

# Pilgereulogien

Eulogien (εὐλογία, lat. benedictiones und syr. burkātā<sup>1618</sup>) sind und waren ungeweihte, von einem Kleriker oder Mönch eingeseignete Gaben. Ursprünglich waren sie meist Naturalien wie z. B. gesegnetes Brot, das nach Abschluss der Eucharistiefeyer im Rahmen der *Agape* von Klerikern verteilt wurde, aber durchaus auch von Katechumenen empfangen werden durften<sup>1619</sup>. Zudem waren sie als profane Gastgeschenke zur Begrüßung von Besuchern in christlichen Gemeinden in Gebrauch<sup>1620</sup>. So gaben Mönche auf dem Berg Sinai zur Begrüßung Früchte und Brot an Besucher<sup>1621</sup>. Diese altkirchliche Praxis verbreitete sich rasch und nahm einen regulären Charakter im 4./5. Jahrhundert an, zeitgleich mit dem Aufschwung des Pilgerwesens. Bereits im 5. Jahrhundert galt es als ungewöhnlich rüde, wenn Besucher eines wichtigen Heiligtums abgewiesen wurden, ohne zumindest eine Eulogie empfangen zu haben<sup>1622</sup>.

Die speziell an Pilger verteilten Segensgaben nahmen schrittweise einen anderen Charakter an: Viktualien werden seltener erwähnt, stattdessen wurden weniger verderbliche Gegenstände oder Substanzen üblicher, wie z. B. Flüssigkeiten. Zwar erhielten Besucher Symeons d. J. im 6. Jahrhundert die gesamte Bandbreite von Segensgaben: Brot<sup>1623</sup>, seine Haare<sup>1624</sup> und Kreuze<sup>1625</sup>, doch in anderen Pilgerheiligtümern wurden zu dieser Zeit zunehmend transportable Gegenstände sowie Flüssigkeiten, die in Behältern transportiert werden konnten, an Pilger abgegeben. Durch Berührung mit einem lebenden Heiligen oder einer Reliquie waren jene Eulogien zu einer Kontaktreliquie geworden.

Aufgrund der unterschiedlichen Materialität der Gaben erscheint es mir sinnvoll, jene Eulogien als Pilgereulogien zu spezifizieren, auch wenn die Quellen sie begrifflich nicht von Eulogien abscheiden. Pilgereulogien sind dabei als Kontaktreliquien und zudem als standardisierte Form der Eulogie zu begreifen. Jene Standardisierung und Institutionalisierung

sind erkennbar am definierten Rezipientenkreis (Pilger), den verwendeten Materialien (unerschöpfliche Ressourcen, aber keine Viktualien), dem Übergabemodus (fast stets mit der Aufforderung, sie zu *nehmen* (λαμβάνειν), in den Texten konstruiert) und vor allem an der mit ihnen verbundenen ideellen Wirkmächtigkeit, die sie von den einfachen und oben beschriebenen Segensgaben deutlich unterschied.

Des Weiteren sind Pilgereulogien von den sie umfassenden Behältern zu scheiden. Speziell für den Transport einer bestimmten Eulogie produzierte Eulogienbehälter (lat. *ampulla*; im Griech. keine Entsprechung) werden in der bisherigen Forschung fast durchgängig ebenfalls als Eulogie bezeichnet. Das resultiert auf der Fehlannahme, dass die auf Eulogienbehältern gegebene Um- oder Beischrift εὐλογία den gesamten Gegenstand benenne, obwohl sie tatsächlich nur den Inhalt bezeichnet<sup>1626</sup>. Aus analytischen Gründen sollten Eulogien und deren Behälter unterschieden werden, da sie auch unterschiedlichen ökonomischen Mechanismen unterlagen. Speziell für ein Pilgerheiligtum produzierte Eulogienbehälter erscheinen erstmals am Ende des 5. Jahrhunderts<sup>1627</sup> und damit zu einem Zeitpunkt, als Pilgereulogien schon verbreitet waren. Die Bildmotive auf den Ampullen nehmen – insbesondere in Jerusalem – Bezug auf das Pilgerheiligtum und liturgische Handlungen in ihm<sup>1628</sup>. Zuvor und zeitgleich wurden Flüssigkeiten, die als Pilgereulogien dienten, in unspezifische Behälter und Gefäße gefüllt (s. u.). Die archäologische Überlieferung der Eulogienbehälter ist für das 6. und 7. Jahrhundert am stärksten. Nach einer auffälligen Lücke erscheinen sie erst wieder im 11. Jahrhundert. Während die Vergabe von Pilgereulogien ein gemeinsames Merkmal aller Pilgerheiligtümer werden sollte, wurden spezifische Eulogienbehälter nur an wenigen Pilgerorten und in begrenzten Zeitabschnitten hergestellt (**Abb. 4**).

1618 Quatremère/Smith, *Thesaurus Syriacus* I 614.

1619 Hippolyti Romani *Traditio Apostolica*, cap. 28 (108 Botte; 281 Schöllgen/Geerlings). – Drews, *Eulogien* 18-39; Stüber, *Eulogia*.

1620 Gregorii Vita Basilii iunioris I 25 (114 Sullivan/Talbot/McGrath); Hippolyti Romani *Traditio Apostolica*, cap. 32 (78 Botte; 289 Schöllgen/Geerlings); dazu: Schöllgen/Geerlings 202-204. Studien: Schauta, *Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen* 81-82; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage* Art 13.

1621 *Itinerarium Egeriae* III 6 (40 Franceschini/Weber); Anastasii Sinaiītae *Viae dux* I 2, 120 (16 Uthemann). – Ioannes Moschos (um 605) erzählt die Geschichte eines Anachoreten Sergios, der für das Sinai-Kloster Maultiere hütete und dabei einem Löwen begegnete und ihn besänftigte, indem er ihm mit folgender Ansprache Eulogienbrot zum Fressen gab: *Λάβε τὴν εὐλογίαν τῶν πατέρων, καὶ ἄπελθε ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἵνα παρέλθωμεν.* (Nimm die Eulogie der Väter und geh aus dem Weg, damit wir passieren können!) Ioannis Moschii *Pratum spirituale*, cap. 125 (PG 87, 2988; 102 Wortley).

1622 Theodoretī episcopi Cyrrhensis *Historia religiosa* XXI 33 (2, 118-120 Canivet).

1623 Arcadii episcopi Constantiensis *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, capp. 116, 17-27; 122, 59-61; 232, 24-25 (95; 102; 209 van den Ven).

1624 Arcadii episcopi Constantiensis *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, capp. 130, 2-9; 194, 1-9; 197, 4-19; 223, 12-19; 232, 24-26 (122; 172; 174; 194; 209 van den Ven); Theodoretī episcopi Cyrrhensis *Historia religiosa* IX 15 (1, 434 Canivet), XXI 16 (2, 96 Canivet) und vor allem XXVI 12 (2, 184 Canivet).

1625 Arcadii episcopi Constantiensis *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, cap. 130, 30-33 (123 van den Ven).

1626 Caner, *Miraculous Economy* 331-333; pace Witt, *Staatliche Museen zu Berlin* 13 und 66.

1627 Stratifizierte Funde in Kôm el-Dikka (Alexandria): Kiss, *Ampoules de Saint Ménas*.

1628 Krueger, *Liturgical Time* 118.



Abb. 4 Landkarte mit Angaben der in wichtigen Pilgerorten erhältlichen Pilgereulogien (schwarz) sowie gesicherter Produktion von Eulogienbehältern (rot); zu unterschiedlichen Zeiten im 5.-13. Jh. – (Karte M. Ritter).

## Entstehung der Pilgereulogien

Eulogien sind ein christliches Phänomen, das aus jüdischer Tradition hervorgegangen ist. Die Zuschreibung von Heilkraft an sie ist aber dem Christentum eigen und setzte erst in der Spätantike ein. Grundlage für diese Vorstellung war die Annahme einer Translokation von heiliger Wirkmächtigkeit, also dass Reliquien ihre δύναμις, *potentia* und *praesentia* auf eine Substanz oder einen Gegenstand übertragen und anderswo entfalten können. Die notwendige Voraussetzung für diese Vorstellung war wiederum der Glaube an die Lokation von Heiligkeit<sup>1629</sup>. Jener Glaube entwickelte sich jedoch erst schrittweise im frühen Christentum im Zusammenhang mit der Verehrung der Märtyrer (s. S. 49f.). Infolgedessen entstand die Idee von der Heiligkeit spezifischer Orte, und nach der weitgehenden Anerkennung dieses theologischen Konzepts konnte sich der Glaube an die Wirkmächtigkeit

von Kontaktreliquien und mithin der Pilgereulogien ausformen. Bei dieser Entwicklung hilfreich war die materielle Ähnlichkeit der Eulogienbehälter zu den bereits gängigen Amuletten, womit sie vielfach die Funktion dieser Gegenstände übernahmen, weil ihnen eine ähnliche Wirkung zugeschrieben wurde<sup>1630</sup>. Das wird einerseits erkennbar am Inschriftenformular früher Eulogienbehälter, die älteren Amuletten folgte<sup>1631</sup>, andererseits in Textquellen, wie etwa im 64. Kanon der im 5. Jahrhundert verfassten ostsyrischen Sammlung zum Nicaenum I:

»Es ist der Beschluss der Synode, dass Flüche, Wahrsagerei, magische Knoten, Amulette und Zauberformeln nicht von Christen angewandt werden dürfen. Wenn jemand krank ist und von Satan geprüft wird, bringt ihn zu einer der Kirchen oder Klöster wo sich der Schatz der Heiligenknochen befin-

1629 Vikan, Byzantine Pilgrims' Art 234; Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia 382.

1630 Kötting, Peregrinatio religiosa 274.

1631 Engemann, Eulogien und Votive 224; Engemann, Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen 168; Spier, Byzantine Magical Amulets 25-62. Für einen Survey zu Amuletten griechischer Zeit: Kotansky, Incantations and Prayers 107-137.

det: Öl und Ḥnānā sollen ihm gegeben werden und er soll ein Gebet über sie sprechen«<sup>1632</sup>.

Ein weiterer Grund für die Verbreitung der Eulogienvergabe an Pilger war die sich verschlechternde Zugänglichkeit zu Reliquien in den Pilgerorten. Wie an den Befunden in Abū Mīnā<sup>1633</sup>, St. Peter in Rom<sup>1634</sup>, Myra<sup>1635</sup> und anderen Pilgerorten<sup>1636</sup> ersichtlich ist, begannen die Heiligtümer frühzeitig (5.-6. Jh.) aufgrund des starken Andrangs von Pilgern diese zu kanalisieren (z. B. durch korrespondierende Treppeanlagen) und die Reliquien abzuschirmen. Infolgedessen musste die verminderte Einsehbarkeit und damit verbundene Pilgererfahrung am eigentlichen *locus sanctus* kompensiert werden. Pilgereulogien und Eulogienbehälter konnten so die Erwartungshaltung sowohl der reichen Pilger, die vorzeigbare Beweismittel ihres Glaubens benötigten, als auch jene einfacher Gläubiger, die nicht länger in direkten Kontakt mit den Reliquien kommen konnten, gut bedienen. Auf letztere spielt bereits Gregor von Nyssa um 370 an:

»Nachdem er sein Auge in dieser Weise an den schönen Kunstwerken geweiht hat, begehrt er auch das übrige, nämlich an den Schrein zu treten, weil er glaubt, dass die Berührung Heiligung und Segnung bringe. Und erlaubt ihm jemand, den Staub mitzunehmen, der auf der Grabstätte liegt, nimmt er ihn als ein Geschenk und bewahrt ihn wie einen Schatz«<sup>1637</sup>.

Darüber hinaus waren Pilgereulogien ein wichtiges Element des Pilgererlebnisses, da die Sinneswahrnehmungen am Ort der Verehrung, im Hinblick auf die z. T. in der Öffentlichkeit stattfindende Befüllung sowie Verteilung, einen emotionalen und damit bleibenden Eindruck hinterließen. Auf diesen Zusammenhang machte zuletzt Heather Hunter-Crawley überzeugend aufmerksam<sup>1638</sup>. Nicht zuletzt signalisierte der Austausch der Eulogien auch die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft<sup>1639</sup>, was sie besonders im politischen Raum zu einer symbolträchtigen Gabe werden ließ.

Pilgereulogien müssen einerseits von Devotionalien, andererseits von Reliquien erster und zweiter Ordnung<sup>1640</sup> unterschieden werden. Wie die vorwiegend im Westen verbreiteten gesegneten Stoffe (*brandea*) entstehen Pilgereulogien durch Berührung mit Reliquien erster oder zweiter Ordnung und zählen daher zu den Kontaktreliquien – der dritten Ordnung. Jene systematische Einordnung war dem Mittelalter freilich weitgehend fremd und sowohl einige Theologen als auch die Mehrzahl der Gläubigen sahen die Wirkmächtigkeit der Pilgereulogien im Vergleich zu höherwertigeren Reliquien als nur unwesentlich geringer an<sup>1641</sup>.

Devotionalien hingegen wurden lizenziert auf Märkten gehandelt<sup>1642</sup>, wie z. B. Palmblätter aus Jericho<sup>1643</sup> (zurückkehrende westliche Pilger wurden wegen dieses häufigen Mitbringsels *palmiferi* genannt<sup>1644</sup>) oder die Santiagomuscheln<sup>1645</sup>. Devotionalien wurden weder geweiht noch gesegnet<sup>1646</sup>. Geweiht wurden dagegen Eucharistia<sup>1647</sup> und die im Westen verbreiteten Pilgerabzeichen<sup>1648</sup>.

Pilgereulogien dagegen bedurften keiner Weihe; sie galten als gottgesandt<sup>1649</sup> und versprachen eine ihnen innewohnende heilige Kraft dank ihres Kontakts mit einer Reliquie. Diese Kraft sollte apotropäisch, prophylaktisch gegenüber Übeln aller Art und genesungsförderlich wirken, empfänglich für Visionen machen<sup>1650</sup> und dem eigenen Seelenheil dienen<sup>1651</sup>. Besonders geeignet waren sie gegen die Gefahren der Rückreise von dem Heiligtum, wo sie empfangen worden waren. Dieses Faktum wird nicht nur in Schriftquellen in Bezug auf Seereisen erwähnt<sup>1652</sup>, sondern auch durch die Beischrift einer in Sardeis gefundenen Ampulle bestätigt<sup>1653</sup>. Einerseits wurde die jeweilige Substanz unter Gebeten auf den Schiffsrumpf gerieben, so der Staub (Ḥnānā, s. u.) des Symeon Stylites d. Ä.<sup>1654</sup> (5. Jh.) und – wie gleich näher ausgeführt – Jordanwasser im 6. Jahrhundert. Andererseits wurden Eulogien in die stürmische See geworfen, um sie wundersam zu beruhigen. Diese Praxis findet sich bei Symeon

1632 Marutae episcopi Maipherkatae can. 64 (1, 106-107 Vööbus; 2, 88-89 ders.).

1633 Redigolo, San Mena 35.

1634 Brenk, Kultort 73-79.

1635 Niewöhner, Myra 132-133.

1636 z. B. die 40-Märtyrer-Kirche von Saranda, nördlich von Bouthroton/Butrint cf. Mitchell, Archaeology of Pilgrimage 176-177.

1637 Gregorii Nysseni Laudatio in Theodorum (63,15-19 Cavarnos; 85 Leemans): Καὶ τοῖς αἰσθητοῖς οὕτω φιλοτεχνήμασιν ἐνευπαθήσας τὴν ὄψιν ἐπιθυμεῖ λοιπὸν καὶ αὐτῇ πλησιάσαι τῇ θήκῃ, ἀγιασμὸν καὶ εὐλογίαν τὴν ἐπαφὴν εἶναι πιστεύων. εἰ δὲ καὶ κόριν τις δοίῃ φέρειν τὴν ἐπικειμένην τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς ἀναπαύσεως, ὡς δῶρον ὁ χοῦς λαμβάνεται καὶ ὡς κειμήλιον ἢ γῆ θησαυρίζεται.

1638 Hunter-Crawley, Pilgrimage Made Portable 135-156.

1639 Drews, Eulogien 38.

1640 Reliquien erster Ordnung sind Körperreliquien eines Heiligen; die zweite Ordnung bilden Berührungsreliquien, die der Heilige zu Lebzeiten berührt hat. Der dritten Ordnung entsprechen folglich Kontaktreliquien, die ihre Wirkmacht durch eine Berührung mit Reliquien erlangen.

1641 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 238.

1642 Zu antiken Devotionalien: Zwingmann, Antiker Tourismus 377.

1643 Willelmi archiepiscopi Tyrensis Chronicon XXI 17 (984 Huygens). – Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen 210.

1644 Webb, Pilgrimage in the Medieval West 8; Sumption, Pilgrimage 173-174. Davon russisch »palomnik« für den Jerusalempilger, s. Pascal, Les pèlerina-

ges de l'orthodoxie 260. Daraus auch der in germanischen Sprachen verbreitete Nachname »Palmer«, der ursprünglich einen Jerusalempilger auszeichnete.

1645 Haasis-Berner, Pilgerzeichen 51-60; Cohen, Pilgrim-Badge Trade 193-194.

1646 Zu paganen Devotionalien als den Vorläufern von Eulogien s. Kristensen, Representation of Pilgrimage 111-112. In der diesbezüglichen Diskussion sind vor allem die Devotionalien aus dem Artemision von Ephesos, dazu s. Fleischer, Hand der Artemis 191-194.

1647 Caner, Miraculous Economy 336.

1648 Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen 220.

1649 Wörtlich bei: Leontii episcopi Neapolitanis Vita Iohannis Eleemosinarii, prologos lin. 154 (346 Rydén).

1650 Bergmeier, Behältnisse bes. 349-353.

1651 Ousterhout, Loca Sancta 109; Frank, Loca Sancta Souvenirs 193-201. Die Rolle dieser Aspekte wird eher bestritten von: Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia 380.

1652 Iohannis Chrysostomi Homilia in martyres (PG 50, 664; 96 Mayer/Allen). – Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia 384.

1653 Rautman, Styliite Ampulla at Sardis 720.

1654 Vita syriaca Symeonis Stylitae, cap. 71 (334 Assemani; 151 Doran): »He rubbed handfuls of that hnana on all sides of the ship while everyone as they lay down cried out »Mar Simeon, ask your Lord, help us by your prayer«.

Stylites d. J. 1655 (6. Jh.), bei Seeleuten, die auf dem Weg von Daphnusia nach Cherson von einem Sturm überrascht wurden<sup>1656</sup> (9. Jh.), in Ioannes Xiphilinos' Sammlung der Wunder des hl. Eugenios<sup>1657</sup> (11. Jh.) und für das Johannesheiligtum in Ephesos<sup>1658</sup> (14. Jh.).

Zugleich intensivierten Pilgereulogien dank ihrer haptischen und olfaktorischen Eigenschaften die Pilgererfahrung<sup>1659</sup> und dienten als Erinnerungs- und Beweisstück für eine absolvierte Reise<sup>1660</sup>. Besonders die in Behälter gefassten Pilgereulogien eigneten sich vorzüglich für den persönlichen Gebrauch, wurden zumeist am Körper getragen<sup>1661</sup>, vornehmlich um den Hals z. B. mittels eines Lederbands<sup>1662</sup>, wie wir sowohl durch archäologische Überreste<sup>1663</sup> als auch aus Bildquellen erfahren<sup>1664</sup>. Ein eindrucksvolles Textzeugnis dafür liefert die Vita des hl. Spyridon (Mitte 7. Jh. verfasst):

»Der Heilige hatte seinen Hirtenstab in den Händen und auf seinem Kopf eine mit Palmenzweigen verflochtene Kopfbedeckung – die von manchen Tiara, von anderen Helm genannt wird – und jener trug auch ein tönernes Gefäß (ὄστράκινον σκεῦος), in welchem sich das Öl des heiligen und lebensspendenden Kreuzes befand«<sup>1665</sup>.

Aufgrund dieser Nutzungsart werden Eulogienbehälter auch oft in Gräbern gefunden, da sie mit ihrem Träger bestattet wurden<sup>1666</sup>. Zudem konnten Eulogien auch zu apotropäischen Zwecken im Haus aufbewahrt werden. Dass sie speziell Dämonen abwehren würden, stellt eine dem Anastasios Sinaïtes zugeschriebene Erzählung explizit heraus (um 700): Während die muslimischen Araber Kreuze und Reliquien nicht respektieren würden, könnten Dämonen sehr wohl mit ihnen bekämpft werden<sup>1667</sup>. Theodoret von Kyrrhos beschreibt eine

apotropäische Verwendung im Kontext seines eigenen Hauses, wo er ein mit Märtyreröl gefülltes Fläschchen (ληκύθιον) bei seinem Bett platziert hatte<sup>1668</sup>. Daher werden Eulogienbehälter häufig bei Siedlungsgrabungen entdeckt: Etwa ein Drittel der aus sicheren Grabungskontexten stammenden kleinasiatischen Ampullen wurden in Häusern der Oberschicht (»high-status complexes«) entdeckt<sup>1669</sup>.

Ebenso eigneten sich Pilgereulogien als Geschenk für kranke und nicht reisefähige Angehörige<sup>1670</sup>. Im Unterschied zu Reliquien der ersten bis zweiten Ordnung werden sie in der Spätantike nicht für Altarweihen eingesetzt<sup>1671</sup>; dies ist erst für die mittelbyzantinische Zeit in seltenen Fällen nachweisbar<sup>1672</sup>.

## Variantenspektrum und Produktion von Pilgereulogien

Der Grundstoff für Pilgereulogien war stets billig und schier unerschöpflich<sup>1673</sup> und wurde von Mönchen oder Klerikern am Pilgerort gesammelt und verarbeitet<sup>1674</sup>. Wegen ihrer geheiligten Eigenschaft verblieben Pilgereulogien von ihrer Erstellung bis zur Distribution unter klerikaler Kontrolle. Dies ist im Falle Abū Mīnās durch literarische Quellen auch nachzuvollziehen<sup>1675</sup>.

