9 (75 Vogt); *Vita Theophylacti archiepiscopi Nicomediensis*, cap. 4 (175 Halkin). – Kislinger, *Xenon und Nosokomeion* 11.

777 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 14, 18 (135 Deubner).

778 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 30, 29 (174 Deubner).

779 *Patria Constantinopolitana III* 214 (283 Preger). – Mango vermutet, dass die beiden in Blachernai erwähnten Bäder für das Kosmidion und das Theotokos-

heiligtum miteinander zu identifizieren seien: Mango, *Origins of the Blachernai Shrine* 62-63; Mango, *Cosmas and Damian* 191.

780 Archippi *Miracula Michaelis archangeli Chonis metaphrastica*, capp. 6 und 12 (298 und 307 Bonnet; 403 und 406 Bouvier/Amsler). – Von Rintelen, *Italia Byzantina* 22-23.

781 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 229.

782 Yasin, *Prayers on Site* 36-60. – Einen Überblick bietet Handley, *Scratching as Devotion* 555-593, bes. 575-576.

783 Teteriatnikov, *Devotional Crosses* 419-445; Thomov, *Maritime Ex-Voto Graffito* 57-74.

784 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 117.

785 Ediert bei: Orlandos/Vranousēs, *Charagmata*. – Verweis auf Pilgerwesen bei Kaldellis, *Christian Parthenon* 78.

786 Zimmermann, *Sieben-Schläfer-Zömeterium* 365-407.

787 Brenk, *Kultort* 70. – Lateineuropäische Beispiele bei: Webb, *Pilgrimage in the Medieval West* 22-24.

788 *Miracula Therapontis*, cap. 12 (126 Deubner).

789 Sumption, *Pilgrimage* 151-152; Delehaye, *Libelli miraculorum* 427-434.

790 Caseau, *Hôpitaux byzantins* 222.

791 Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections* 195-211.

dern, um betroffene Pilger anzuziehen: Die hl. Photeine heilte Blinde<sup>792</sup>, die hll. Euaristos und Theodoros von Sykeon vermochten effektiv Dämonen auszutreiben<sup>793</sup>, Theodoros Tiron spürte verlorene Gegenstände und Menschen auf<sup>794</sup>, Therapon therapierte Lähmungen<sup>795</sup> und der hl. Eugenios bekämpfte Tu-

berkulose<sup>796</sup>. In der Pegekirche erhielten nierenkranke Pilger<sup>797</sup> und im Sergiosheiligtum von Resafa solche mit Kopfleiden<sup>798</sup> Heilung, während der hl. Artemios auf Unterleibs- und Bauch-erkrankungen (im Besonderen der männlichen Geschlechtsorgane) spezialisiert war<sup>799</sup>, um einige Beispiele zu nennen.

792 *Miracula Photinae* (Halkin; Talbot).

793 *Vita Euaristi abbatis Cocorobii* (van de Vorst); *Nicephori sceuophylacis in Blachernais Laudatio in Theodorum Syceotam*, capp. 19 und 25 (259 und 261-262 Kirch).

794 *Efthymiadis*, *Collections of Miracles* 107.

795 *Miracula Therapontis*, capp. 15; 16; 19 und 21 (127-130 Deubner).

796 *Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii*, cap. 18 (298-300 Rosenqvist).

797 Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 159.

798 Fowden, *Barbarian Plain* 189.

799 *Miracula Artemii* (Papadopoulos-Kerameus; Crisafulli).