Je nach der am Pilgerort etablierten Reliquienkulttradition bildeten sich unterschiedliche Typen von Pilgereulogien heraus. Ein Grundstoff für Eulogien war Kerzenwachs, das am Grab des Heiligen entnommen wurde. Besonders wichtig als Pilgereulogie wurde die durch Mischung von Wachs und Öl gewonnene Kerote (κηρωτή), welche gestempelt wurde und deren

1655 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 235, 13-17 (212 van den Ven).

1656 Vita Nicetae patricii, cap. 30 (347 Parachryssanthou): Πρὸς δὲ τὴν πόλιν Χερσῶνος ἐπιγόμενοι, ἐξήλθον τοῦ σκάφους αὐτῶν καὶ τὸν τάφον τοῦ ἁγίου προσεκύνησαν. ἀπέβη δὲ μέλλοντες ἐν ἀγγείῳ ἔσπευσαν ἀγίῳ ἐλαίῳ ληψασθαι, καὶ οὕτως τῶν ἐκεῖσε ἀπεκίνησαν. καὶ δὴ πρὸς μέσον τοῦ πελάγους γενόμενοι σφοδραῖς ἀνέμων βίαις ὑπεβλήθησαν· ὅθεν τῆ συστροφῆ τῶν ἀνέμων τρικυμίας πολλαῖς χειμαζόμενοι εἰς παντελῆ τοῦ ζῆν ἀνελπίστιαν συνήλασαν. εἰς οὖν ἐξ αὐτῶν περὶ τῆς τοῦ ἐλαίου εὐλογίας τὸν ναύκληρον ἀναμνήσας, ἐπιπέμψαι τοῦτο παρ' αὐτοῦ τῆ θαλάσσης προσετέτατο. ὁ δὲ τὴν τοῦ ὀσίου ἁγίου πρεσβείαν ἐπικαλεσάμενος τῆ ἀγριανοῦση καὶ κυμαιομένη θαλάσσει τὸ εὐλογημένον καὶ ἅγιον κατέγεγεν ἔλαιον.

1657 Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii, mir. 9 (196 Rosenqvist).

1658 Muntaner, Crònica (Goodenough 499-500).

1659 Gezeigt für Abū Mīnā: Hunter-Crawley, Pilgrimage Made Portable 135-156. Außerdem: Grossmann, Pilgrimage Center 285; Grossmann, Abū Mīnā I 65-66.

1660 Westen: Maraval, Lieux saints et pèlerinages 233. Fraglich ist, ob Pilgereulogien auch in Byzanz als augenfällige Beweismittel für eine Pilgerreise fungierten, da sie in Bildquellen nicht dargestellt werden. Das lässt vermuten, dass sie nicht als Ausweis für Frömmigkeit galten.

1661 McCulloh, Cult of Relics 173.

1662 Engemann, Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen 169.

1663 Reste eines rot gefärbten Lederbands erhalten: Kötzsche-Breitenburg, Pilgerandenken 239. Ampulle des 10./11. Jhs. an silberne Halskette befestigt, aus einem Grabkontext geborgen: Jašaeva, Legacy of Byzantine Cherson 477 Obj. 102.

1664 Engemann, Palästinensische Pilgerampullen 13.

1665 Theodori episcopi Paphensis Vita Spyridonis episcopi Trimithuntis, cap. 8 (43 van den Ven): Ὁ γὰρ ἅγιος εἶχεν ἐν χερσίν τὴν ποιμαντικὴν αὐτοῦ βακτηρίαν καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ κειμένην κίθαριν ἕκ βαίῶν φοινίκων πεπλεγμένην, ἦτις τιάρα παρὰ τισιν ὀνομάζεται, παρὰ δὲ ἄλλοις περικεφαλαία ἦτο κάσσις, ἐπιφερόμενος κἀκεῖνο τὸ ὄστράκινον σκεῦος ἐν ᾧ ἦν τὸ ζωτικὸν ἔλαιον τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ.

1666 Anderson, Votive Customs 24; Anderson, Pilgrim Flasks 86; Bakirtzis, Ampullae 145; Kristensen, Representation of Pilgrimage 113-114. Bsp. für eine Demetrios-Ampulle in einem Kindergrab: Totev, Thessalonican Eulogia 142 Nr. 18.

1667 Anastasii Narrationes de patribus Sinaïtis C1 (BHG 1448qn), dazu: CPG III Nr. 7758 C1; Canart, Une nouvelle anthologie 126.

1668 Theodoret episcopi Cyrrhensis Historia religiosa XXI 16 (2, 96 Canivet): Συνῆκα τοῖνον ὡς χορὸν μὲν μαρτύρων ἔλεγε τὸ τοῦ ἐλαίου τῶν μαρτύρων ληκύθιον δὲ παρὰ παμπολλῶν μαρτύρων συνειλεγμένην ἔχον τὴν εὐλογίαν παρὰ τὴν ἑμὴν ἐξήρητο κλίνην (»Ich verstand dann, dass der Teufel mit ›Chor der Märtyrer‹ die mit dem Öl der Märtyrer gefüllte Phiole meinte, welche die Eulogien unzähliger Märtyrer enthielt und neben meinem Bett hing«).

1669 Anderson, Votive Customs 22; Anderson, Pilgrim Flasks 87. Auch die in Halikarnassos gefundene Pilgerampulle stammt aus einem reichen Privathaus: Poulsen, Pilgrim Flask 488.

1670 Als Beispiele lassen sich anführen: Thessaloniki nach Theben: Gregorii presbyteri Vita Theodorae Thessalonicensis, cap. 56 (178 Paschalides; 212 Talbot). – Hosios Lukas in die Umgebung: Vita Lucae iunioris Stirensis, capp. 80, 21-24 (130-132 Connor) und 84, 24-32 (138-140 Connor). – Nikon Metanoieite: Vita Niconis cognomine Paenitentiam agite, cap. 50 (166 Sullivan). Zum Phänomen generell: Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines 160-161.

1671 Die maßgeblichen Standardwerke zum Altargrab sind noch immer: Braun, Altar; Deichmann, Märtyrerbasilika 144-169. Zur Rekondierung von Reliquien in Altargräber im 7. Jh.: Jensen, Saints' Relics 1673-1695.

1672 Im Altargrab des südlichen Nebenaltars der Achilleios-Basilika im Kleinen Prepa-See wurde eine Demetrios-Ampulle gefunden, s. Moutsopoulos, Basilikē tou Achilleiou 181-191 und Taf. 77. Eine weitere Demetrios-Ampulle wurde im Diakonikon der Kirche in der Festung Karasura entdeckt, s. Totev, Thessalonican Eulogia 78 und 143 Nr. 20.

1673 Patlagean, Theodora de Thessalonique 45-46.

1674 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 239.

1675 Zur klerikalen Kontrolle in Abū Mīnā cf. Caseau, Ordinary Objects 647.

Stempelabdrücke als τὸ σφραγίδιον und τὸ τῆς σφραγίδος κηρίον<sup>1676</sup> in den Quellen erscheinen. Kerote wurde durch Körperwärme zum Schmelzen gebracht und mithin körperlich anwendbar gemacht<sup>1677</sup>. Die ausführlichsten Belege hierfür bietet der Artemioskult in Oxeia (Konstantinopel, 7. Jh.), wo auch das Einsalben mit Kerote vermerkt wird: »Steh auf, nimm von der hergestellten Kerote, salbe deine Brust damit und iss etwas davon«<sup>1678</sup>. Offensichtlich stellte der Heilsuchende hier die Salbe aus Öl und Wachs selbst her: »Nachdem er es nun genommen hatte, machte er eine Salbe daraus und trug es auf die schmerzende Stelle auf«<sup>1679</sup>. Die Kerote wird besonders in ausgewiesenen Heilungs-Pilgerorten in der Spätantike sehr häufig erwähnt<sup>1680</sup> und im Kosmidion sogar synonym zu φάρμακον verwendet<sup>1681</sup>. Sie galt offenbar als ein etabliertes Heilmittel.

Daneben wurden in einigen syrischen Heiligtümern Staub (syr. Ἡνᾶνᾱ »Eulogie«<sup>1682</sup>, griech. μάννα »Pulver« oder κόνις »Staub«) und farblich auffällige Erde an Pilger verteilt<sup>1683</sup>. Ihre Einstufung als Kontaktreliquie beruhte auf der Annahme, dass der jeweilige Heilige das Areal beschritten hatte. Anwendbar gemacht wurde der Staub, indem er mit einer Flüssigkeit gemischt zu einem späteren Zeitpunkt dem Körper zugeführt oder auf diesen aufgetragen wurde<sup>1684</sup>.

An Flüssigkeiten wurden Wasser<sup>1685</sup>, sogenanntes »Blut«<sup>1686</sup> und Baumharz<sup>1687</sup> für Pilgereulogien genutzt. Zum

beliebtesten Grundstoff für Pilgereulogien entwickelte sich allerdings wohl auch wegen der lautlichen Nähe von ἔλαιον (Öl) und ἔλεος (Gnade)<sup>1688</sup> das Öl mit gewissen Beimengungen (z. B. Wein oder Staub<sup>1689</sup>).

In vielen Heiligtümern wurde das Öl aus einer vor dem Grab brennenden, nie versiegenden Lampe entnommen<sup>1690</sup>. Dies wird erstmals von Kyrillos von Skythopolis in seiner Vita des hl. Euthymios erwähnt (6. Jh.): Das Öl half angeblich gegen einen Dämon<sup>1691</sup>. Später mehren sich die Zeugnisse: Lampenöl vom Grab des Theodoros Homologetes habe eine Heilung bewirkt (9. Jh.)<sup>1692</sup>, ähnliches wird für die Gräber der Theodora in Thessaloniki<sup>1693</sup> und der Kaiserin Theophanou<sup>1694</sup> beschrieben (beide 10. Jh.). Das Öl des hl. Eugenios wurde auf dem kranken Körper eingerieben<sup>1695</sup> oder für Exorzismen genutzt<sup>1696</sup>. Nachdem eine Frau Öl vom hl. Euaristos getrunken hatte (erste Hälfte des 10. Jhs.), sei sie drei Tage später von einem Dämon befreit gewesen<sup>1697</sup>.

Die Pilgereulogie auf Basis von Öl erfuhr eine bedeutende Fortentwicklung. Es bildete sich schlussendlich im 7. Jahrhundert das durch seine Parfümierung<sup>1698</sup> und Konsistenz charakteristische Myron heraus (\*μύρειν, fließen)<sup>1699</sup>. Die ersten sicheren Belege für Myron finden sich für Amathous (Zypern)<sup>1700</sup>, Myra (dessen Name Kaiser Konstantin VII. von Myron herleitete)<sup>1701</sup>, die Theraponkirche in Konstantinopel<sup>1702</sup> und Patras<sup>1703</sup>. Die Datierung für die

- 1676 Miracula Artemii, mir. 16 (17 Papadopoulos-Kerameus; 109 Crisafulli).
- 1677 Miracula Cosmae et Damiani, mir. 30,54-60 (175 Deubner). Definition von Festugière, Collections grecques de miracles 100 Anm. 5. Darüber hinaus: Caseau, Ordinary Objects 645; Maraval, Lieux saints et pèlerinages 239.
- 1678 Miracula Artemii, mir. 33 (50 Papadopoulos-Kerameus; 177 Crisafulli): Ἀνάστηθι, καὶ ἐκ τῆς γενομένης κηρωτῆς λαβὼν ἔλαιψαι σου τὸ στήθος καὶ φάγε ἕξ αὐτῆς.
- 1679 Miracula Artemii, mir. 3 (3-4 Papadopoulos-Kerameus; 83 Crisafulli): Λαβὼν οὖν καὶ ποιήσας ἐμπλάστρον ἐπέθηκεν ἐν ᾧ ὠδυνᾶτο τόπιπ.
- 1680 Vita Theodori Syceotae, cap. 81 (68 Festugière). – Miracula Cosmae et Damiani, mir. 33,45 (181 Deubner) und 36,29 (190 Deubner). – Miracula Therapontis, cap. 20 (130 Deubner). – Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 10 cap. 8 (262 Marcos; 51-52 Gascou) und 50 cap. 6 (351 Marcos; 178 Gascou). – Miracula Cyri et Ioannis, mir. 1 (202,37 Déroche) und 2 (203,75 Déroche).
- 1681 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) und 32,17 (178 Deubner).
- 1682 Zur Terminologie im syrischen Christentum. Jullien/Jullien, Ἡνᾶνᾱ 333-335.
- 1683 Beispiele für Staub- bzw. Erdeulogien außerhalb Syriens sind Ephesos und Amastris, für das letztere s. Nicetae Paphlagonis Laudatio in Hyacinthum Amastrenum, capp. 21-22 (PG 105, 437-440).
- 1684 Külzer, Peregrinatio graeca 104-105.
- 1685 Ein frühes Beispiel für Wasser als heilende Eulogie ist (Mitte des 5. Jhs.): Callinici Vita Hypatii abbatis Rufinianensis, cap. 38 § 4-5 (228 Bartelink). Byzantinische sind Theodora von Thessaloniki: Gregorii presbyteri Translatio reliquis Theodoraе Thessalonicensi, cap. 3 (194-195 Paschalides; 221 Talbot). – Elias Speliotes: Vita Eliae Spelaeotae monachi in Calabria, cap. 96,20-29 (AASS Sep. III 886). – Theophanou (angewandt gegen Epilepsie): Vita Theophanus imperatricis, cap. 26 (18,27-19,2 Kurtz).
- 1686 In der Euphemia-Kirche von Chalkedon, aus ihrem Grab: Theophylacti Simocattae Historiae VIII 14 (311-312 de Boor/Wirth; 233-234 Whitby); Constantini episcopi Tiensis Translatio reliquis Euphemiae, capp. 4 und 17 (88 und 105 Halkin); dort »Blutmyron«; Theodori Bestae Laudatio in Euphemiam, cap. 12 (133 Halkin). Zu diesem Phänomen auch: Naumann u. a., Recent Archaeological Research 26. Andere verehrte Bluteulogien: Athanasios Athonites (aufgefangen durch Tücher): Vita Athanasii Athonitae secunda, capp. 67-77 (202-209 Noret; 335-357 Talbot). – Maria von Bizye: Vita Mariae iunioris Bizyensis, capp. 12, 16 und 18 (AASS Nov. IV 697-699; 269-272 Laiou). – Leontios von Jerusalem: Theodosii Gudelae Vita Leontii patriarchae Hierosolymitanis, cap. 103 (153-154 Tsougarakis).
- 1687 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 39 (149 Geyer; 87 Wilkinson): »lump of gum«, also Harzsekret von den Blättern der *tamarix mannifera*, die als vom Himmel gefallenes Manna aufgefasst wurden, s. Donner, Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger 283 Anm. 177.
- 1688 Darauf angespielt wird in: Theodori episcopi Petrarum Vita Theodosii abbatis (35,22 Usener) in der ersten Hälfte des 6. Jhs. – Gregorii presbyteri Vita Theodoraе Thessalonicensi, capp. 49-51 (165-170 Paschalides; 206-209 Talbot) in der ersten Hälfte des 10. Jhs. Eine besonders eindrucksvolle Stelle findet sich in der Vita des Basileios d. J., wo der Heilige das geheiligte Öl über die Dienerin Theodora ausgießt und sie mit Gnade erfüllt wird (1. Hälfte 10. Jh.): Gregorii Vita Basilii iunioris II 11 (108 Sullivan/Talbot/McGrath).
- 1689 z. B. bei Phantinos d. J.: Vita Phantini iunioris, cap. 58 (464 Follieri): »Ἐλαιον μετ' οἴνου σκευάσας εἰς κανδήλαν ἄψον καὶ πῖε τοῦτο τρίτον, ἀναφανείς κατ' ὄναρ ἔφη ὁ ἅγιος, »καὶ ἰαθήσῃ Χριστοῦ χάριτι« (Der Heilige [Phantinos] erschien im Traum und sagte: »Nimm das Öl aus der Lampe, bereite es mit Wein und trinke es dreimal, und durch Gottes Gnade wirst du geheilt.«.)
- 1690 Vgl. Talbot, Relics of New Saints 224-225.
- 1691 Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii, cap. 54 (76 Schwartz; 74 Price).
- 1692 Theophanis Studitae Laudatio in Theophanem confessorem, cap. 17 (282 Eftymiadis).
- 1693 Gregorii presbyteri Translatio reliquis Theodoraе Thessalonicensi, cap. 9 (206 Paschalides; 225 Talbot).
- 1694 Vita Theophanus imperatricis, cap. 31 (22,30-23,3 Kurtz).
- 1695 Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii, cap. 20,1009-1025 (302 Rosenqvist).
- 1696 Öl vom Wahren Kreuz: Cyrilli Scythopolitani Vita Sabae, cap. 63 (164 Schwartz; 174 Price).
- 1697 Vita Euaristi abbatis Cocorobii, cap. 38 (319 van de Vorst).
- 1698 Caseau, Parfum et guérison 149.
- 1699 Hofmeister, Heilige Öle 25-27 (dort u. a. beispielhaft aufgeführt: Rosenwasser, Mastixharz, Pfeffer, Myrrhe, Muskatnuss, Zimtrinde, Storaxbalsam, Nelkenöl, Zitronenöl).
- 1700 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 60 (409 Rydén).
- 1701 Constantini Porphyrogeniti imperatoris De thematibus, cap. 14,19-21 (78 Pertusi). Charakterisiert wird es von einer westlichen Quelle (um 1090) als »wässeriges Öl« in: Translatio reliquis in monasterium Cormaricense, cap. 4 (302 Shepard): *De oleo aquatico S. Nicolai episcopi*. Allgemein: Anrich, Nikolaos 516-517; Caseau, Experiencing the Sacred 72.
- 1702 Miracula Therapontis, capp. 21 (130 Deubner) und 26 (133 Deubner).
- 1703 Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum, cap. 30 (55-56 Kirsch/Arndt). – Caseau, Parfum et guérison 175-177.

erste Myronspende am »Grab« des Demetrios in Thessaloniki ist umstritten, aber wohl in das späte 9. Jahrhundert zu legen<sup>1704</sup>. In jenem Jahrhundert jedenfalls steigen auch die Erwähnungen für diese Substanz reichsweit sprunghaft an<sup>1705</sup>. Die Translokation der Wirkmächtigkeit auf das Myron erfolgte hierbei durch Kontakt mit den Körperreliquien im Grabe des Heiligen, der die Substanz »ausschwitzte«, weshalb er den Ehrennamen eines *Myroblytes* erhielt. Bereits im 7. Jahrhundert wird berichtet, dass Myron auch aus Ikonen entspringe<sup>1706</sup>, die ihrerseits als *Acheiropoietia* und damit als Reliquien verehrt wurden.

Durch die Parfümierung wurde eine Nähe zu den in der Antike bereits etablierten Heilstoffen evoziert und die medizinische Anwendung als Salbe<sup>1707</sup> oder Trinkarznei<sup>1708</sup> forciert. Gleichzeitig lieferte der Wohlgeruch auch eine theologische Begründung, da (Kontakt-)Reliquien generell als Vorboten des Paradieses angesehen wurden<sup>1709</sup>.

Wasser hingegen wurde geheiligten Brunnen (Hagiasmata) oder geheiligten Flüssen wie dem Jordan entnommen. Für die Anwendung als äußerliche Arznei wurde es mit Schlamm verdickt und ansonsten getrunken. Wie wir vom Piacenzer Pilger aus dem 6. Jahrhundert erfahren, wurde das Jordanwasser abgefüllt und auf in See stehende Schiffe gesprengt: »[...] und sie entnehmen gesegnetes Wasser. Dieses Wasser verwenden sie dann, um ihre Schiffe zu besprengen, bevor sie in See stechen«<sup>1710</sup>. Außerdem tauchten die Pilger

Leinentücher in das Wasser ein, die sie später als ihre Grabtücher verwenden wollten: »[...] jeder steigt hinab zum Fluss, um einen Segen zu erhalten. Einige tragen Leinengewänder, viele weitere andere Kleidung, die dem eigenen Begräbnis dienen wird«<sup>1711</sup>.

Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere wurden mit Eulogien geheilt: Eine Eulogie Symeons d.J. (6. Jh.) half laut seiner Vita einem Esel<sup>1712</sup> und Pferde genasen dank Eulogien des Asketen Aphraphat<sup>1713</sup> (5. Jh.) und des Theodoros von Sykeon<sup>1714</sup> (7. Jh.). Das Spektrum der geheilten Krankheiten war unbegrenzt. Pilgereulogien gewährten aber auch Abhilfe gegen alltägliche Leiden wie ausbleibenden Haarwuchs<sup>1715</sup>, Schlangenbisse<sup>1716</sup> oder zu starke Geburtswehen<sup>1717</sup>. Neben dem vorherrschenden Heilzweck konnten sie ihre Wirkkraft auch anders entfalten: Durch Beigabe von Staub bzw. Erde in sauren Wein wurde dieser angeblich süß<sup>1718</sup> und Bäume und Kulturpflanzen wuchsen besser, wenn man sie mit einer Pilgereulogie besprengte<sup>1719</sup>. Folglich standen Pilgereulogien im Ruf, in keinem denkbaren Anwendungsbereich zu versagen und überall und stets Wunder bewirken zu können. Der potentielle Bedarf an diesen Substanzen war somit enorm und unbeschränkt.

Im Folgenden werden diejenigen Pilgerorte besprochen, die allseits bekannte Pilgereulogien verteilten und Eulogienbehälter produzierten, um anschließend eine ökonomische Ausdeutung der Phänomene vornehmen zu können.

1704 Diskussion zusammengefasst bei: Efthymiadis, *Medieval Thessalonike* 11-12, dem ich hier folge.

1705 Petros von Atroa: *Sabae Miracula Petri Atroënsis*, cap. 98 (149 Laurent). – Maria d.J. in Bizye: *Vita Mariae iunioris*, cap. 12 (AASS Nov. IV 697; 268-269 Talbot). – Euphemia-Kirche in Konstantinopel: *Constantini episcopi Tiensis Translatio reliquias Euphemiae*, cap. 5 (89 Halkin). – Loukas d.J. in Hosios Loukas: *Vita Lucae iunioris Stirensis*, capp. 69, 73 und 84 (114, 122 und 140 Connor). – Makarios Peleketes: *Sabae monachi Vita Macarii abbatis Peleketae*, capp. 21-22 (163 van de Gheyn). – Demetrianos von Chytroi (Zypern): *Vita Demetrianii episcopi Chytroi*, linn. 631-635 (236 Grégoire). – Sampson (Vita aus dem 9. Jh., Sarkophag in Mokioskirche): *Vita Sampsonis*, cap. 10 (15 Halkin). – Eudokimos d.J. in einer Kirche im Konstantinopler Exakionion: *Constantini Acropolitae Laudatio in Eudocimum*, cap. 28 (37 Taxidis). – PmbZ 1640. – Paulos d.J. vom Latmos (leuchtendes Öl): *Vita Pauli iunioris Latrensis*, cap. 47 (133-134 Delehaye). – Patriarch Ignatios (aus dem Kopfhair des Verstorbenen extrahiertes Myron): *Nicetae Paphlagonis Vita Ignatii patriarchae Constantinopolitani*, cap. 83 (112 Smithies). – Euthymios d.J. (sein Schweiß als Myron): *Vita Euthymii iunioris Thessalonicensis*, cap. 26 (78-80 Alexakis; 79-81 Talbot).

1706 Ende 7. Jh., im Falle einer nicht näher identifizierten Konstantinopler Marienikone, welche der Pilger Arculf mit den eigenen Augen gesehen habe: *Adomnani De locis sanctis* III 5,7 (233 Bieler). – 10. Jh.: *Gregorii presbyteri Vita Theodoraе Thessalonicensis*, cap. 54 (175-177 Paschalides; 210-211 Talbot). Dazu: Talbot, *Family Cults* 56-57. – seit dem 9. Jh.: Eine Ikone der Theotokos Galaktotrophousa (genannt Chaghoura) in Saydnāyā nahe Damaskus: Abou Samra, *Pilgrimage* 669; Immerzeel, *Saydnaya* 15-17; Todt, *Region und Patriarchat* 600-601.

1707 Salbenanwendung bei: *Gregorii presbyteri Vita Theodoraе Thessalonicensis*, cap. 55 (177 Paschalides; 211 Talbot). In größerer Ausführlichkeit ist die Salbenanwendung belegt in einer Lobrede auf den hl. Demetrios aus der Mitte des 12. Jhs.: [...] ἄνδρες, γυναῖκες καὶ νήπια, ὄλαις χερσὶν ὄσα καὶ σίφωσι, πρὸς ἑαυτοὺς τὸ μύρον ἐκείθεν ἐφέλκουσι. Καὶ οἱ μὲν ὀφθαλμοὺς, οἱ δὲ στόμα καὶ ὅσα τοῦτω καθαγιάζουσιν, οἱ δὲ καὶ στέρνα καὶ πᾶσαν τοῦ σώματος ὀλομείλιαν τῷ μύρῳ προσεπιχρῖουσι καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν [...] (»[...] Männer, Frauen und Kinder ziehen das Myron von dort zu sich mit vollen Händen, so viel wie mit

Röhren geleitet). Die einen salben die Augen, die anderen reiben den Mund und die Ohren damit ein, wieder andere salben die Brust und mit aller Sorgfalt den Körper mit Myron«, cf. Ioannis Stauracii chartophylaci *Laudatio in Demetrium*, cap. 37 (373,3-11 Iberites). Eine weitere Quelle dazu ist ein Brief des Georgios Bardanes von 1236/1237: Ὅσπερ οὖν κἀν τῇ τοῦ τελειοποιοῦ μύρου σφραγιδι ἐκμαθητῶν ἀκουέτω ὡς οὐκ ἔστιν ὄλως μύρου παραδοχὴ ἐν τῇ διασκευῇ τοῦ βαπτίσματος, εἰ μὴ μετὰ τὸ βάπτισμα εὐθύς, ὀπίκα καὶ τῆς λειτουργίας ἐναρξίς γίνεται, προσαγομένων τῷ ἀρχιερεὶ καὶ τῇ χρίσει τοῦ πνευματικοῦ μύρου σφραγιζομένων μέτωπον, ὀφθαλμοῦς, ἀκοάς, ὄσφρησιν, στόμα, τελεταρχεῖ, τὰς ἱεράς ἐκφαντορίας ἐρωτηθὲν ἀποδέδωκεν. Georgii Bardanae episcopi Corcyrensis ep. 8,90-96 (442 Galoni).

1708 Trinkarznei: *Inventio reliquias Menae in Constantinopoli*, cap. 9 (150 Delehaye). – *Vita Euaristi abbatis Cocorobii*, cap. 38 (319 van de Vorst). Allgemein: Caseau, *Parfum et guérison* 151.

1709 Angenendt, *Heilige* 119-122.

1710 *Itinerarium Antonini Placentini*, cap. 11 (135 Geyer; 82 Wilkinson): [...] *et tolerant inde aquam benedictam et exinde faciunt aquam sparsionis in nauibus suis, antequam exeant ad nauigandum*.

1711 *Itinerarium Antonini Placentini*, cap. 11 (135 Geyer; 82 Wilkinson): [...] *omnes descendunt in fluuio pro benedictione induti sindones et multas cum alias species, quas sibi ad sepulturam seruant*.

1712 *Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris*, cap. 148 (135 van den Ven).

1713 *Theodoretii episcopi Cyrrensis Historia religiosa* VIII 11 (1, 396-398 Canivet).

1714 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 158 (1, 132 Festugière).

1715 *Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris*, cap. 194 (172 van den Ven).

1716 *Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum*, cap. 6 (42 Krusch/Arndt).

1717 Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen* 208.

1718 *Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris*, cap. 230 (203-204 van den Ven).

1719 *Vita Theodori Syceotae*, cap. 158 (1, 132 Festugière).

# Variantspektrum von Eulogienbehältern und ihre Produktion

## Jerusalem Grabeskirche

Die frühesten Belege für eine Abgabe von Pilgereulogien in der Grabeskirche finden sich noch nicht bei Egeria (4. Jh.)<sup>1720</sup>, sondern erst für das 6. Jahrhundert. Der Vorgang des Befüllens der Eulogienbehälter ist durch den Piacenzer Pilger für die Zeit um 570 überliefert und fand hiernach in einem Seitenraum des Hofes um den Golgathafelsen statt: »[...] und sie bieten Öl zur Segnung an, in kleinen Ampullen. Wenn der Mund einer der kleinen Ampullen das Holz des Kreuzes berührt, sprudelt das Öl sofort heraus; und wenn sie nicht rasch verschlossen wird, läuft alles heraus«<sup>1721</sup>. Offenbar waren die Ampullen nur eine denkbare Option für die Mitnahme des Öls durch die Pilger – eine deshalb attraktive, weil dadurch in diesem Fall die Kraft der Pilgereulogie sichtbar wurde. Umgekehrt heißt dies natürlich, dass die Eulogie des Öls vom Wahren Kreuz nicht unbedingt eine Ampulle benötigte, sondern auch von einem beliebigen Gefäß aufgefangen werden konnte (s. u.). Papst Gregor I. jedenfalls erwähnte kein Gefäß, als er dem ehemaligen Konsul Leontios im August 598 für die Übersendung von Öl vom hl. Kreuz dankte: »Wir haben freilich Öl des Wahren Kreuzes und Adlerholz erhalten: das eine zur Segnung bei Berührung, das andere für Wohlgeruch bei Verbrennung«<sup>1722</sup>. Aus dem unter muslimischer Herrschaft stehenden Jerusalem brachten die Pilger Grablampeöl aus der Anastasis-Rotunde nach Hause<sup>1723</sup>. Es wurde zumindest seit dem mittleren 9. Jahrhundert im Zuge des jährlich am Karsamstag gefeierten Wunders des »Heiligen Feuers« (s. S. 74) an die Gläubigen abgegeben.

Neben diesen beiden Ölen wurde auch Erde an Pilger verteilt. Diese wurde in und unterhalb der Anastasis-Rotunde gesammelt, mit Wasser versetzt und zu Jetons geformt: »In dieses Grabmal wird von draußen Erde gebracht und anschlie-

send von den Besuchern zur Segnung mitgenommen«<sup>1724</sup>. Gregor von Tours beschreibt die Herstellungsweise der Jetons:

»Wundersame Kraft geht aus dem Grab hervor, in dem der Körper des Herrn lag. Häufig ist die Erde von einer strahlenden Helligkeit bedeckt; dann wird sie mit Wasser besprengt und daraus kleine Törtchen (*tortulae*) geformt, die in verschiedene Teile der Welt gesandt werden. Eine Vielzahl von Kranken wurde durch sie geheilt«<sup>1725</sup>.

Diese Erde wird bereits von Augustinus erwähnt, von ihm aber als Sand bezeichnet<sup>1726</sup>, und ist durch eine Authentika des 9. Jahrhunderts im Lateran bezeugt (*Terra de sepulchro domini*)<sup>1727</sup>. Zudem findet diese Art der Pilgereulogie als *κόγις* respektive *Ḥanān* in den griechischen und arabischen Rezensionen der romanhaften Vita des Theodoros von Edessa Erwähnung<sup>1728</sup>. Dort bewirkt sie in Wasser aufgelöst und unter Gebeten auf den kranken Körper aufgetragen die Heilungen des Kalifen Mauīas – wohl al-Ma'mūn (813-833) – und der Kaiserin Theodora (842-856)<sup>1729</sup> und spiegelt damit den Eulogiengebrauch der Abfassungszeit, dem 10. oder sehr frühen 11. Jahrhundert, wider.

In katalanischen Privaturkunden des 11./12. Jahrhunderts wird als weitere Pilgereulogie auch Kerzenwachs erwähnt, das bei dem alljährlichen österlichen Lichtwunder an Pilger abgegeben und von ihnen nach Hause gebracht wurde<sup>1730</sup>.

Von all den genannten Pilgereulogien benötigte einzig das Öl einen Transportbehälter. Wenn man dem Zeugnis des Piacenzer Pilgers (um 570) folgt, sah er in der Grabeskirche, wie Öl<sup>1731</sup> in Eulogienbehälter eingefüllt wurde. Diese sind – da bisher keine Tonampullen bekannt geworden sind – sicherlich jene wohlbekanntesten, aus einer Blei-Zinn-Legierung (d. h. Hartzinn) und aus Gussformen hergestellten Ampullen<sup>1732</sup>,

- 1720 Itinerarium Egeriae XXXVII 2 (81 Franceschini/Weber). Die bei Maraval versammelten Belege aus dem 4./5. Jh. beziehen sich auf Reliquienvergaben des Wahren Kreuzes, nicht auf Pilgereulogien: Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 234.
- 1721 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 20 (139 Geyer; 83 Wilkinson): [...] *offertur oleum ad benedicendum, ampullas medias. Hora, qua tetigerit lignum crucis orum ampullae mediae, mox ebulliscit oleum foris, et si non clauditur citius, totum redundat foris*. Dazu: Engemann, Palästinensische Pilgerampullen 11.
- 1722 Gregorii I papae ep. VIII 33 (557-559 Norberg; 528-529 Martyn): *Oleum quippe sanctae crucis et alois lignum suscepimus: unum quod tactum benedicat, aliud quod per incensum bene redoleat*. – Zu Leontios, der von Kaiser Maurikios nach Sizilien in den Jahren 598-600 entsandt war, Veruntreuungen aufzuklären, und zu seinem Antritt Gregor das Geschenk übersandte: PLRE 3, 776-777 Nr. 11.
- 1723 Frühes 9. Jh: Vita Stephani Sabaitae arabica, cap. 52 (81-83 Lamoreaux). Außerdem belegt in Reliquiensammlungen des frühen Mittelalters im Lateran und der Abtei von Farfa: Luchterhandt, *Popes and the Loca Sancta* 46; Schuster, *Una collezione d'eulogie* 260. Ein Zeugnis für die Mitnahme Grablampeöl aus der Zeit um 1090 bietet die *Translatio reliquis in monasterium Cormaricense*, cap. 4 (302 Shepard): [...] *de oleo lampadis S. sepulcri Christi quae accensa fuit Sabbato Sancto vigiliae Paschae*. Allgemein: Frolow, *Vraie Croix* 174-175.
- 1724 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 18 (138 Geyer; 83 Wilkinson): *In quo monumento [sc. tomba] de foris terra mittitur et ingredientis exinde bene-*

*dictionem tollent*. – Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 923; Schauta, *Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen* 83.

- 1725 Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum, cap. 6 (42 Krusch/Arndt): *Prodit et ex monumento quo dominicum iacuit corpus, mira virtus, quod saepius terra naturali candore radiante repletur, et exinde iterum ablata aqua conspergitur, de qua tortulae [emend.] parvulae formantur ac per diversis mundi partibus transmittuntur; de quibus plerumque infirmi sanitates hauriunt*. – Klausen-Nottmeyer, *Eulogien* 923.

1726 Augustini episcopi Hipponensis *De civitate Dei* XXII 8 (7, 244-250 Green).

1727 Luchterhandt, *Popes and the Loca Sancta* 45-46.

1728 *Zur Vita: CMR II 585-590* (K.-P. Todt); Todt, *Region und Patriarchat* 487 (mit Verw.).

1729 *Vita Theodori archiepiscopi Edessensis*, cap. 71 (74-75 Pomjalovskij). Die arabische Fassung ist noch unediert in: *MS Sinaiticus arab.* 538; s. dazu: Griffith, *Life of Theodore of Edessa*, bes. 150; Jotischky, *Christians* 41.

1730 Jaspert, *Eleventh-Century Pilgrimage* 1-47. Zum Lichtwunder: Külzer, *Peregrinatio graeca* 203; Pratsch, *Platz der Grabeskirche* 57-66. Zur Grabeskirche im 11. Jh. und dem dortigen byzantinischen Einfluss s. Oosterhout, *Rebuilding the Temple* 66-78.

1731 Grabar, *Ampoules* 16-30 und 63.

1732 Engemann, *Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen* 161. Weitzmann erkannte in ihnen Rudimente einer von ihm sogenannten palästinischen »*loca sancta iconography*«, cf. Weitzmann, *Loca Sancta* 39-40, 49.



Abb. 5 Monza-Bobbio-Ampulle. – (Dumbarton Oaks, Byzantine Collection, Washington DC, BZ 1948.18).

die nach allgemeiner Überzeugung im 6. und frühen 7. Jahrhundert in Jerusalem produziert wurden und die *aedicula* in der Anastasis-Rotunde und die Kreuzverehrung abbilden<sup>1733</sup>. Die Umschrift variiert; am häufigsten erscheint »Ἐλαιον ξύλου ζωῆς τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ τόπων«, womit ihr Inhalt bezeichnet ist.

Von ihnen sind bislang etwa 50 Exemplare bekannt geworden, deren Durchmesser bei etwa 4,5-7,0 cm liegt (Abb. 5). Sie erhielten sich vor allem in den langobardischen Kirchenschätzen in Monza (16 Exemplare) und Bobbio (20 Exemplare)<sup>1734</sup>. Sie gelangten in den Besitz der Kathedrale von Monza und in die Abtei des hl. Colombano in Bobbio durch Schenkungen der Königin Theodolinda (570-627), die sie möglicherweise zuvor von Papst Gregor I. erhalten hatte<sup>1735</sup>. Wie Jaś Elsner überzeugend darlegte, war das Bistum Monza eine Gründung der Königin und diente demzufolge auch repräsentativen Zwecken, während Bobbio als i. J. 614 gestiftete Abtei dem Königshaus sehr nahestand. Die

Eulogienbehälter wurden in Bobbio Gräbern beigegeben<sup>1736</sup> und wohl nicht, wie André Grabar noch annahm, als Enkolpia getragen<sup>1737</sup>. Auch aus ägyptischen Grabkontexten sind mindestens zwei solcher Ampullen bekannt geworden<sup>1738</sup>.

In jedem Fall belegen diese Eulogienbehälterfunde, denen Einzelstücke in musealen Sammlungen meist unbekannter Provenienz<sup>1739</sup> und zwei Funde in Yenikapı (Istanbul)<sup>1740</sup> anbei gestellt werden können, dass für die spätantike Aristokratie Eulogien in Jerusalem abgegeben wurden, die wegen der Wertschätzung des speziellen Eulogienbehälters wohlverwahrt wurden<sup>1741</sup> (s. o.). Nach den publizierten Grabungsergebnissen könnte ein L-förmiger Anbau an der Grabeskirche der Eulogienproduktion gedient haben, da sich dort Wein- und Ölpresen befanden; bzgl. der Ölpresen lässt sich die Produktion an diesem Ort bis in das 18. Jahrhundert nachverfolgen<sup>1742</sup>. Produziert wurden die Ampullen jedenfalls nach allgemeiner Auffassung in Jerusalem selbst<sup>1743</sup> und nicht etwa in Konstantinopel, wie noch André Grabar annahm<sup>1744</sup>. Dies

1733 Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art* 241.

1734 Engemann, *Palästinensische Pilgerampullen* 26.

1735 Lambert/Pedemonte Demeglio, *Ampolle devozionali* 218. Außerdem vor allem: Elsner, *Replicating Palestine* 117-130. Zuletzt wurde diese populäre These überzeugend von Filipová, *Monza Collection* 5-16, angezweifelt, die vielmehr vermutet, dass die Königin die Ampullen von Privatpersonen ihres Königreichs erhielt. Der Zusammenhang zwischen den Ampullen und Gregor wird mit den Reliquienauthentiken für Brandea (mit Ölen getränkte Tücher) der römischen Märtyrergäber begründet, zu diesen s. Tjäder, *Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens II* 205-222. Luchterhand, *Popes and the Loca Sancta* 39-40 und 51-52, kann anhand der Authentiken im Lateran nachweisen, dass palästinische Reliquien bei den Päpsten zu jener Zeit (ca. 650-900) exzeptionell hoch im Kurs standen, da sie mehr als die Hälfte der Gesamtzahl ausmachen; allerdings stehen Pilgerwesen und Reliquienakquise in keinem unmittelbaren Zusammenhang, da die Reliquien wohl als Geschenke des Patriarchats nach Rom gelangten: Sie spiegeln aber den damaligen Pilgergeschmack wider. Interessant ist die Tatsache, dass die Anzahl der Steine deutlich die von Flüssigkeiten übertrifft, was m. E. darauf hindeutet, dass repräsentative Transportbehälter (d. h. Ampullen) in jener Zeit vom 7. bis 9. Jh. fehlten.

1736 Barag, *Glass Pilgrim Vessels* 47.

1737 Grabar, *Ampoules* 66-67.

1738 Kötzsche-Breitenburg, *Pilgerandenken* 233.

1739 In den USA (Walters Art Museum in Baltimore, Dumbarton Oaks in Washington, D.C., Detroit Institute of Arts, Cleveland Museum of Art, Menil Collection in Houston), in Deutschland (Staatliche Museen zu Berlin, Landesmuseum Württemberg in Stuttgart, F. J. Dölger-Institut in Bonn, Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, und zwei weitere Exemplare in der Münchner Privatsammlung Christian Schmidt), in Griechenland (Byzantinisches Museum Athen), in Großbritannien (British Museum: Dalton, *Early Christian Antiquities of the British Museum* 624 Nr. 399); jeweils unvollständig aufgelistet bei: Filipová, *Monza Collection* 5 Anm. 6; Krause, *Palästinensische Pilgerampullen* 9-10 (mit Verw.).

1740 Monza-Bobbio-Ampulle: Sever Georgousakis, *Pilgrim's Self-Identification* 39-41 Abb. 1 (samt Revers abgebildet). Diese Ampulle wurde nochmals publiziert (Abb. ohne Revers und als »Medallion« fehlbezeichnet), aber mit einem zusätzlichen Medaillonfund bereichert bei: Kat. Istanbul 2010, 214 Nrn. 147 und 150.

1741 Künzl/Köppel, *Souvenirs und Devotionalien* 75-76.

1742 Brenk, *Kultort* 103; Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 195.

1743 Anderson, *Pilgrim Flasks* 80; Engemann, *Jerusalem der Pilger* 34.

1744 Grabar, *Ampoules passim*.



**Abb. 6** Ampulle mit Darstellung des hl. Sergios zu Pferde – (Walters Art Museum, Baltimore, 55.105, Ankauf 2000).

wird mittlerweile auch durch Funde zweier steinerner Matrizen in Jerusalem bestätigt, die der Herstellung sehr ähnlicher Bleiampullen dienten<sup>1745</sup>. Deren Bildmotive sind allerdings Abraham sowie Daniel in der Löwengrube, verweisen also möglicherweise auf Hebron.

Weitere Heiligtümer sind als Bezugspunkte für Ampullen oder Jetons im spätantiken Palästina auszumachen. Dazu zählen mit einer gewissen Sicherheit Nazareth<sup>1746</sup>, Emmaus<sup>1747</sup>, Berg Tabor<sup>1748</sup>, die Taufstelle am Jordan<sup>1749</sup>, Bethlehem<sup>1750</sup> und Kana (s. u.). In den weiteren Zusammenhang zu stellen sind eine Ampulle (**Abb. 6**) und eine dazugehörige Speck-

**Abb. 7** Specksteinmatrize zur Herstellung von Ampullen des hl. Sergios. – (Christie's, Lot 2009-118).



steinmatrize (**Abb. 7**)<sup>1751</sup>, die den hl. Sergios zu Pferde zeigen. Ampullenform, Bildhabitus und das Inschriftenformular erinnern an die Monza-Bobbio-Ampullen und die Ampulle ist daher spätantik zu datieren. Überdies ist ein Jeton des berittenen Sergios erhalten<sup>1752</sup>. Die Stücke sind bislang singular, aber vermutlich mit Resafa zu verbinden.

Damit ist noch nicht gesagt, dass jene Objekte direkt an den genannten Pilgerorten produziert wurden, aber es ist anzunehmen, dass sie dort in Umlauf kamen. Die Behälterproduktion in Palästina endete aus unbekanntem Gründen in der islamischen Zeit<sup>1753</sup>, obgleich weiterhin die Mitnahme von Öl aus der Grabeskirche bezeugt ist.

Erst nach der Eroberung durch die Kreuzfahrer, genauer gesagt nachdem die Grabeskirche bereits umgestaltet war (wie die Dekoration erweist), wurde zwischen 1153-1187 wieder eine Produktion aufgenommen<sup>1754</sup>. Die wenigen Eulogienbehälter – mir bekannt sind sechs Exemplare<sup>1755</sup> – sind bleiern, etwas kleiner, haben Henkel und einen breiten Hals, folgen ansonsten aber grundsätzlich dem Schema der spätantiken Monza-Bobbio-Ampullen<sup>1756</sup>, wobei sie das Grabesmotiv mit verschiedenen Heiligen individuell kombinieren (**Abb. 8-9**)<sup>1757</sup>. Lieselotte Kötzsche vermutet aufgrund stilistischer Merkmale eine Produktion im Rahmen der Bleibullenproduktion für die königliche Kanzlei. Ihre Seltenheit lässt vermuten, dass der König sie nur an ausgewählte Adlige verschenkte. Sie wurden mit Öl aus den am Grab aufgehängten Lampen gefüllt, die auf den Ampullen abgebildet sind<sup>1758</sup>.

1745 Piccirillo, *Stampo per eulogia* 585-590.

1746 Kat. Jerusalem 2000, 148 Abb. 3.

1747 Rahmani, *Eulogia Tokens* 112 Abb. 7; Kat. Jerusalem 2000, 212 Abb. 3. Sordini, *Collection Michel Khoury* 48-51 Abb. 26 und 28.

1748 Rahmani, *Eulogia Tokens* 111 Abb. 6; Kat. Jerusalem 2000, 212 Abb. 5.

1749 Kat. Jerusalem 2000, 212 Abb. 6.

1750 Die Solomon-Jetons: Rahmani, *Solomon Tokens* 92-104, bes. 103

1751 Poidebard/Mouterde, *Serge* 115-116. Die Matrize wurde in den 1920er Jahren in Aleppo aufbewahrt und ist nunmehr i. J. 2009 bei Christie's versteigert worden. Der Durchmesser der Ampulle liegt bei 3,8 cm.

1752 Shlomo Moussaieff Collection, Herzliya/London. Kat. Jerusalem 2000, 212 Abb. 1.

1753 Reynolds, *Monasticism in Early Islamic Palestine 372-374*, macht zurecht darauf aufmerksam, dass die sasanidische Eroberung und Herrschaft (614-628) nach jetzigem Kenntnisstand keinen Produktionseinschnitt bedeutet haben muss, sondern dass umgekehrt sogar in umayyadischer Zeit weiterproduziert worden sein könnte. Dennoch fehlen bislang die sicheren Zeugnisse dafür: Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 173-174.

1754 Analyse auf Grundlage der zwei Berliner Stücke: Kötzsche, *Jerusalemere Pilgerampullen* 13-32; Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 176-177; Pitarakis, *Lead Flasks* 240-244 (sie datiert die Ampullen in den Zeitraum 1159-1174, weil zu dieser Zeit Byzanz stärkeren Einfluss auf das Königreich Jerusalem ausübte; das ist m. E. kein überzeugendes Argument).

1755 Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 175-181 mit Abb. und Verw., hat allerdings eine weitere Ampulle übersehen: in Altencelle wurde eine 7 cm x 5 cm große gefunden, die heute im Bomann-Museum Celle aufbewahrt wird (Wittstock, *Pilgerzeichen* 199-200 Abb. 13; dort fehlidentifiziert). Damit ist bezüglich des Fundrepertoires Pitarakis, *Lead Flasks* 240, bereits überholt, da sie nur drei Ampullen kennt.

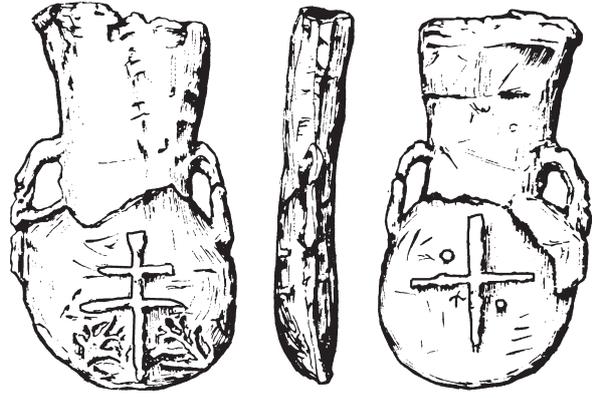
1756 Vikan, *Byzantine Pilgrims'* Art 260; Kötzsche, *Heiliges Grab* 283.

1757 Ein schönes Beispiel ist eine Ampulle mit zwei Soldatenheiligen (wohl den hl. Demetrios und Georgios) in: Buckton, *Treasures of Byzantine Art* 187 Nr. 202; Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 177-178 Abb. 7.3. Zur Demetriosverehrung in den Kreuzfahrers Herrschaften: Lapina, *Demetrios of Thessaloniki* 93-112.

1758 Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 184-185.



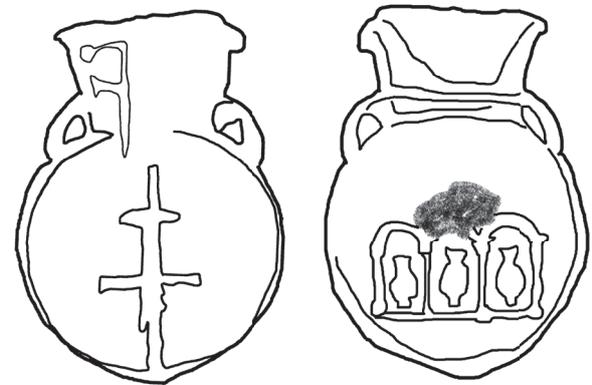
**Abb. 8** Jerusalemite Bleiampulle des 12. Jhs. – (Museum für Byzantinische Kunst, Berlin, 25.73. Umzeichnung auf Grundlage von Kötzsche, Jerusalem Pilgerampullen 16).



**Abb. 11** Bleiampulle, gefunden bei Grabungen in Sirmium südlich der Sava i. J. 1949. – (Umzeichnung nach Minić, Mačvanska Mitrovica 57 Abb. 9).



**Abb. 9** Jerusalemite Bleiampulle des 12. Jhs. – (Museum für Byzantinische Kunst, Berlin, 24.73. Umzeichnung auf Grundlage von Kötzsche, Jerusalem Pilgerampullen 17).



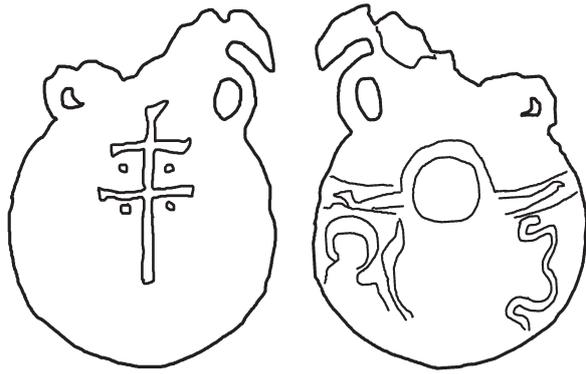
**Abb. 12** Bleiampulle mit Patriarchenkreuz. – (Halûk Perk Museum, Istanbul, 3173. Umzeichnung M. Ritter).



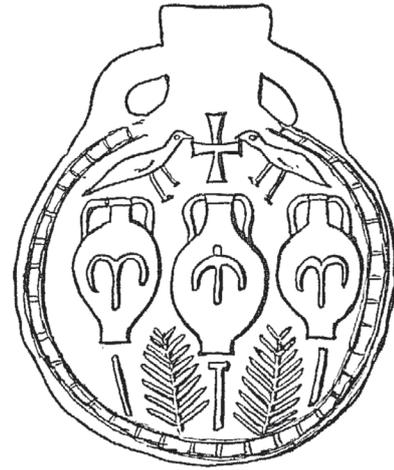
**Abb. 10** Akkon-Ampulle, gefunden bei Grabungen in Akkon i. J. 1999. – (Israel Antiquities Authority 1999-53. Mit freundlicher Unterstützung durch Danny Syon).



**Abb. 13** Bleiampulle, gefunden bei Grabungen in Canlı Kilise i. J. 1994. – (Archäologisches Museum, Aksaray. Umzeichnung auf Grundlage von Aufnahmen, die mir freundlicherweise von Robert G. Ousterhout bereitgestellt wurden).



**Abb. 14** Bleiampulle, gefunden bei Grabungen in Kadikalesi i. J. 2009. – (Archäologisches Museum, Aydın. Umzeichnung nach Mercangöz, Kadikalesi/Anaia Kazısı 228 Abb. 6)



**Abb. 15** Terrakotta-Ampulle, gefunden in Einabus (nahe Nablus) in der Mandatszeit. – (Israel Antiquities Authority, 42.95. Umzeichnung nach Bagatti, Ampolle-ricordo fittili 124 Abb. 4).

Daneben gab es aber auch Bleimedallions zum Tragen um den Hals, die auf dem Avers die Kreuzigung, auf dem Revers die Frauen am Grabe abbilden<sup>1759</sup>.

Der breiten lateineuropäischen Pilgerschaft waren allerdings andere bleierne Eulogienbehälter zugänglich. Diese wurden in Akkon, nach dem Dritten Kreuzzug dem wichtigsten Transithafen für die Pilger auf dem Weg nach Jerusalem produziert. Die Behälter (6 cm × 4 cm) haben mit etwa 3 cm einen außerordentlich breiten Hals und runde kleine Henkel. Durch den Fund von Steinmatrizen in Akkon ist gesichert, dass sie auf der einen Seite mit einem Fischschuppenmuster, auf der anderen mit einer sechs- oder achtblättrigen Rosette verziert waren (**Abb. 10**)<sup>1760</sup>.

Der Umstand der indistinkten Verzierung macht ihre Identifikation an westeuropäischen Fundorten schwierig und führte dazu, dass sie häufig erst in jüngster Zeit erkannt und publiziert werden konnten, wie es etwa zuletzt für vier süditalienische Funde<sup>1761</sup> und zwei aus dem Balkanraum<sup>1762</sup> geschah. Weitere Exemplare wurden in Korinth (eines)<sup>1763</sup>, Braunschweig (eines)<sup>1764</sup> und vermutlich in Bulgarien (zwei)<sup>1765</sup> entdeckt. Man kann sie jedoch leicht mit den ähnlich aussehenden Ampullen aus Walsingham oder Santiago verwechseln; diagnostische Relevanz ist am ehesten dem Fischschuppenmuster zuzuerkennen.

Akkon besaß jedoch keine bedeutenden Pilgerschreine<sup>1766</sup>. Daraus lässt sich folgern, dass die Eulogienbehälter leer erworben wurden. Die unspezifische Verzierung ist wohl darauf zurückzuführen, dass sie für den Einsatz an verschiedenen Pilgerorten gedacht waren, sei es in Jerusalem oder auf dem Wege dorthin in Samaria und Galiläa. Es ist daher davon auszugehen, dass sie in Akkon von ankommenden Pilgern gekauft wurden, um sie später anderenorts selbst zu befüllen.

In einen engen Zusammenhang mit ihnen steht auch ein beinahe unbekannter Bleiampullentyp, der bislang durch vier Funde belegt ist. Einer wurde aus einem Kontext des 11.-14. Jahrhunderts in Sirmium bei Belgrad entdeckt (**Abb. 11**)<sup>1767</sup>, ein zweiter befindet sich im Halûk Perk Museum (**Abb. 12**)<sup>1768</sup>, ein dritter wurde in der Canlı Kilise (Kapadokien) aus einem Horizont des 10.-13. Jahrhunderts geborgen (**Abb. 13**)<sup>1769</sup> und ein vierter wurde 2009 im Hafentort Anaia/Kadikalesi (Ionia) ausgegraben (**Abb. 14**)<sup>1770</sup>. Der Ampullentyp, erstmals von Brigitte Pitarakis untersucht, ist bauchig (4,5-7 cm × 3-5 cm), hat kurze Henkel und ist zweifelsohne mit dem Ampullentyp von Akkon eng verwandt. Im Unterschied dazu hat er als besonderes Kennzeichen ein Patriarchenkreuz auf dem Avers, das auf das Wahre Kreuz hin zu deuten ist<sup>1771</sup>. Das Bildmotiv der Rückseite variiert: entweder ein gleichschenkliges Kreuz, Krüge unter einer Arkade,

1759 Kat. München 2004, 200 Nrn. 273-275.

1760 Syon, Souvenirs 111-115; Foskolou, Blessing for Sale 73.

1761 Leo Imperiale, Late Medieval Pilgrim Ampullae 937-939.

1762 Pitarakis, Lead Flasks 255-256 Abb. 9-10 (Sirmium und Halûk Perk Museum Istanbul).

1763 Davidson, Minor Objects 75 Nr. 573.

1764 Landesmuseum Braunschweig: Syon, Souvenirs 112-115; Kötzsche, Jerusalem Pilgerampullen 32. Kötzsche nennt dort zwei weitere in den Kunstgewerbemuseen von Berlin und Köln, deren Provenienz unklar ist.

1765 Totev, Thessalonican Eulogia 29 (Preslav und Šumen).

1766 Es wird auch bis in das 13. Jh. in den westeuropäischen Pilgerberichten nicht erwähnt, s. Grabois, Medieval Pilgrims 69-72; Pringle, Pilgrimage 15. Seit den 1260 Jahren wurden allerdings Pilgerstationen in Akkon markiert, die anteilige Vergebungen von Sünden gewähren sollten: Jacoby, Pilgrimage in Crusader Acre 105-117.

1767 Minić, Mačvanska Mitrovica 57-58 mit Taf. 28.

1768 Pitarakis, Lead Flasks 252-255 mit Abb. 10.

1769 Ousterhout, Settlement in Cappadocia 205-206 mit Abb. 268.

1770 Mercangöz, Kadikalesi/Anaia Kazısı 228-229 Abb. 6.

1771 Frolow, Vraie Croix 124-134.

Christus am Kreuz oder ein von einer Ranke eingefasste und geschwungene achtblättrige Rosette; letzteres wiederum vergleichbar den Beispielen aus Akkon. Erklärende Beischriften fehlen leider vollständig.

Auf den jerusalemitischen Ampullen begegnet man zwar auch einem Patriarchenkreuz (Abb. 8-9), aber die Behälter weisen ein elaboriertes Bildprogramm auf, das sich erheblich von der besprochenen Gruppe abhebt. Der Typus scheint sich insgesamt zwischen den Ampullen von Jerusalem und Akkon zu bewegen. Die drei Krüge könnten einen Hinweis liefern, sofern sie als die Steinkrüge aufzufassen sind, in denen Christus auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte (Joh 2,6), sie verwiesen dann auf Galiläa. Diese These lässt sich anhand einer anderen, offenbar spätantiken Ampulle bestärken, die ebenfalls auf dem Avers drei Krüge zeigt und in einem Felsengrab 8 km südlich von Nablus gefunden wurde (Abb. 15); bereits bei ihrer Erstveröffentlichung wurde das Motiv vorsichtig auf Kana bezogen<sup>1772</sup>.

Insgesamt lässt sich also vermuten, dass der bislang nicht erkannte Ampullentyp in Akkon für galiläische Pilgerstätten und Jerusalem produziert wurde, bis das Wahre Kreuz von Saladin erbeutet wurde (1187), woraufhin das Patriarchenkreuz *volens volens* durch ein Fischschuppenmuster ersetzt wurde.

### Abū Mīnā: das Heiligtum des Menas

Die meisten überlieferten Eulogienbehälter gehören zu diesem Pilgerzentrum: Monica Gilli analysierte in ihrer umfassenden Studie 762 Stücke<sup>1773</sup>. Die Menasampullen sind stets aus Terrakotta gefertigt und haben meist eine Höhe und Breite von 8,5-13 bzw. 7 cm (Abb. 16). Nach der überzeugenden Interpretation von Peter Grossmann, dem Ausgräber des Heiligtums, wurden sie mit Öl vom unterhalb des Bema gelegenen Grab des Menas befüllt<sup>1774</sup>. Überdies könnte alternativ auch der vor dem Grab brennenden Lampe entnommene Öl eingefüllt worden sein, das die Wundersammlungen erwähnen<sup>1775</sup>. Die stratifizierten Funde in Kom el-Dikka (Alexandria) lassen auf einen Produktionsbeginn der Ampullen im späten 5. Jahrhundert schließen<sup>1776</sup>. Daran

anschließend lässt sich eine Vereinheitlichung der Bildmotive beobachten, die am Ende des 6. Jahrhunderts einsetzte und sich im 7. Jahrhundert weiter verstetigte<sup>1777</sup>. In jenen Zeitraum vom 5. zum 7. Jahrhundert fällt auch der Aufstieg Abū Mīnās zum Pilgerzentrum. Einige Details der Darstellung sind noch immer in ihrer Deutung umstritten, so z.B. ein unbezeichneter Heiliger auf einigen der Menasampullen (12 Exemplare: 1,6 %) <sup>1778</sup>. Die Mehrheit zeigt allerdings schlicht den hl. Menas zwischen zwei Kamelen, was auf sein in der Vita erzähltes Begräbnis rekurriert<sup>1779</sup>. Im British Museum werden ein Bleimedallion<sup>1780</sup> und in Kairo vier bleierne Menasampullen verwahrt<sup>1781</sup>, die analog zu den jerusalemitischen Ampullen eventuell als eine elitäre Variante für ausgewählte Pilger aufzufassen sind.

Die Toneigenschaften deuten auf einen Herstellungsort in der Umgebung des Heiligtums hin<sup>1782</sup>. Es ist wegen größerer zusammenhängender Ampullenfunde angenommen worden, dass es Werkstätten sowohl in Abū Mīnā als auch in Alexandria gegeben habe<sup>1783</sup>. Es erscheint naheliegend, zumindest eine Werkstatt an der von Westen auf die Basilika zulaufenden Straße (*cardo*) zu lokalisieren, da dort besonders viele Ampullenfunde gemacht wurden<sup>1784</sup>. Wie alle bekannten Terrakottaampullen folgten die Menasampullen dem bimodalen Produktionsschema der antiken Terrakotta-Öllampen. Durch Experimente wurde mehrfach erwiesen, dass die verschlossenen Terrakottaampullen nicht verdunstungsdicht waren und der Wasseranteil des Inhalts sich innerhalb eines Tages verflüchtigte<sup>1785</sup>. Aufgrund dieser Beobachtung vermutet Hunter-Crawley, dass nicht der Inhalt, sondern der Akt der Befüllung und der darauffolgende olfaktorische, durch Auflösung des Weihrauchs<sup>1786</sup> hervorgerufene Eindruck im Vordergrund gestanden haben. Diese Annahme lässt sich zwar anhand der Schriftquellen nicht belegen, mag aber dennoch eine Rolle gespielt haben. Dass die Pilger angenommen haben könnten, dass die Kontaktreliquie durch Verdunstung als solche verloren ging, ist allerdings kaum möglich.

Neben den Menasampullen sind mittlerweile auch 16 Theklaampullen (dargestellt ist auf ihnen Thekla *ad bestias*) bekannt geworden<sup>1787</sup>. Thekla wurde aber nicht in Abū Mīnā, sondern in einem eigenen Heiligtum in der Mareotis (in at-Tūm) verehrt, wie ein Wunderbericht andeutet<sup>1788</sup>. Kaiser Ze-

1772 Bagatti, Ampolle-ricordo fittili 124 Abb. 4. Seitdem: Kat. Raleigh 1996, 209 Abb. 86; Kat. Jerusalem 2000, 202 Abb. 3d.

1773 Gilli, Ampolle di San Mena 10. Allein 200 Exemplare besitzt das Liebieghaus Frankfurt, 90 sind jeweils in den Staatlichen Museen in Berlin und im Louvre, 68 im British Museum; vgl. Kaminski-Menssen, Liebieghaus 18-105; Witt, Staatliche Museen zu Berlin 11. Überdies: Vikan, Byzantine Pilgrims' Art 240.

1774 Grossmann, Pilgerunterkünfte 204; Engemann, Eulogien und Votive 226; Kaminski-Menssen, Liebieghaus 24.

1775 *Miracula Menae coptica*, mir. 15 (118-119 Drescher); *Miracula Menae araba*, mir. 25 (240 Jaritz). – George, Menaslegenden 38; Grossmann, Pilgrimage Center 285.

1776 Bangert, Menas Ampullae 27. Die Produktion von Menasampullen muss um das Jahr 480 aufgenommen worden sein, cf. Kiss, Ampoules de Saint Ménas 14-18.

1777 Arbanitaki, Christianika symbola 183-219; Kaminski-Menssen, Liebieghaus 40-49.

1778 Durand, Byzance 156-157.

1779 Gilli, Ampolle di San Mena *passim*.

1780 Dalton, Early Christian Antiquities of the British Museum 176 Nr. 996.

1781 Witt, Staatliche Museen zu Berlin 27.

1782 Bailey, Terracottas in the British Museum 111 (mit Verw.).

1783 Anderson, Menas Flasks 225; Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art 41.

1784 Redigolo, San Mena 53.

1785 Engemann, Eulogien und Votive 225.

1786 Grossmann, Pilgrimage Center 285; Grossmann, Abū Mīnā I 65-66.

1787 Davis, Thekla 117-119; Davis, Pilgrimage and Cult 303-339; Durand, Byzance 156-157; Semoglou, Thekla 115-127.

1788 *Miracula Menae coptica*, mir. 3-4 (116-118 Drescher); *Miracula Menae araba*, mir. 9 (168-169 Jaritz). – Jaritz, Arabische Quellen zum Heiligen Menas 298; Davis, Thekla 127-129; Davis, Pilgrimage and Cult 314-317; Varinlioglu, Living in a Marginal Environment 293; Delehay, Saint Ménas 130.



Abb. 16 Menasampulle. – (Walters Art Museum, Baltimore, 48.2541, Ankauf 1987).

non veranlasste die Stationierung einer kilikischen Auxiliareinheit (eines *numerus*)<sup>1789</sup>, die vermutlich den Theklakult an diesem Ort etablierte. Stephen Davis nimmt an, dass ihre Eulogienbehälter als ein »gendered model« für Schwangere dienten<sup>1790</sup>. Ebenfalls vermutet wurde, dass die Auswahl Theklas als Nebenheilige mit einer Konkurrenzstellung zwischen Seleukeia (Isauria) und Abū Mīnā zusammenhängen könnte<sup>1791</sup>. Viel naheliegender als diese Überlegungen ist allerdings, dass Pilger von Abū Mīnā auch diesen Ort *en passant* frequentierten und dort die Ampullen erhielten.

Neben Menas und Thekla werden ansonsten auch Theodoros Tiron, Isidoros von Chios und einige eigentlich nur sehr lokal verehrte Märtyrer dargestellt (z. B. Athenogenes von Pedachthoe mit vier Ampullen und – je nach Lesung – Abakon von Rom bzw. der isaurische Konon)<sup>1792</sup>. Aus dieser gesamten Fundsituation lässt sich schließen, dass die Menasampullen-Werkstätten nicht nur für Abū Mīnā produzierten,

sondern auch für andere Schreine in der Mareotis und in Alexandria, die allesamt unter Kontrolle des dortigen Patriarchats standen<sup>1793</sup>. Insgesamt sind sowohl die reiche Ampullenüberlieferung als auch ihre Variationsbreite bemerkenswert (Abb. 17), was zu der Annahme führte, dass Eulogien und ihre Behälter die Haupteinnahmequelle von Abū Mīnā bildeten<sup>1794</sup>. Inwieweit diese Vermutung sich im Hinblick auf die wirtschaftliche Bedeutung von Eulogien halten lässt, wird im Anschluss zu zeigen sein.

Neben den beschriebenen Ampullen wurden bei den Grabungen auch weitere für den Pilgerbetrieb einsetzbare Gegenstände gefunden, namentlich Terrakotta-Statuetten und Krüge, die wohl beide am ehesten als Votive genutzt wurden<sup>1795</sup> und demnach keine Eulogien sind. Da diese Fundgruppen außerhalb Ägyptens bislang nicht dokumentiert wurden, sind sie wohl von den Pilgern vor Ort belassen worden. Ihre wirtschaftliche Bedeutung ist nicht zu bestimmen.

1789 Witt, Staatliche Museen zu Berlin 54-55; Gascou, Religion et identité communautaire 69-71, basierend u. a. auf der Mitteilung des Kyrillos von Skythopolis, dass des hl. Sabas' Vater in dieser Einheit diente: Cyrilli Scythopolitani Vita Sabae, capp. 1, 9 und 25 (87, 92, 109 Schwartz; 95, 101, 118 Price).

1790 Davis, Thecla 124; wiederholt in: Davis, Pilgrimage and Cult 313. Dieser Annahme folgt: Foskolou, Blessing for Sale 78-79.

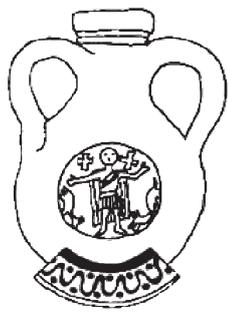
1791 Bangert, Pilgrimage 314; Durand, Byzance 156-157.

1792 Metzger, Ampoules à eulogie 15; Davis, Pilgrimage and Cult 311-312; Sodini, La terre de semelles 87; Witt, Staatliche Museen zu Berlin 33-61; Gascou, Religion et identité communautaire 70.

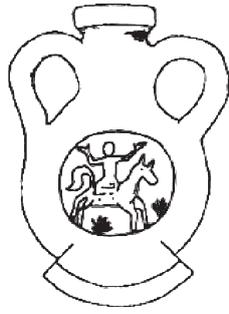
1793 Zur klerikalen Organisationsstruktur in Abū Mīnā s. Caseau, Ordinary Objects 647.

1794 Engemann, Eulogien und Votive 229.

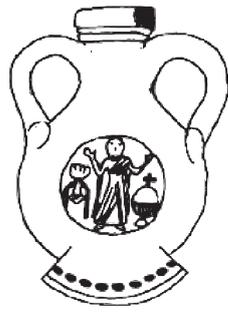
1795 Bangert, Pilgrimage 307; Witt, Votivwesen 152-162.



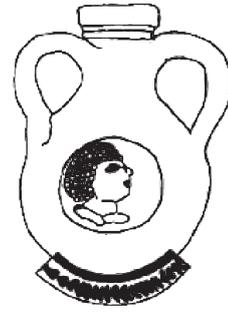
Menas zwischen zwei Kamelen



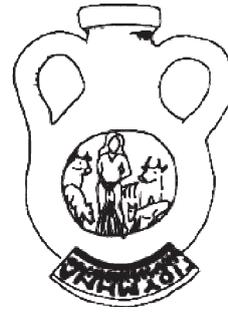
Menas zu Pferde



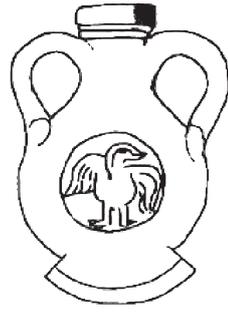
Menas mit übrigen Bildern  
kombiniert



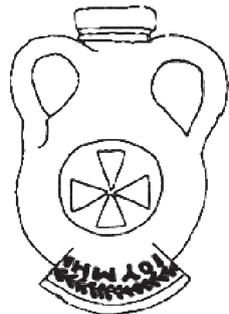
Menasbüste



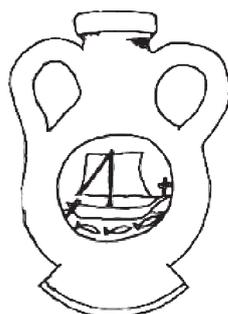
Anderer Heiliger



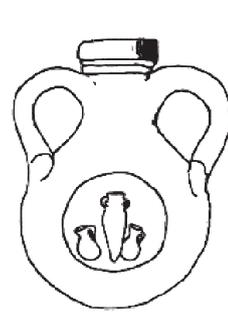
Vogel



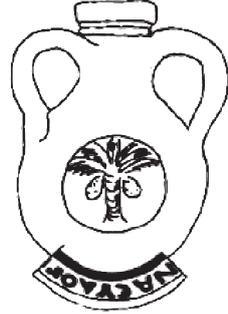
Kreuz



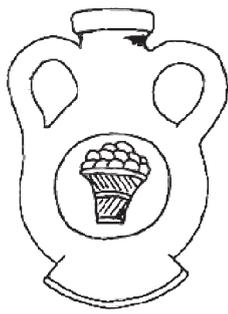
Schiff



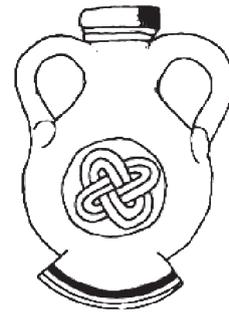
Amphore zwischen zwei Krügen



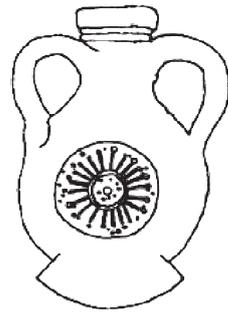
Baum



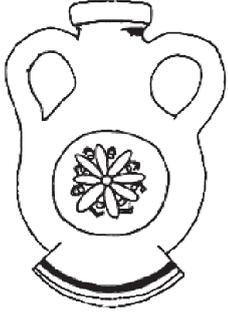
Früchte- oder Brotkorb



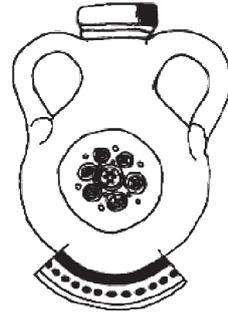
Salomonsknoten



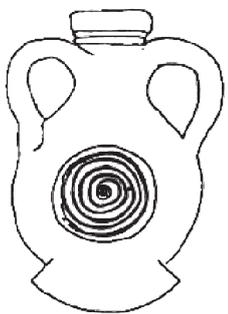
Sonnensymbol



Florales Symbol



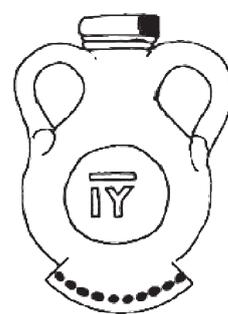
Geometrisches Symbol



Kreissymbol



Menasaufschrift



Andere Aufschrift



Gebäude

Abb. 17 Bildtypologisches Spektrum der Menasampullen. – (Umzeichnungen auf Grundlage von Gilli, Ampolle di San Mena 73 Abb. 1).



Abb. 18 Kleinasiatische Ampulle. – (Walters Art Museum, Baltimore, 48.2521, Ankauf 1985).

### Ephesos und andere Pilgerorte des westlichen Kleasiens

Die sogenannten kleinasiatischen Ampullen sind wegen ihrer Form (keine Henkel, ovale Form und kurzer Hals), Größe (7-8 cm × 5 cm) und fehlender Inschriften<sup>1796</sup> als Gruppe deutlich von anderen Terrakottaampullen unterscheidbar, jedoch untereinander hinsichtlich ihrer figürlichen Darstellungen nicht kohärent (Abb. 18)<sup>1797</sup>. Die größten Sammlungen im Louvre, in London und in Berlin gingen aus Antiquitätenkäufen im Raum Smyrna, Ephesos, Priene, Thyateira und Kalymnos hervor<sup>1798</sup>. Aufgrund dieser unklaren Provenienz ist es schwierig, sie einem konkreten Pilgerort zuzuweisen. In den letzten Dekaden sind sie jedoch vielfach in der Stadtgrabung von Ephesos dokumentiert und einige von ihnen im petrologischen Verfahren erfolgreich mit lokaler Keramik verglichen worden<sup>1799</sup>, womit die bereits länger gehegte Vermutung<sup>1800</sup>, sie hauptsächlich mit Ephesos zu verbinden, nun als weitgehend gesichert gilt. Eine größere Zahl dieser Gruppe zeigt

die Darstellung eines Evangelisten, womit wohl Ioannes Theologos gemeint ist<sup>1801</sup>. Weiterhin gibt es kleinere Exemplare, die nur mit Kreuzen, Muscheln oder Palmetten geometrisch verziert sind und die z. B. im phrygischen Laodikeia gefunden wurden<sup>1802</sup>. Diese lassen sich als eine abgetrennte Untergruppe der kleinasiatischen Ampullen einschätzen, womit aber noch nichts über ihren Produktionsort gesagt werden kann.

William Anderson machte über die kleinasiatischen Ampullen eine wichtige Beobachtung: »[...] they're is a great variety in terms of their fabric, with clay colours ranging from dark red to light yellow. This indicates that the objects were produced at potteries in several locations, although the regular form suggests that these sites lay within a fairly limited region«<sup>1803</sup>. Dem ist beizupflichten; es kann deshalb nach wie vor nicht ausgeschlossen werden, dass eine Minderzahl der Ampullen tatsächlich auf andere Orte zu beziehen ist, wie z. B. auf Hierapolis (wofür sich Francesco d'Andria zuletzt ohne überzeugenden Beweis ausspricht<sup>1804</sup>, obgleich

1796 Die wenigen bekannten Ritzungen auf den kleinasiatischen Ampullen sind allesamt sekundär.

1797 Anderson, *Pilgrim Flasks* 83-84.

1798 Metzger, *Ampoules à eulogie* 22.

1799 Sabine Ladstätter (Wien), persönl. Mitteilung, da die Grabungen noch andauern; dafür allerdings publizierte Ansatzpunkte in: Metaxas, *Frühbyzantinische Ampullen* 67-123.

1800 Semoglou, *Paratéréseis* 99-116; Zwingmann, *Antiker Tourismus* 181.

1801 Zu seiner Identifikation mit dem Evangelisten Ioannes s. 36f. Überdies ist mehrfach der Apostel Andreas aufgrund singulärer Beischriften belegt. Paul-Zinserling vermutet, dass auf Avers und Revers jeweils dieselbe Person abgebildet wurde: Paul-Zinserling, *Pilgerampulle* 230-231.

1802 Şimşek/Duman, *Ampullalar* 73-102.

1803 Anderson, *Votive Customs* 18.

1804 D'Andria, *Santuario e la tomba* 1-52.



Abb. 19 Landkarte mit Eintragung der bislang gefundenen kleinasiatischen Ampullen mit gesicherter Provenience. – (Karte M. Ritter).

auch dort Funde gemacht wurden<sup>1805</sup>) oder etwa auf Chonai. Denn die dokumentierten Fundplätze der kleinasiatischen Ampullen reichen über das mittlere und nördliche Ionien hinaus (Abb. 19)<sup>1806</sup>, bspw. ins phrygische Uşak/Alaouda (eine Ampulle)<sup>1807</sup>, nach Sardeis (fünf)<sup>1808</sup>, Samos (eine)<sup>1809</sup>, Milet (eine)<sup>1810</sup>, Didyma (eine)<sup>1811</sup>, Phokaia (eine)<sup>1812</sup>, Pergamon (vier)<sup>1813</sup>, ins karische Neapolis/Yazıkent (eine), Mylasa

(eine)<sup>1814</sup>, Halikarnassos (eine)<sup>1815</sup>, Aphrodisias (zweölf)<sup>1816</sup>, Knidos (drei)<sup>1817</sup>, Kalymnos (eine)<sup>1818</sup>, Kos (eine)<sup>1819</sup>, Rhodos (drei)<sup>1820</sup>, ins lykische Telmessos (eine), Olympos (eine)<sup>1821</sup> und Limyra (zwei)<sup>1822</sup>, nach Antalya (eine)<sup>1823</sup>, Athen (eine)<sup>1824</sup>, ins westliche Bithynien (eine)<sup>1825</sup>, Sliven (zwei), Callatis (eine)<sup>1826</sup> und Voyvoda/Schumen (eine)<sup>1827</sup>. Außerdem gefunden wurden Exemplare in Caričin Grad (zwei)<sup>1828</sup>, Jerusalem (eine)<sup>1829</sup>,

1805 Leo Imperiale, Sanctum oleum 664-665. Vier Ampullen dokumentiert (Stand 1987): Sanfo, Hierapolis 132.  
 1806 Übersicht über die in Sammlungen befindlichen bei: Sodini, La terre de semelles 105-126.  
 1807 Firatlı, Uşak-Selçukler kazısı 119 und 149 Abb. 60.  
 1808 Rautman, Stylite Ampulla at Sardis 713-721.  
 1809 Schneider, Samos 132-133: gefunden im Heraion mit Überresten eines roten Überzugs.  
 1810 Beidseitig lediglich mit einem Lebenskrenz verziert: Niewöhner, Monumente von Milet 179.  
 1811 Tuchelt, Didyma 159 Nr. 247.  
 1812 Sartiaux, Nouvelles recherches 120: Apostel Andreas, gefunden in einem Grab.  
 1813 Buora/Lafli/Kan Şahin, Some Ampullae Nrn. 8-9. 11. 15.  
 1814 Robert, Documents d'Asie Mineure 462.  
 1815 Poulsen, Pilgrim Flask 479-481.  
 1816 Campbell, Armchair Pilgrims 539-545.  
 1817 Metzger, Ampoules à eulogie 22; Love, Excavations at Knidos 75 Abb. 20.  
 1818 Dalton, Early Christian Antiquities of the British Museum 159 Nr. 914 (British Museum Inv. Nr. 1856,0826.370).

1819 Katsioti, Pélina phialidia 275-276 Nr. 8: Theklaampulle.  
 1820 Katsioti, Pélina phialidia 275-278 Nrn. 7 und 10, wobei die letztere mit einer Umschrift für Ioannes Theologos versehen ist: Θεολόγε βοήθει τῶν ξένων καὶ ἐμοῦ Ἀδαίου. Dieser Adaios wird von Angeliki Katsioti mit dem Prätorianerpräfekten und späteren Stadteparchen Adaios (2. Hälfte des 6. Jhs.) identifiziert: Katsioti/Mastrochristos, Aspects of Pilgrimage 85; PLRE 2, 14-15.  
 1821 Yelda Olcay Uçkan, Olympus'ta Ticaret 501 Abb. 7.  
 1822 Yener-Marksteiner, Limyra 191-193 (dort die irrije Bemerkung, jene Funde sei in Lykien singular).  
 1823 Sodini, La terre de semelles 106.  
 1824 Robert, Documents d'Asie Mineure 464.  
 1825 Aufbewahrt im Museum Bursa, s. Buora/Lafli/Kan Şahin, Some Ampullae Nr. 10.  
 1826 Stratifizierter Fund (6. Jh.): Ionescu/Opriş, O ampulla 167-170.  
 1827 Shetereva, Early Christian Ampullae 85-88.  
 1828 Metzger, Ampoules à eulogie 22. Veraltet (nur eine erfasst): Duval/Popović, Caričin 158-160.  
 1829 Am Jaffator: Maeir/Strauss, Pilgrim Flask 237-241; Kat. Jerusalem 2000, 202 Abb. 2.

Ḥimṣ (eine)<sup>1830</sup>, im syrischen Antiocheia (zwei)<sup>1831</sup> und sogar im armenischen Dvin (eine)<sup>1832</sup>. Insgesamt ist das Spektrum der Darstellungen so breit, dass es unwahrscheinlich ist, sie alle auf einen einzigen Ort zu beziehen: So finden sich u. a. Passionsszenen, Marienszenen<sup>1833</sup>, unbezeichnete Styliten<sup>1834</sup>, Reiter<sup>1835</sup>, der Apostel Andreas<sup>1836</sup> oder Johannes der Täufer<sup>1837</sup> auf den Ampullen.

Die für Abū Mīnā bereits beobachtete Bandbreite der Bildmotive lässt sich also bei den kleinasiatischen Ampullen in noch stärkerem Maße feststellen. Vorerst muss offenbleiben, in welchen Orten neben Ephesos noch Terrakottaampullen produziert wurden. Daneben finden sich in ägäischen Fundplätzen Öllampen mit sehr ähnlichen Bildmotiven wie bei den Ampullen<sup>1838</sup>, die aber sicherlich kein gesegnetes Öl aufgenommen haben können, denn dann hätte man die Eulogie ja verbrannt.

Alle kleinasiatischen Ampullen gehören nach stilistischen Kriterien in die Zeit von der Mitte des 6. bis zum frühen 7. Jahrhundert<sup>1839</sup>. Stratigraphisch abgesicherte Kontexte verweisen in dieselbe Zeit<sup>1840</sup>. Die zeitgenössischen Schriftquellen erwähnen keine konkreten Eulogienbehälter für Kleinasien, selbst die Vergabe von Pilgereulogien im westkleinasiatischen Raum wird nur an einer Stelle überliefert: Theodoros von Sykeon gab nicht näher bezeichnete Eulogien an seine Anhänger<sup>1841</sup>. Hinzu kommt, dass selbst die einstige Füllung der sicher ephesischen Ampullae nicht abschließend geklärt ist. Nach den Hinweisen der literarischen Überlieferung muss es wohl Staub aus dem Grabe des Ioannes Theologos gewesen sein<sup>1842</sup>, der in die Ampullen gefüllt wurde, da er am häufigsten als Pilgereulogie erwähnt wird<sup>1843</sup>.

In diesem Falle wäre dies nur in Verbindung mit seinem Festtag, dem »Rosenfest und Erntetag des Pulvers« [ῥοδισμός καὶ ἡ τρύγησις τοῦ μάννα] am 8. Mai möglich gewesen. Gefeierte dabei das traditionelle Fest des ῥοδισμός (lat. *rosalia*), als die Gräber zumeist im Mai mit Rosen geschmückt wurden<sup>1844</sup>, und das sich aus dem Grab des Ioannes ereignende Wunder, das darin bestand, dass Staub aus seinem Grab quoll und gesammelt wurde. Mit Heiligengräbern ver-

bundene Rhodismoι sind auch für Myra<sup>1845</sup> und Euchaita (zu den Panegyrien s. S. 148) bezeugt. Diese Frühlingsfeste wurden mit einer Blumenprozession begangen<sup>1846</sup>. Im Falle von Ephesos lässt sich vermuten, dass eventuell Blütenstaub mit dem Staub vermischt abgegeben wurde<sup>1847</sup>, wodurch das Staubpulver den gewünschten Wohlgeruch erhalten hätte.

Aber auch das als Eulogie überall verbreitete Öl verbleibt als denkbare Füllung, da es im Zusammenhang mit dem Johanneskult in den Quellen erscheint<sup>1848</sup>. Eine chemische Analyse des Inhalts der in der Stadtgrabung von Ephesos gefundenen Ampullen wäre für diese Frage sehr hilfreich. Bislang sind diesbezüglich nur die zwar zeitgleichen, aber funktional anders gelagerten Amphoriskoi untersucht worden, wobei in ihrem Fall Harzrückstände eine Weinbefüllung vermuten lassen<sup>1849</sup>. Meiner Einschätzung nach muss es sich bei den Amphoriskoi um Gefäße für den liturgischen Gebrauch handeln (Messweinbehälter für die Krasis); sie sind somit deutlich von den Eulogienbehältern zu trennen, auch wenn sie eventuell im Einzelfall mit Pilgereulogien gefüllt waren. Ähnliche Praktiken sind für Myra vermutet worden, wo offenbar unverzierte Unguentaria aus Terrakotta das Myron aufnahmen<sup>1850</sup>.

Obwohl bei den ephesischen Ampullen noch viele Fragen offen sind, bleiben für die spätere ökonomische Bewertung des Phänomens der Eulogienbehälter zwei wesentliche Punkte festzuhalten. Zum einen, dass uns hier erneut eine bemerkenswerte Darstellungsbandbreite bei den Eulogienbehältern begegnet, zum anderen, dass auch hier im 7. Jahrhundert die Produktion abrisst, obwohl Ephesos auch danach – im Unterschied zu vielen syro-palästinischen Heiligtümern – ein bedeutendes Pilgerzentrum *innerhalb* des Reiches blieb.

Interessanterweise wurden Eulogienbehälter als Dekorationselement auf den mittelbyzantinischen Ziboriumskapiteln (Wende 10./11. Jh.) der Johanneskirche genutzt, obwohl aus dieser Zeit bislang keine Ampullen bekannt sind. Tatsächlich erinnert die Steinmetzarbeit eher an Feldflaschen als an Ampullen<sup>1851</sup>.

1830 Kat. Berlin 1982, 244 Nr. 224.

1831 Griffing, *Asiatic Ampullae* 277; Metzger, *Ampoules à eulogie* 22; Kat. Princeton 1986, 120-121 Abb. 147.

1832 Kalantarjan, *Ampulla* 274-276: Apostel Andreas.

1833 So die umstrittene Deutung von: Robert, *Documents d'Asie Mineure* 458-467.

1834 Buora/Lafli/Kan Şahin, *Some Ampullae* Nr. 8 (hier ohne Argumente Symeon d. J. zugeschrieben, obwohl die Ampulle »kleinasiatischen« Typs ist); Rautman, *Stylite Ampulla at Sardis* 713-721. M. E. sollte eine Zuordnung zum hl. Alypius von Hadrianoupolis für beide Stücke erwogen werden.

1835 Laut Andreas Pülz (Wien) möglicherweise als Darstellungen von reisenden Pilgern zu verstehen: persönl. Mitteilung.

1836 Beischrift auf bereits gefertigter Ampulle eingeritzt: Kat. Princeton 1986, 121 Abb. 149; Kalantarjan, *Ampulla* 274-276.

1837 Greenewalt/Rautman, *Sardis Campaign* 486 Abb. 13 (Hauskontext).

1838 Die sogenannten Samsischen Öllampen, die tatsächlich aber ephesische Produkte aus der Zeit von 550-650 sind: Katsioti/Mastrochristos, *Aspects of Pilgrimage* 86-87.

1839 Anderson, *Pilgrim Flasks* 88.

1840 Leo Imperiale, *Sanctum oleum* 667.

1841 Vita Theodori Syceotae, cap. 30 (28 Festugière).

1842 Augustini episcopi Hipponiensis *Sermo* 277 cap. 12 (PL 38, 1264); Danielis abbatis Czernihoviensis *Itinerarium*, cap. 3 (6-7 Venevitinov; 75-76 Garzaniti).

1843 Bangert, *Pilgrimage* 316. Veraltet, begründete aber diese These: Zaleskaja, *Ampuly-Évlogii* 182-190.

1844 Kokkinia, *Rosen für die Toten* 208-215.

1845 Vita Nicolai Sionitae I cap. 76 (52 Anrich; 89 Blum). – Anrich, *Nikolaos* 446-449; Hild/Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien* 346.

1846 Zaleskaja, *Représentation des visions apocalyptiques* 355-359.

1847 Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage* Art 35-36.

1848 Photii *Bibliotheca* 229 (4, 141, 4-7 Henry).

1849 Metaxas, *Frühbyzantinische Ampullen* 67-123.

1850 Türker, *Myra'da Nikolaos* 311-315. Solche sind auf Rhodos in Fundkontexten dokumentiert: Katsioti/Mastrochristos, *Aspects of Pilgrimage* 88-89.

1851 Yalçın/Büyükkolancı, *Architravi del templon* 293-305; Pülz, *Ephesos als Pilgerzentrum* 83, besonders Abb. 8 (die Formulierung fiel in einer persönl. Mitteilung, wobei Pilgerampullen generell typologisch von kaiserzeitlichen Feldflaschen abzuleiten sind).



**Abb. 20** Glasierte Ampulle, auf der Agora gefunden i. J. 2003. – (Ausgrabungshaus an der Agora, Izmir. Mit freundlicher Unterstützung durch Ergün Lafli).

Andreas Pülz schlug vor, in ihnen eine Reminiszenz an die außer Gebrauch geratenen und daher nur noch rudimentär bekannten spätantiken Ampullen zu erkennen. Nun ist ein auf der Agora von *Izmir* entdeckter Behälter bekannt geworden, der ein neues Licht auf die Frage wirft (**Abb. 20**)<sup>1852</sup>. Es handelt sich um eine Feldflasche mittleren Volumens<sup>1853</sup>, die schwarz-glasiert und nur geometrisch verziert ist und eine eigenwillige Setzung der Henkel aufweist. Die Glasur, die einen hohen Blei- und Eisenanteil aufweisen muss<sup>1854</sup>, erlaubt eine Einordnung des Gefäßes in die mittelbyzantinische Zeit. Offenbar sind Gefäße dieser Art zu der Zeit in der Johanneskirche verwendet worden, um Pilgereulogien mitzunehmen. Sie sind aber aufgrund ihrer reduzierten und indistinkten Ver-

zierung sicherlich nicht eigens für den Pilgerbetrieb produziert worden.

Da das Staubpulver auch nach dem Ende der spezifischen Behälterproduktion weiter in Ephesos verteilt wurde, muss es folglich in andersgeartete Behälter gefüllt worden sein. Dasselbe ist für die anderen Heiligtümer Kleinasiens anzunehmen. Leider machen erst in mittelbyzantinischer Zeit die Quellen wieder kursorische Angaben zu Pilgereulogien in Kleinasien. Lazaros Galesiotes gab an seine Anhänger im 11. Jahrhundert keine speziell gefertigten Pilgereulogien, sondern am Ende einer Unterredung offenbar reguläre Bleisiegel: »Als ich dies sagte, steckte er sofort seine Hand in die Ausbuchtung [seiner Tunika] und zeigte ein Bleisiegel, das eine Prägung der Gottesmutter hatte«<sup>1855</sup>. Nach der Segnung dienten sie fortan als Phylakterion und Diokterion gegen alle Gefahren und wurden um den Hals getragen<sup>1856</sup>.

### Qal‘at Sim‘ān: das Heiligtum Symeons d. Ä.

In diesem Heiligtum wurden in der Spätantike nacheinander zwei Arten von Pilgereulogien produziert.

Wie die unterschiedlichen Viten für Symeon d. Ä. berichten, teilte der Heilige in der Mitte des 5. Jahrhunderts pures *Hnānā* aus. Das war eine feste Mixtur aus Staub des Stylitenberges, Öl und Wasser, das der Heilige zu Lebzeiten neben reinem Öl<sup>1857</sup> an Pilger verteilte<sup>1858</sup> und aufgrund seiner Berührung zur Kontaktreliquie geworden war. Eingesetzt wurde es gegen die Gefahren von Wildtieren und Seestürmen auf der Reise<sup>1859</sup> und diente auch der Heilung, der Wiederbelebung von versiegten Wasserquellen und der Brotvermehrung. Lukas Schachner war erstaunt, dass Behälter weder in den Texten erwähnt noch archäologisch überliefert worden sind, die *Hnānā* hätten aufnehmen können<sup>1860</sup>. Doch die relativ feste Substanz benötigte keine Behälter oder wurde wohl in Lederbeutelchen transportiert, die sich nicht erhielten.

Zu späterer Zeit erscheint eine andere Pilgereulogie für den i. J. 459 verstorbenen Symeon d. Ä. Sie findet aber in seinen Viten keine Erwähnung, da es sie zu seinen Lebzeiten noch nicht gab. Sie ist ausschließlich archäologisch überliefert und

1852 Buora/Lafli/Kan Şahin, Some Ampullae Nr. 21.

1853 Größe von 14,8 cm × 10,2 cm und eine Schulterbreite von 5,1 cm.

1854 Böhlendorf-Arslan, Glasierte byzantinische Keramik 26; Scott/Kamili, Late Byzantine Glazed Pottery 694-696.

1855 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, capp. 75 (532 Delehaye; 162-163 Greenfield): Καὶ ταῦτα ἐμοῦ εἰπόντος, ἐκεῖνος εὐθὺς τὴν ἑαυτοῦ χεῖρα εἰς τὸν κόλπον βολῶν ἐκβάλλει βουῖλλαν μολιβδίνην ἐκσφράγισμα ἔχουσαν τῆς Θεοτόκου. und 113 (542 Delehaye; 203 Greenfield). Bleisiegel als Segensträger (Eulogie) werden auch im Typikon für das Eleousa-Kloster bei Stroumitza erwähnt (11. Jh.): Typicon Eleousae monasterii, cap. 16 (88 Petit; 186 Bandy).

1856 Beispiel dafür in: Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 75 (AASS Nov. III 533; 164-165 Greenfield).

1857 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, cap. 88 (357-358 Assemani; 167 Doran).

1858 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, capp. 61 (318-319 Assemani; 141 Doran) und 33 (290-291 Assemani; 120 Doran: »[...] he [sc. the saint] answered, »In the name of Lord Jesus Christ, take some of this dust and go

out and apply it to her« (for there was no oil there to give, nor was it yet the custom to give hnana for he [sc. Symeon] had been there only fourteen months). The moment that dust touched her in the name of Christ, she leapt up and stood healed«, und 38 (294-295 Assemani; Doran 123: »Take with you a little hnana and water and apply it to them [...] When he poured water over them and applied the hnana to them, our Lord was willing and they were relieved«).

1859 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, capp. 70-71 (333-334 Assemani; 151-152 Doran).

1860 Schachner, Archaeology of the Stylite 365. Dem folgt Veneskey, Alternative Topographies 62, ohne das kenntlich zu machen oder eine weitergehende Überlegung anzustellen, indem sie sagt: »However, while the vitae of Symeon acknowledge the use of such miraculous dust, they are all curiously mute as to the dispensation, or even the existence, of formed earth at either pilgrimage site«.

**Abb. 21** Jeton Symeons d. Ä. – (Walters Art Museum, Baltimore, 48.1939, Ankauf 1946).



anhand stratifizierter Kontexte dem 6.-7. Jahrhundert zuzuweisen<sup>1861</sup>. Bislang wurden von ihnen insgesamt etwa 250 Exemplare dokumentiert (**Abb. 21**). Es handelt sich dabei um tönerner Gegenstände mit einem Durchmesser von etwa 2,5 cm, die manchmal unter Beimischung von Wachs hergestellt<sup>1862</sup> und in einem Fall mit Metall überzogen wurden<sup>1863</sup>. Die Kontaktreliquie *Hnānā* blieb Hauptbestandteil der Rezeptur. Die sogenannten Jetons (engl. tokens, dt. selten als Tonblättchen bezeichnet) sind Tonerdeklumpen, die durch Stempelung hergestellt wurden. Sie werden daher in den Quellen als *σφραγίδες/σφραγίδια* bezeichnet. Da sie – wenn überhaupt – nur unter niedrigen Temperaturen gebrannt wurden, konnte man sie zerbröseln. Gary Vikan muss darin zugestimmt werden, dass die Jetons in funktionaler Hinsicht mit den an anderen Pilgerorten verbreiteten Pilgerampullen zu verbinden sind<sup>1864</sup>: Obgleich sie nicht wie im Falle der Mena-

sampullen oder den kleinasiatischen Ampullen Flüssigkeiten aufnehmen, umschlossen sie ebenso eine Kontaktreliquie, in diesem Falle das *Hnānā*.

Die Jetons wurden vornehmlich bei Grabungen am Heiligtum selbst sowie in Dayr Simʿān am Fuße des Stylitenberges aufgefunden<sup>1865</sup>, sowie in Dāhis (acht)<sup>1866</sup>. Auch wenn ihr eigentlicher Produktionsort mit eventuellen Öfen noch nicht entdeckt wurde, ist dieser zweifellos in direkter Umgebung des Berges zu suchen<sup>1867</sup>. In den letzten Jahren wurden 46 Jetons in den Läden VS01 und VS02 am Eingangstor zum Aufstieg der *via sacra* vergesellschaftet mit Münzgewichten, Glasarmreifen und Bronzekreuz-Pendants in einem Kontext vom Ende des 6. Jahrhunderts ausgegraben. Foskolou deutet die Funktion der Läden als »reception rooms«<sup>1868</sup>; die Befundsituation spricht aber deutlich dafür, dass in ihnen Jetons und anderes verkauft wurden<sup>1869</sup>.

1861 Sodini, *Nouvelles eulogies* 809-812. S. auch: Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art* 32.

1862 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 141.

1863 Peña/Castellana/Fernandez, *Stylites syriens* 176.

1864 Vikan, *Pilgrim Tokens*: »tokens are functionally related to pilgrim ampullae«.

1865 Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art* 31.

1866 Callot, *Eulogies* 705-712. Zum Ort: Todt/Vest, *Syria* 1076-1077.

1867 Foskolou, *Blessing for Sale* 60.

1869 Foskolou, *Reading the Images* 316.

1869 Pieri, *Les batiments d'accueil* 1393-1420; Sodini, *Lieu de pèlerinage* 23.



Abb. 22 Umzeichnung. Jeton Symeons d. J. – (Privatsammlung Christian Schmidt, München, 52).

Auf den Jetons ist eine große Vielfalt von Bildmotiven zu erkennen. Etwa die Hälfte der Jetons zeigt Symeon d. Ä.<sup>1870</sup>, ansonsten ein breites Spektrum biblischer Szenen, besonders die Magierhuldigung<sup>1871</sup> sowie Schiffdekore<sup>1872</sup>. Einige haben eingeritzte Namen, die – je nach Forschermeinung – entweder auf den Hersteller<sup>1873</sup> oder den Pilger<sup>1874</sup> zu beziehen sind, ohne dass diese Frage zu klären ist. Anstatt die Bandbreite der Bildmotive aus kunsthistorischer oder liturgischer Perspektive zu beleuchten<sup>1875</sup>, wie es die bisherige Forschung vorrangig unternimmt, möchte ich sie weiter unten ökonomisch ausdeuten.

### Mons admirabilis: das Heiligtum Symeons d. J.

Symeon d. J. (gest. 592) übergab eigenhändig Erdjetons an Pilger, die in seiner Vita als σφραγιδες angesprochen wer-

den<sup>1876</sup>. Gewiss wurden daher auch für dieses Heiligtum solche Gegenstände produziert. Da allerdings auf dem Mons admirabilis selbst keine Funde gemacht wurden, ergibt sich dies lediglich aus den Textquellen<sup>1877</sup> und etwa sechs in Sammlungen befindlichen Jetons<sup>1878</sup>, die durch ihre Beischrift klar auf den jüngeren Symeon zu beziehen sind. Die meisten der schätzungsweise 250 Jetons mit einer Stylitendarstellung in ihrem Zentrum sind beischriftenlos und weisen nur eine geringe Variation auf. Sie lassen sich daher kaum einem der beiden Styliten sicher zuweisen: »L'attribution à l'un ou l'autre des Syméon est délicate«<sup>1879</sup>.

Ungeachtet dessen übergehen die meisten Forscher das Problem und ordnen die Jetons willkürlich zu. »The majority of stylite eulogiai have been attributed to the shrine of Saint Symeon the Younger. Only a few examples have been identified with the site of his predecessor, Saint Symeon the Elder«<sup>1880</sup>. So Bissera Pentcheva, die das mit der angeblichen Bilderskepsis der Miaphysiten begründet – ohne freilich darauf einzugehen, dass Dutzende Jetons in Qal'at Sim'an gefunden wurden. Umgekehrt behauptet Ayşe Belgin-Henry, dass gewiss beinahe keines der unbezeichneten Jetons auf Symeon d. J. zu beziehen sei<sup>1881</sup>.

Jean-Pierre Sodini unternahm eine systematische Untersuchung des Problems, in der er abschließend folgert, dass man zwar ikonographisch unterschiedliche Jetongruppen ausmachen könne, dass aber eine eindeutige Zuweisung nicht möglich sei. Die Darstellungen Symeons d. Ä. seien »plus rustique« und jene Symeons d. J. folgten dem Bildformular des Ersteren nicht vollständig<sup>1882</sup>. Dem ist grundsätzlich beizupflichten. Beiden gemein sind die zentralen Bildelemente: Säule ohne Kapitell, flankierende Engel mit Palmwedeln in ihren Händen<sup>1883</sup> sowie Beifiguren (oft als Mönche gekennzeichnet)<sup>1884</sup>.

Jüngste Materialanalysen haben ergeben, dass bei den untersuchten Jetons eine identische Tonzusammensetzung festzustellen ist; mit einem Ton, der offenbar aus der direkten Umgebung von Qal'at Sim'an stammte<sup>1885</sup>. Deshalb vermuten die Ausgräber von Qal'at Sim'an eine gemeinsame Produktion beider Jetongruppen in denselben Werkstätten (6.-7. Jh.)<sup>1886</sup>, doch nicht notwendigerweise mit denselben

1870 Vikan, Byzantine Pilgrims' Art 236.

1871 Bangert, Pilgrimage 319-320; Sodini, Influence de Syméon 310-314; Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art 59-61. Auflistung bei: Veneskey, Alternative Topographies 88-94. Ein bedeutender Hortfund von Jetons wurde 1973 vom British Museum aufgekauft; er enthält zwar nur Jetons von Qal'at Sim'an, aber fast keine Stylitendarstellungen: Camber, Hoard of Terracotta Amulets 99-106.

1872 Sodini, Wallfahrtszentrum 142.

1873 Sodini, Nouvelles eulogies 32.

1874 Hahn, Loca Sancta Souvenirs 93.

1875 Krueger, Liturgical Subjects 77-78, 84-86 und 94. Eine exzellente Bildanalyse für die Monza-Bobbio-Ampullen liefert Krause, Palästinensische Pilgerampullen 12-33; ergänzend: Barag/Wilkinson, Monza-Bobbio Flasks 179-187.

1876 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 231,40 (206 van den Ven).

1877 Schriftliche Erwähnungen: Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, capp. 231,39-41 (206 van den Ven); 163,1-3; 232,24-25 (145; 209 van den Ven); Vita Marthae, capp. 54-55 (288-290 van den Ven).

1878 Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art 33; Sodini, Iconographie de Syméon l'Alépin 37. Darunter fallen folgende Stücke: Archäologisches Museum Antakya (Merlat, Images de Syméon le Jeune 722-723 Abb. 4); Menil Collection

in Houston, 79-24.198; Museo dell'Abbazia di San Colombano, Bobbio. Abgebildet in: Pentcheva, Sensual Icon 26 Abb. 8 und 38 Abb. 14. Zu letzterer, die datierend ist: Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques Abb. 113. Näheres zu letzterer bereits bei: Delehay, Bobbio 455-457.

1879 Sodini, Iconographie de Syméon l'Alépin 34.

1880 Pentcheva, Sensual Icon 25.

1881 Belgin-Henry, Pilgrimage Center 186.

1882 Sodini, Iconographie de Syméon l'Alépin 52-53.

1883 Sodini, Iconographie de Syméon l'Alépin 34.

1884 Volbach, Iconographie des Styliten Symeon 296-298, vertritt eine andere Auffassung: Es sei unwahrscheinlich, dass bereits zu Symeons Lebzeiten Engel auf die Jetons gepresst wurden; vielmehr sei dies erst nach seinem Tod geschehen. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art 31-33, begreift die Beifiguren als Bittsteller oder Pilger.

1885 Sodini u. a., Argiles et eulogies 9-14: Eine Herkunft vom Mons admirabilis erscheint ausgeschlossen.

1886 Schachner, Archaeology of the Stylite 365; Vikan, Two Unpublished Pilgrim Tokens 341-346; Sodini, Eulogies trouvées 233; Orsaud/Sodini, Lampes tournées 63-72; Sodini u. a., Argiles et eulogies 9-24; Sodini, La terre de semelles 101-105.



Abb. 23 Bleimedaille Symeon d. J. – (Walters Art Museum, Baltimore, 55.78, Ankauf 1945).

Stempeln. Während bei den in Qal'at Sim'an gefundenen Jetons oft ein Kantharos abgebildet ist, ist dessen Stelle bei jenen des Mons admirabilis von einer Beifigur eingenommen. Zudem erscheint es naheliegend, dass sich aufgrund des zeitlich späteren Produktionsschwerpunkts beim jüngeren Symeon im Vergleich zum älteren einerseits die Variation der Darstellungen eingeeengt, andererseits die Qualität der Stempelung verbessert hatte. Aus solchen Überlegungen heraus lassen sich mindestens 50 Jetons mit einiger Wahrscheinlichkeit Symeon d. J. zuweisen (Abb. 22)<sup>1887</sup>.

Es verbleibt dennoch der Eindruck, dass fehlende Beschriften, die Ähnlichkeit der Jetons und die gleichen Produktionsorte wohl so zu interpretieren sind, dass es für die zeitgenössischen Pilger keinen großen Unterschied machte, von welchem der beiden Stylitenheiligtümern sie einen Jeton mitnahmen. Aus Sicht der Pilgerzentren jedoch bedeutete jene gleichartige Eulogienvergabe, dass sie sich in der ausgehenden Spätantike auf gleicher Augenhöhe sahen.

Daneben sind bislang drei relativ unterschiedliche Ampullen (Sardeis<sup>1888</sup> und Smyrna<sup>1889</sup>; Berytos und Kaisareia Paralios<sup>1890</sup>) mit Stylitendarstellungen bekannt geworden, die aufgrund des Palmen-Attributs eventuell Symeon d. J. oder einem nur aus Textquellen bekannten Styliten zugewiesen

werden können<sup>1891</sup>. Die Zuschreibung ist freilich sehr unsicher.

Infolge der byzantinischen Rückeroberung der Region wurde das Kloster auf dem Mons admirabilis zu einem unbekanntem Zeitpunkt unter Patriarch Agapios II. (978-996) wiederbesiedelt<sup>1892</sup> und die Pilgereulogienproduktion wieder aufgenommen. Aufgrund stilistischer Merkmale lassen sich zwei unterschiedliche Gruppen von Gegenständen vermutlich dem 11. Jahrhundert zuordnen, die beide aus Blei gegossen wurden: Medaillons und Ampullen<sup>1893</sup>. Die Ampullenproduktion wird durch eine Matrize im Museum von Gaziantep belegt<sup>1894</sup>. Sie diente der Herstellung von Bleiampullen mit der Umschrift: εὐλογία [κ]υρίου καὶ τοῦ ἁγίου [θαυματουργοῦ] γοῦ (Eulogie des Herrn und heiligen Wundertäters). Auffällig ist die Riffelung des Halses, durchaus ähnlich zur Matrize aus Korinth (s. o.). Welche Pilgereulogie von den Ampullen aufgenommen wurde, ist unklar.

Zeitgleich wurden Medaillons zum Tragen um den Hals produziert<sup>1895</sup>, die Symeon d. J. von zwei Engeln flankiert und unterhalb den hl. Konon und die hl. Martha auf dem Avers abbilden, versehen mit der Umschrift: εὐλογία τοῦ ἁγίου Συμεῶν τοῦ θαυματουργοῦ ἀμήν («Eulogie des hl. Symeon des Wundertäters, Amen») oder einer Variation davon (Abb. 23).

1887 Diejenigen im Museum Antakya, das die meisten besitzt (elf), sind beschrieben in: Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques* 149-157; einige abgebildet in Djobadze, *Archeological Investigations*, Abb. 221-225. Weitere Stücke behandelt in: Peña/Castellana/Fernandez, *Stylites syriens* 183; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art* 32.

1888 Rautman, *Stylite Ampulla at Sardis* 713-721.

1889 Buora/Lafli/Kan Şahin, *Some Ampullae* 278 Nr. 8.

1890 Patrich, *Four Christian Objects* 253-254 Nr. 3, Abb. 5-6.

1891 Diese These vertritt: Patrich, *Four Christian Objects* 253-254.

1892 Todt/Vest, *Syria* 1770.

1893 Eine solche Unterscheidung hatte Lafontaine-Dosogne noch nicht getroffen, aber bereits den genannten Datierungsvorschlag erstmals vorgebracht: Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques* 147.

1894 Erst in Kürze erscheinend: Buora/Lafli/Ritter, *Casting Mould of Symeon the Younger*.

1895 Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art* 258; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art* 85; Lafontaine-Dosogne, *Influence du culte* 183-196. Erstmals, aber noch mit irriger zeitlicher Einordnung untersucht: Xyngopoulos, *Eulogia* 78-98. Zur Datierungsfrage: Djobadze, *Archeological Investigations* 5-6, 10-12, 25-26 und 50-53; Vorderstrasse, *Archaeology of the Antiochene* 328; Verdier, *Medallion of Symeon the Younger* 23-25 (dort Argumentation zugunsten des 11. Jhs.).

Das Revers nimmt ein großes Patonce- bzw. Tatzenkreuz ein<sup>1896</sup>.

Oberflächlich betrachtet müsste eine Trennlinie zwischen den spätantiken Jetons und den mittelbyzantinischen Medaillons gezogen werden, da die Medaillons keine Pilgereulogie aufnehmen konnten, obgleich sie dies mit ihrer Umschrift behaupten<sup>1897</sup>. Allerdings hatte sich zwischenzeitlich die Zuschreibung des Begriffs εὐλογία gewandelt. Die analog zu den Ampullen gestaltete Umschrift der Medaillons dokumentiert, dass nunmehr das Medaillonbild allein bereits als segenspendender, wirkmächtiger Gegenstand persönlicher Devotion aufgefasst wurde, obgleich er keine Kontaktreliquie enthielt.

Qualität und Stil der derzeit bekannten zwölf Exemplare<sup>1898</sup> deuten auf einen spezialisierten Produktionsort im Reich hin, z. B. Antiocheia<sup>1899</sup>. Drei steinerne Matrizen für die Herstellung dieser Medaillons sind mir bekannt: im Kelsey Museum (Michigan), in der Sammlung N. Thierry<sup>1900</sup> sowie im Louvre. Letztere stammt ursprünglich aus el-Fawz und enthält neben einer Form für genau ein solches Medaillon auch noch solche für eine kleine Ikone und einen Kreuzanhänger<sup>1901</sup>. Die gemeinsame Herstellung von Kreuzen, Ikonen und Medaillons Symeons d.J. in einer Werkstatt belegt m. E., dass alle drei Produkte von kirchlichen Auftraggebern produziert worden sind.

## Konstantinopel

Für die verschiedenen Pilgerheiligtümer Konstantinopels und Chalkedons sind unterschiedliche Pilgereulogien bezeugt, jedoch allesamt ausschließlich durch literarische Überlieferung.

Im Heiligtum des Artemios in der Johanneskirche in Oxeia wurde Öl aus seiner nie erlöschenden Grablampe entnommen und an Heilsuchende zum Gebrauch abgegeben<sup>1902</sup>. Außerdem ist die sonntägliche<sup>1903</sup> Austeilung von Kerote, also von Kerzenwachs-Jetons durch das Kultpersonal bezeugt<sup>1904</sup>.

Im Kosmidion wurde auch jeden Sonntagnachmittag<sup>1905</sup> ebensolche Kerote an Pilger verteilt<sup>1906</sup>.

In der nordwestlich vor den Mauern Chalkedons gelegenen Euphemia-Kirche wurde vom Kultpersonal duftendes »Blut« aus dem Reliquiensarkophag aufgefangen und verdünnt in unspezifischen Glasgefäßen (σκεύη μικρά ἐξ ὑέλου) an Pilger abgegeben (6./7. Jh.)<sup>1907</sup>.

Zwar sind keine Eulogienbehälter explizit bezeugt, doch erscheint es plausibel, dass die gerühmten Heilwässer der hll. Mokios und Sampson<sup>1908</sup> sowie die der Pegekirche und von Blachernai ebenfalls abgefüllt wurden (s. S. 40 ff.). Eine Produktion von Gegenständen zur Verwendung durch Pilger ist anzunehmen: So ist z. B. ein auf Ägina entdecktes Tonmedaillon (6./7. Jh.) durch seine Inschrift sicher mit der Theotokos-Kirche von Pinnoulophos in Konstantinopel zu verbinden<sup>1909</sup>.

Die wichtigste Reliquie war aber das seit dem 7. Jahrhundert in der Hauptstadt aufbewahrte Wahre Kreuz. Das zuvor für die Grabeskirche bezeugte Abtropfen von Öl vom Wahren Kreuz ist durch Adomnán (um 700) auch für dasjenige in Konstantinopel erwähnt. Er lokalisiert es in der Hagia Sophia<sup>1910</sup>, obwohl es im Großen Palast verwahrt wurde. Daher wurde dieses singuläre Quellenzeugnis in Zweifel gezogen und lediglich als Projektion auf Jerusalem interpretiert<sup>1911</sup>; jedoch wurden diese Zweifel überzeugend zurückgewiesen<sup>1912</sup>. Offenbar war es in jener Zeit üblich, die Kreuzesreliquie in der Karwoche in die Hagia Sophia zu bringen. Dennoch verbleibt die Tatsache, dass bislang Hinweise auf Konstantinopler Eulogienbehälter gänzlich fehlen, obwohl das betreffende hochverehrte Öl notwendigerweise nur aufgefangen überreicht werden konnte, sei es an Pilger oder im Rahmen des diplomatischen Verkehrs mit christlichen Mächten.

Entsprechende Ampullen werden möglicherweise zukünftig identifiziert, denn es gibt umgekehrt Hinweise darauf, dass es eine Ampullenproduktion an Orten gab, die bislang nicht zu den großen Pilgerorten gezählt werden. In Korinth

1896 Verdier, Medallion of Symeon the Younger: dort weitere Abbildungen einiger Exemplare in westlichen Sammlungen.

1897 Vikan, Pilgrim Medallions; Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art 85, spricht ihnen rundweg den Status von Pilgereulogien ab, da sie keine Eulogie haben aufnehmen können. Vikan geht vor allem auf die Medaillons für den Mons admirabilis ein und übergeht die Befundlage für andere Medaillongruppen.

1898 Verdier, Medallion of Symeon the Younger 24; Xyngopoulos, Eulogia 78-98; jetzt: Sodini, Collection Michel Khoury 33-36. Die Stücke besitzen keine gesicherte Provenienz: Archäologisches Museum Antakya (Inv. Nr. 8544; Djobadze, Archeological Investigations Abb. 224; Merlat, Images de Syméon le Jeune 723-724 Abb. 5); zwei in der Sammlung Michel Khoury (Mécérian, Les inscriptions 310-311 pl. III; Sodini, Collection Michel Khoury 33-35 Abb. 13-14); Byzantinisches Museum, Athen (Kat. Thessaloniki 2001, 177 Abb. 200); Sammlung Tsolozidis (Thessaloniki); Museum für Byzantinische Kunst, Berlin; Walters Art Museum, Baltimore (Abb. 16); Cleveland Museum of Art (Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 140-148 Abb. 79-81); Museum of Art and Archaeology, University of Missouri-Columbia; Princeton University; Koninklijk Kabinet van Munten, Den Haag; Ermitage, St. Petersburg.

1899 Foskolou, Blessing for Sale 67-68.

1900 Sodini, Iconographie de Syméon l'Alépin 35-36 Abb. 3.

1901 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 145 Anm. 1; Lassus, Un moule à eulogies 149 Abb. 6.

1902 Nesbitt, Introduction 22.

1903 Miracula Artemii, mir. 33 (51 Papadopoulos-Kerameus; 175 Crisafulli).

1904 Miracula Artemii, mir. 16 (17 Papadopoulos-Kerameus; 109 Crisafulli).

1905 Miracula Cosmae et Damiani, mir. 30,55-57 (175 Deubner).

1906 Miracula Cosmae et Damiani, mir. 13,15 (133 Deubner).

1907 Theophylacti Simocatae Historiae VIII 14 § 5 (312 de Boor/Wirth; 234 Whitby). – Naumann/Belting, Euphemia-Kirche 26. Zur Euphemia-Kirche und der Reliquientranslation nach Konstantinopel, die offenbar unter Konstantin IV. stattfand (680), s. Berger, Euphemia 311-322; zuletzt: Niewöhner, Trierer Prozessionseifenbein 261-288. Zuletzt zur Euphemia-Kirche: Plunian, Sanctuaire de Euphémie 267-291. Das Heiligtum für Euphemia war auch in Westeuropa in späterer Zeit wohl bekannt, wie der Eintrag in Guidos von Pisa geographischem Werk belegt: Guidonis Geographica 100 (134,75-135,2 Schnetz).

1908 Translatio reliquis in monasterium Cormaricense, cap. 4 (302 Shepard). Sampsons Sarkophag befand sich in der Mokioskirche und sonderte Myron ab: Vita Sampsonis, cap. 10 (15 Halkin).

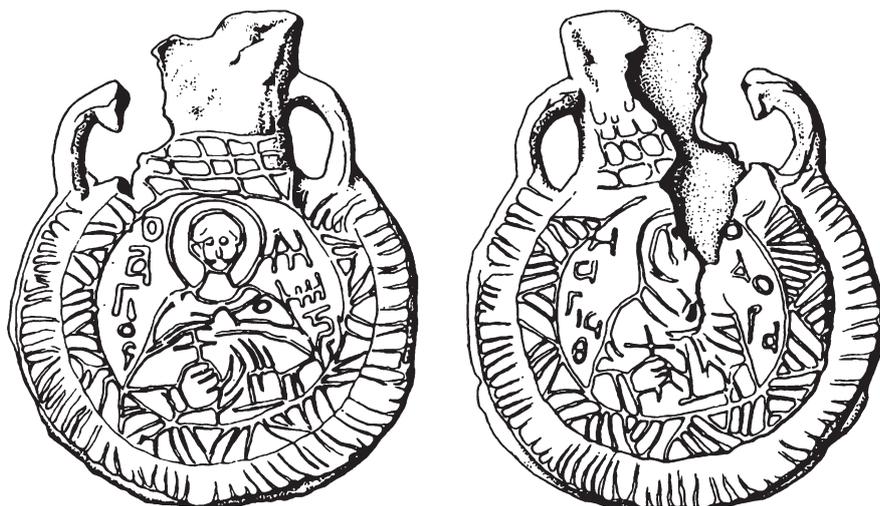
1909 Foskolou, Reading the Images 321-322 (mit Verw.): εὐλογία τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ Πιννουλόφου (Archäologisches Museum, Ägina, 5271).

1910 Óleulogie: Adomnani De locis sanctis III 3,13 (229 Bieler). – Hagia Sophia: Ebd. III 3,3 (228 Bieler). Dazu zuletzt: Effenberger, Konstantinopel als Pilgerziel 145.

1911 Woods, Circumstances of Adomnán's Composition 193-204; Woods, Arculf's Luggage 25-52.

1912 Hoyland/Waidler, Adomnán's De Locis Sanctis 787-807.

**Abb. 24** Demetrios-Ampulle. – (Benaki Museum, Athen, 11441. Umzeichnung auf Grundlage von Bakirtzis, Ampullae Abb. 51).



wurde eine Kalksteinmatrize zur Herstellung metallener Ampullen gefunden, die jeweils einen geriffelten Hals und eine Rosette als Bildmotiv besaßen<sup>1913</sup>. Ampullen dieses Typs sind bislang allerdings nicht bekannt geworden<sup>1914</sup>. Des Weiteren wurde in Cherson auf der Krim eine mittelbyzantinische Matrize für Ampullen gefunden<sup>1915</sup>. Diese singulären Befundlagen lassen den Rückschluss zu, dass noch mit weiteren, bislang unbekannt Typen von Eulogienbehältern zu rechnen ist und weitere Heiligtümer eine Zeitlang solche produzieren ließen.

### Thessaloniki

In der Mitte des 13. Jahrhunderts füllten Pilger eigenhändig Ampullen mit dem Myron des Demetrios ab, wie der Thessalonicher Chartophylax Ioannes Staurakios mitteilt: »Nachdem auch Vitalios jenen heiligen Leichnam des Märtyrers gesehen und bewundert hatte, verehrte und küsste er auch jenes Behältnis, das – wenn ich mich recht erinnere – er in

den Händen trug und das natürlich bei den Einheimischen *Koutrouvion* genannt wird; er füllte es mit von dort hervorgequellendem Myron«<sup>1916</sup>.

Die hier erstmals als *Koutrouvia* bezeichneten<sup>1917</sup> Eulogienbehälter aus Thessaloniki sind sämtlich aus Blei, etwa 6,0 cm x 4,0 cm groß und wurden für das Demetrios-Heiligtum in der Stadt Thessaloniki produziert<sup>1918</sup>; bislang sind etwa 50 Exemplare bekannt (Abb. 24)<sup>1919</sup>. Ihre Verbreitung reicht über die gesamte Balkanhalbinsel, und die stratifizierten Funde erlauben eine zeitliche Einordnung von frühestens dem 12., aber vermutlich erst seit dem 13. Jahrhundert mit einer bis zum Ende des 14. Jahrhunderts reichenden Laufzeit. Für eine Produktionsaufnahme erst nach der lateinischen Eroberung Thessalonikis (1204) sprechen folgende drei Indizien: Die frühestdatierte der von Konstantin Totev klassifizierten Gruppe<sup>1920</sup> ist mehrfach in der erst seit 1185 bedeutenden Siedlung Veliko Tŕrnovo belegt<sup>1921</sup>. Zudem sind bislang überhaupt keine Funde in Kleinasien bekannt geworden, erklärlich erst mit dem deutlichen Rückgang des transägäischen Austauschs infolge des Vierten Kreuzzuges (Abb. 25).

1913 Davidson, *Minor Objects* 75-76 Nr. 576: die Abmessungen der Ampulle liegen bei etwa 10,0 cm x 5,5 cm, Schulterbreite 3,0 cm.  
 1914 Pitarakis, *Lead Flasks* 255-256. Vereinzelt steht auch eine bronzenne Ampulle mit muslimischer Invokation (aufgrund stilistischer Kriterien etwa aus dem 11./12. Jh.), gefunden in Cherson auf der Krim: Jašaeva, *Legacy of Byzantine Cherson* 570 Obj. 292; oder die von Pitarakis publizierte Ampulle mit der Darstellung eines Heiligen mit Ölweig: Pitarakis, *Lead Flasks* 248-251 Abb. 7.  
 1915 Jašaeva, *Pilgerandenken im byzantinischen Cherson* 479-481 Abb. 2.  
 1916 Ioannis Stauracii chartophylaci Laudatio in Demetrium, cap. 18 (353,23-27 Iberites): Ὅτε καὶ ὁ βιτάλιος ἰδὼν καὶ ὑπερθαυμάσας τὸ θεῖον ἐκεῖνο σῶμα τοῦ μάρτυρος καὶ προσεκύνησε καὶ ἠσπάσατο καὶ σκεῦος τι, ὡς ἐδόκει, φέρων χερσίν, ὃ δῆτα ἐγχωρίως καλεῖται κουτροῦβιον, τοῦτο τῶν ἀναβλῦζόντων ἐκεῖθεν μύρων πεπλήρωκεν. Zum Autor: PLP 26708.  
 1917 Wörtlich »Transportbehälter (für Flüssigkeit)«, s. Makris, *Ships* 93; LBG 877 s. v. κουτροῦβιον.  
 1918 Foskolou, *Blessing for Sale* 69-70.  
 1919 Bisher größte Zusammenstellung der in Sammlungen befindlichen: Bakirtzis, *Ampullae* 140-149 (u. a. zwei im British Museum: Dalton, *Early Christian Antiquities of the British Museum* 176 Nrn. 998-999 (997 ist fehlidentifiziert, da eine jerusalemische!); Louvre, Berlin, Princeton University Art Museum (Kat. Princeton 1986, 81 Abb. 65); New York; Benaki Museum; Münchener Sammlung Schmidt). Die meisten Funde (32 Exemplare) wurden bislang

in Bulgarien dokumentiert, versammelt bei: Totev, *Thessalonican Eulogia passim*; Sokolov, *Verehrung* 125 Abb. 3. Die meisten anderen entstammen Kontexten aus Griechenland: Korinth (2): Davidson, *Minor Objects* 75 Nrn. 574-575; Gratini (Kat. New York 1997, 169 Nr. 118; Kat. Thessaloniki 2001, 185 Abb. 203; heute im Museum Kavala); Arachos (heute Museum Berrhoia); Arta; Kalybia (Attika; Kat. Thessaloniki 2001, 185 Abb. 205); Ioannina (Kat. Thessaloniki 2001, 185 Abb. 204); Byzantinisches Museum Thessaloniki (5); Achilleios-Kirche am Kleinen Prespa-See; Golemi Grad am Großen Prespa-See; Andros (Kontogiannis/Arvaniti, *Minor Objects from Medieval Andros* 254-255 Abb. 7). Bislang sind vier *Koutrouvia* in Russland geborgen wurden: in Novgorod (3) und in Toržok (1), s. Musin, *Palomničestvo* 240-241. Bemerkenswert sind ferner die in eine Ikone eingearbeitete Ampulle von Sassoferato (14. Jh.; Kat. New York 2004, 231-232 Nr. 231) und diejenige im Grab Stefan Uroš' III. (1322-1331) in Dečani. Weitere in Serbien: Stalać sowie Jagodina nahe Kruševac. Überdies wurde eine in Cherson (Sevastopol) dokumentiert. Eine weitere soll nahe Carnuntum/AU gefunden worden sein (13. Jh.): Kat. Carnuntum 2013-2016, 310 Nr. 674.  
 1920 Totev, *Thessalonican Eulogia* 76-79: Er unterscheidet vier Klassen: Demetrios-Theodora (Nrn. 1-7. 9-10. 12-13) aus dem 13. Jh.; Demetrios-Theodora (Nrn. 14. 32) aus dem 14. Jh.; Demetrios-Nestor (Nrn. 15-18) aus dem 13. Jh.; und spätere nonfigurale aus dem 14. Jh. (Nrn. 20-28).  
 1921 Totev, *Thessalonican Eulogia* Nrn. 1. 5-6. 8.



Abb. 25 Landkarte mit Eintragung der bislang gefundenen Demetrios-Ampullen mit gesicherter Provenienz. – (Karte M. Ritter).

In den größeren historischen Kontext gesetzt lässt sich die Produktionsaufnahme im Kreuzfahrerkönigreich Thessaloniki (1204-1224) wahrscheinlich machen. Bereits im 12. Jahrhundert hatte sich ein stärkeres lateineuropäisches Interesse am Thessalonicher Demetrioskult eingestellt<sup>1922</sup>. Die zentrale Voraussetzung für den Fortbestand des Königreichs lag im stetigen Zustrom von Kreuzrittern. Daher sah sich das Haus Montferrat vor die Herausforderung gestellt, lateineuropäische Aufmerksamkeit auf Thessaloniki zu lenken, den Pilgerverkehr anzukurbeln und Makedonien als eine *Terra sancta* zu apostrophieren<sup>1923</sup>. Die Demetrios-Kirche wurde 1204 den Kanonikern der Jerusalemer Grabeskirche unterstellt, wie wir durch die sich daraus ergebenden Konflikte mit Erzbischof

Warin von Thessaloniki (1206-1224) wissen<sup>1924</sup>. Interessanterweise lehnen sich die *Koutrouvia* an die Jerusalemer Ampullen der Kreuzfahrerzeit an, die zwischen 1153-1187 produziert worden waren, worauf bereits Katja Boertjes hinwies<sup>1925</sup>. Die Ähnlichkeit der Formgebung und des Materials legt eine deutliche Abhängigkeit zwischen den beiden Ampullentypen nahe. Es ist daher naheliegend, die frühere Ampullenproduktion für die Grabeskirche als das direkte Vorbild für jene in Thessaloniki zu erachten<sup>1926</sup>.

Darüber hinaus sind auch bleierne Rundmedaillons bekannt (Durchmesser etwa 6,0 cm), die den Ampullen sowohl in der Herstellungsart als auch stilistisch ähneln (Abb. 26). Die acht bislang bekannt gewordenen Exemplare zeigen

1922 Allgemein dazu: Ciggaar, *Les villes* 84-87; Sokolov, *Verehrung* 122-123. Dazu anführen lassen sich folgende Beispiele: Um 1090 hatte der Mönch und Reliquiensammler Guillelmus Ludovicus aus Frankreich Myron des Demetrios nach Italien gebracht: *Translatio reliquis in monasterium Cormaricense*, cap. 4 (302 Shepard). Guido von Pisa stellt in seiner 1119 verfassten *Geographica* den Kult explizit heraus und reiht ihn unter die bedeutendsten im damaligen Byzantinischen Reich ein: *Guidonis Geographica*, cap. 108 (136,29-34 Schnetz). Außerdem verehrte Anselm von Havelberg den Myroblytes Demetrios vor seiner im April 1155 in Thessaloniki stattgefundenen Disputation mit dem dortigen Erzbischof Basileios: *Basilii archiepiscopi Achedensis Dialogus* 1 (34 Anm. 2 Schmidt).

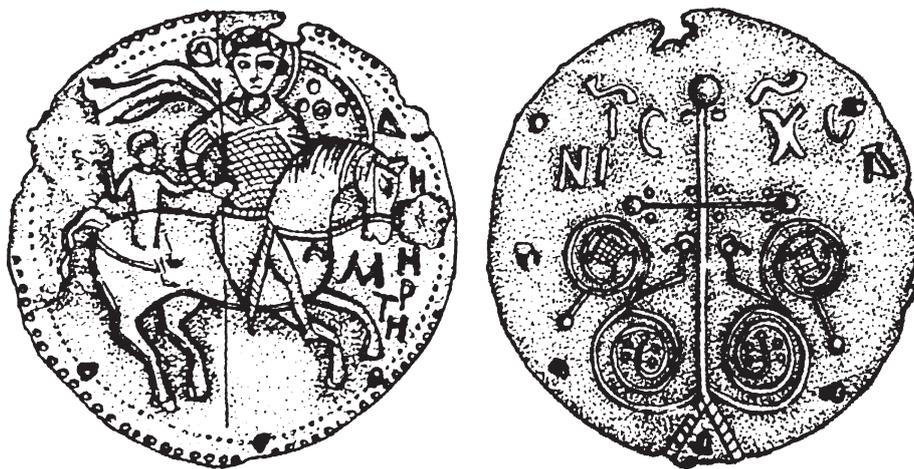
1923 Der Taufname des Sohnes von Bonifatius von Montferrat war Demetrios (\*1205/1206) und das Scheitern der Belagerung Thessalonikis durch Kalojan (1207) wurde dem hl. Demetrios zugeschrieben, der allgemein bei den Kreuzfahrern sehr verehrt wurde; cf: Lapina, *Demetrios of Thessaloniki* 109-110.

1924 Ein Dokument vom Juni 1212 legte das Verhältnis zwischen beiden Parteien fest: PL 216, 603-605. – Van Tricht, *Latin Renovatio* 450-451; Bauer, *Thessaloniki* 324-328. Einen Überblick über die Grabkanoniker bietet: Elm, *Kapitel der regulierten Chorherren* 203-222.

1925 Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented* 174.

1926 Bereits für Pitarakis, *Lead Flasks* 248, aufgrund kunsthistorischer Überlegungen erwogen.

**Abb. 26** Demetrios-Medaillon, gefunden bei Grabungen in Novgorod i. J. 1999. – (State Museum of Art and Culture, Novgorod, КП 42113. Umzeichnung auf Grundlage von Totev, Thessalonican Eulogia 154).



stets einen berittenen hl. Demetrios mit dem von ihm geretteten Jüngling auf dem Avers, rückseitig ein Rankenkreuz. Totev datiert die Medaillons überzeugend in das 13. Jahrhundert<sup>1927</sup>. Sie sind als Ergänzung zur Ampullenproduktion aufzufassen; vergleichbar mit der Situation am Mons admirabilis.

Aufgrund der Produktauswahl und der bei den *Koutrouvia* festzustellenden Variationsbreite der Bildmotive und variablen Kombinationen von Avers und Revers ist angenommen worden, dass die Gegenstände von privaten Werkstätten nach dem Geschmack der Kunden produziert wurden<sup>1928</sup>. Dies wird von Foskolou zuletzt zurückgewiesen, erscheint jedoch im Lichte der allgemeinen, weiter unten geschilderten Umstände der Eulogienwirtschaft durchaus plausibel.

In die Ampullen wurde nach aller Wahrscheinlichkeit das seit dem 11. Jahrhundert sicher belegte<sup>1929</sup> Myron des hl. Demetrios gefüllt<sup>1930</sup>, welcher stets auf dem Avers abgebildet wurde. Nie ernsthaft problematisiert wurde der Umstand, dass ein Großteil der Ampullen auf dem Revers die ebenfalls myronspendende Theodora zeigt, womit sich m. E. unvermeidlich die Frage stellt, wessen Myron nun tatsächlich hineingefüllt wurde<sup>1931</sup>. Die Vorrangstellung des Demetrios-Kultes in der betreffenden Zeit lässt aber kaum einen anderen Schluss zu, als ihm in den meisten Fällen den Inhalt

zuzuschreiben. Foskolou schlägt angesichts dieser Befundlage vor, ein Produzentenkartell bei gleichzeitiger Konkurrenz der beiden Myronheiligümern zu postulieren<sup>1932</sup>. Diese Annahme erscheint deshalb unwahrscheinlich, da konkurrierende Heiligümer sicherlich auch konkurrierende *Koutrouvia* hätten produzieren lassen. Kislinger hat dagegen jüngst vorgeschlagen, eine Absprache beider Heiligümer zur gemeinsamen Vermarktung anzunehmen<sup>1933</sup>. Auf dieses Problem und seine wirtschaftlichen Implikationen wird weiter unten im Zusammenhang mit anderen Behälterproduktionen eingegangen.

Offensichtlich wurde die Produktion der bekannten bleiernen Eulogienbehälter erst deutlich nach Beginn der myronspendenden Kulte der hl. Theodora und des hl. Demetrios aufgenommen. Das ergibt sich aus dem Translationsbericht der Gebeine Theodoras von Thessaloniki (Anfang 10. Jh. verfasst), der von der Mitnahme ihres Myrons mittels Aufsaugen in einen Docht spricht:

»Und ein Kleriker, der aufgrund eines Gelübdes am Grab der Seligen [sc. Theodora] angekommen war und von dort eine Eulogie der göttlichen Gnaden zu seinen Angehörigen mitnehmen wollte, tauchte einen Docht in das herausprudelnde heilige Öl – wie es bei den Gläubigen üblich ist – und trug ihn beim Hinausgehen fort«<sup>1934</sup>.

1927 Totev, Thessalonican Eulogia 81-101. Nur jenes in Novgorod wurde in einer kontrollierten Grabung entdeckt (dazu: Musin, Palomničestvo 248-250); die übrigen sieben sind aus dem Kunsthandel mit mehrheitlich angenommener bulgarischer Provenienz: Kasanlak, Yambol, Veliko Tŭrnovo, Plovdiv, Preslav, Silistra, Sammlung Christian Schmidt (München), Privatsammlung (New York).  
 1928 Foskolou, Blessing for Sale 72.  
 1929 Die Erwähnung bei Ioannes Kaminiates für das Jahr 904 ist problematisch, da der Text möglicherweise nicht dem 10. Jh. angehört (die Argumente versammelt bei: Kazhdan, Authenticity of Kaminiates 301-314; Bakirtzis, Ampullae 146-147; Bauer, Thessaloniki 335. Gegen Kazhdan: Frenzo, Miracles of Demetrius 205-224); Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae, cap. 3,66 (5 Böhlig). Gesichert ist die Myronspende erst für die Zeit um 1040 bei Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (413,13-17 Thurn). Bakirtzis tendierte allerdings in einem jüngeren Artikel dazu, den Beginn der Myronspende für Demetrios doch wieder in das 10. Jh. zu legen: Bakirtzis, Pilgrimage 176.

1930 Vikan, Byzantine Pilgrims' Art 263; Bakirtzis, Ampullae 146-147; Bauer, Thessaloniki 335. Als Alternative kommt aber m. E. auch das erwähnte Lampenöl von der Lampe im Ziborium in Betracht, das seit dem 7. Jh. dokumentiert ist: Miracula Demetrii, mir. II 6,314 (240 Lemerle); Vita Phantini iunioris, cap. 43 (450-452 Follieri). Dies erwägt auch: Bakirtzis, Pilgrimage 179.  
 1931 Problem angerissen bei: Bakirtzis, Ampullae 142-143.  
 1932 Foskolou, Blessing for Sale 74-77.  
 1933 Kislinger, Panegyreis 362.  
 1934 Gregorii presbyteri Translatio reliquis Theodorae Thessalonicensi, cap. 11 (210 Paschalides; 226-227 Talbot): Καὶ κληρικός τις, κατ' εὐχὴν εἰς τὸν τῆς ὁσίας τάφου παραγενόμενος καὶ τῶν ἐκεῖ θεῶν χαρίτων τὴν εὐλογίαν καὶ τοῖς ἐν τῷ ἑαυτοῦ οἴκῳ βουληθεῖς ἐπικομίσασθαι, πάπυρον ἐν τῷ ἀναβλύζοντι ἁγίῳ ἐλαίῳ ὡς εἶθισται τοῖς πιστοῖς βάψας, ἐξελθὼν ἐπορεύετο. Zur byzantinischen Wortbedeutung von πάπυρος s. Koder, Problemwörter 188-189 mit Anm. 12.

Nach dieser Schilderung ist es als unwahrscheinlich einzustufen, dass das Myron in Thessaloniki bereits im 10. und 11. Jahrhundert in spezifisch gefertigten Behältern aufgefangen wurde<sup>1935</sup>. Eine direkte Parallele bietet ein Zeugnis aus dem Schwarzmeergebiet: In stürmische See warf der Pilger Leon eine Eulogie des hl. Eugenios ins Meer. Diese war ein mit Öl getränkter Docht, den er aus seinem Phylakterion zog ([...] τὴν τοῦ ἐλαίου πλήρη πάπυρον λεπτῆς ἐξάσας μῆρινθου τῆ θαλάττη προσέριψε)<sup>1936</sup>.

Wenn man ein Zeugnis aus dem weiteren Umfeld der südlichen Balkanhalbinsel heranzieht, nämlich die Vita des Nikon Metanoite (11. Jh.), dann verstärken sich die Zweifel an der Existenz von spezifischen Eulogienbehältern zu jener Zeit. Nach Nikons Tod begab sich der Strategos Basileios Apokaukos nach Lakedaimon und füllte in irgendein Behältnis [ἐν τινι σκεύει λαβῶν] Nikons Myron, um es nach Hause zu tragen<sup>1937</sup>. Die Verwendung indistinkter Behälter zum Transport von Pilgereulogien lässt sich freilich auch schon in früherer Zeit belegen. So wurde in der Euphemia-Kirche von Chalkedon duftendes »Blut« aufgefangen und in unspezifischen Glasgefäßen (σκεύη μικρὰ ἐξ ὕλου) an Pilger abgegeben (6./7. Jh.)<sup>1938</sup>. Es zeigt sich hiernach also erneut, dass die Phänomene Pilgereulogien und Eulogienbehälter voneinander getrennt betrachtet werden müssen.

## Historische Deutung des Phänomens der Eulogienbehälter

Die archäologische Überlieferung der Eulogienbehälter ist reich für die Spätantike. Die Fundsituation lässt keinen Zweifel daran zu, dass an allen genannten Orten die Produktion der Behälter im 7. Jahrhundert vollständig abbricht<sup>1939</sup>. Dies wird üblicherweise mit der arabischen Expansion und den damit verbundenen wirtschaftlichen Verwerfungen erklärt, die einen Rückgang des Fernpilgerwesens nach sich zogen<sup>1940</sup>. Übersehen wird dabei regelmäßig, dass selbst an jenen Pilgerorten, die innerhalb des nunmehr geschrumpften Byzantinischen Reiches verblieben, wie z. B. Ephesos, die Behälterproduktion eingestellt wurde. Von diesem Prozess unberührt blieb die Vergabe von Pilgereulogien, die an allen Orten weiter praktiziert wurde. Flüssige Kontaktreliquien wie

aus Hagiasmata stammendes Wasser, Öl und Myron wurden offenbar nach dem Ende der Spätantike stets in beliebige und wohl von den Pilgern mitgebrachte Behälter gefüllt, da spezifische Ampullen nicht mehr produziert wurden.

Es ist unsicher, wann und wo erneut Eulogienbehälter hergestellt wurden (**Abb. 27**). Die Indizien deuten auf eine Produktionsaufnahme am Mons admirabilis im 11. Jahrhundert hin, worauf anschließend in der Mitte des 12. Jahrhunderts für die Grabeskirche erstmals wieder Ampullen hergestellt wurden. In der Folge des Verlusts der Stadt für die Kreuzfahrer begann die Produktion von Ampullen in Akkon und Thessaloniki (möglicherweise auch in Korinth). Die hochmittelalterliche Eulogienbehälterproduktion knüpfte folglich an byzantinische Vorbilder an, intendierte aber ein Wachstum des lateineuropäischen Pilgerverkehrs, um die Kreuzfahrers Herrschaften zu erhalten.

Im Unterschied zu den spätantiken Eulogienbehältern war bei ihnen das Variantenspektrum verkleinert und die Ampullen bestanden entweder aus Blei oder – in wenigen Fällen – aus glasierter Terrakotta.

## Distribution der Eulogienbehälter

Hinsichtlich der Verbreitungsgebiete der Eulogienbehälter gibt es große Unterschiede, die jedoch bislang nur cursorisch im Zusammenhang untersucht wurden<sup>1941</sup>. Lediglich Chiara Lambert versuchte, die Fundplätze mit den Itinerarien auf Korrelation zu prüfen<sup>1942</sup> und bezog für jene Ampullen ohne Provenienzangabe deren rezente Aufbewahrungsorte mit ein. So sind 71 % der in Syrien und Palästina gefundenen Ampullen die des Menas, 21 % solche aus Jerusalem und 7 % aus Kleinasien; während in Kleinasien 82 % aus Kleinasien selbst stammen. Damit lässt sich bereits sagen, dass die Menasampullen im gesamten Mediterraneum und sogar darüber hinaus dokumentiert sind<sup>1943</sup>, während zum einen etwa die kleinasiatischen in ihrem Bereich verblieben und nur vereinzelt in Syrien und auf dem Balkan dokumentiert wurden, zum anderen die Jetons aus Qal'at Sim'an ausschließlich in Syrien gefunden wurden<sup>1944</sup>. Das deutet zwar auf unterschiedliche Distributionsmuster, doch angesichts der sehr fragmentierten Datenlage und der großen Provenienzprobleme der zumeist

1935 Foskolou, *Blessing for Sale* 75.

1936 Ioannis Xiphilini *Miracula Eugenii*, mir. 9 (196 Rosenqvist). Rosenqvists übersetzt: »[...] he fastened the wick containing the oil at a thin string and threw it into the sea«.

1937 Vita Niconis cognomine *Paenitentiam agite*, cap. 50 (166 Sullivan): Ὁ στρατηγὸς βασιλεῖος ὁ Ἀποκαυκος [...], ἐπεχωρίασε τῆ Λακεδαίμονι ἐφ' ᾧ προσκυνῆσαι τὴν τιμίαν σορὸν τοῦ μάκαρος καὶ τὸν πρὸς αὐτὸν ὡς οἶόν τε ἀφοσιώσασθαι πτόθον. ἐν δὲ τῷ μέλλειν τῆς Λακεδαίμονος ἀπαίρειν, ἐν τινι σκεύει λαβῶν τοῦ ἁγίου μύρου οἴκαδε ἀπεκόμισεν εἰς ἁγίασμόν καὶ δεινῶν ἀπαλλαγὴν καὶ νόσων ἀλεξίτηριον. (Der Strategos Basileios Apokaukos [...] ging nach Lakedaimon um dort die ehrwürdige Grablege des Seligen zu verehren und um sein Begehren zu ihm bestmöglich zu stillen. Als er Lakedaimon verlassen wollte, nahm er Myron des Heiligen in irgendein Gefäß und brachte es nach Hause mit zur Weihe und als Abwehrmittel gegen Böses und Hilfsmittel gegen Krankheiten).

1938 Theophylacti Simocattae *Historiae* VIII 14 § 5 (312 de Boor/Wirth; 234 Whitby).

1939 Vikan, *Byzantine Pilgrims' Art* 257.

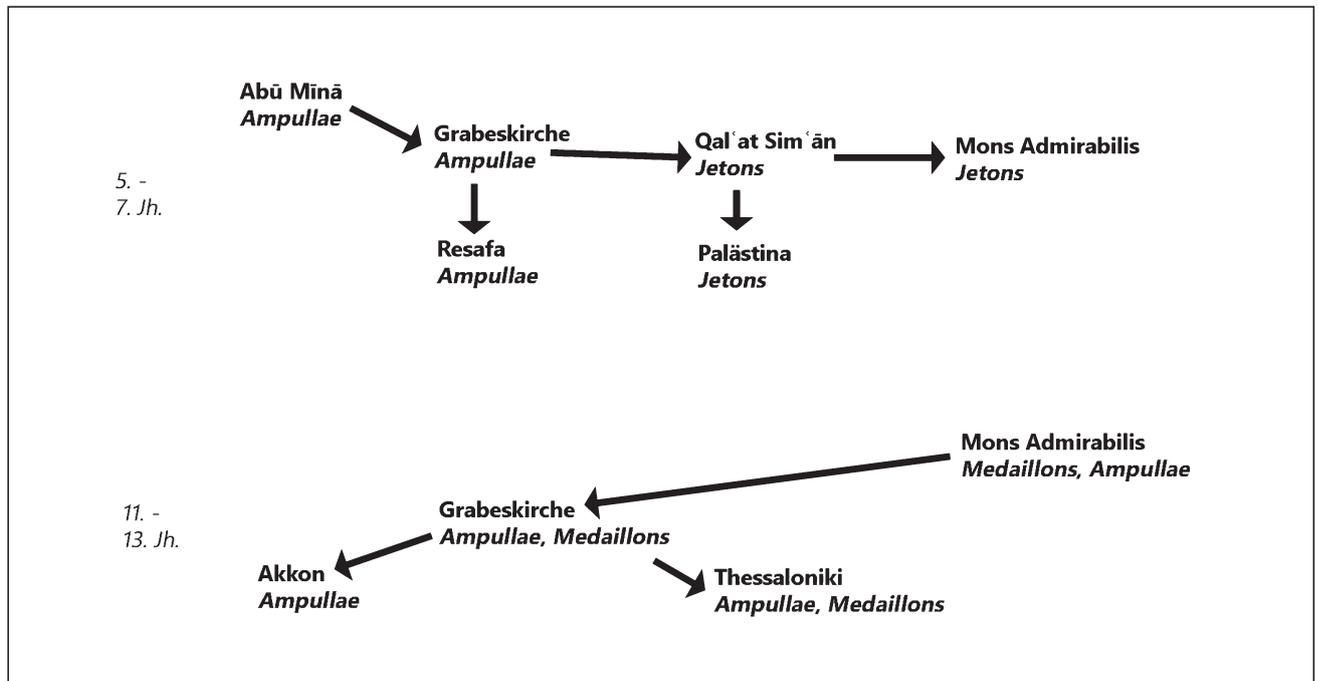
1940 Eine Unterbrechung des Pilgerverkehrs aus Italien, Iberien und Gallien im 7. Jh. konstatiert: McCormick, *Pèlerins occidentaux* 290-296.

1941 Brenk, *Kultort* 70.

1942 Lambert/Pedemonte Demeglio, *Ampolle devozionali* 205-231.

1943 Übersicht bei Sodini, *La terre de semelles* 86-92, und Witt, *Staatliche Museen zu Berlin* 71-72. Selbst in Moels bei Liverpool (UK) wurde eine Menasampulle gefunden. Die auf dem Gebiet des Merowingerreichs gefundenen zwölf Exemplare bei: Delahaye, *Le culte de Ménas* 257-270.

1944 Sodini, *La terre de semelles* 92-101. Für einen im British Museum bewahrten Jeton wird angegeben, dass er in Rhodos angekauft wurde (Registration Nr. 1989,0501.1): Venesky, *Alternative Topographies* 10.



**Abb. 27** Schaubild der bekannten Eulogenbehältertypen und ihres ersten Auftretens, die eine vermutliche Abhängigkeit zueinander vermuten lassen (5.-13. Jh.). – (Grafik M. Ritter).

in Sammlungen befindlichen Ampullen sind weitergehende Schlüsse m. E. zu spekulativ. Es lässt sich lediglich sagen, dass Eulogenbehälter anders als Verbrauchsgüter wie z. B. Keramik verbreitet wurden<sup>1945</sup>.

Dazu kommt das methodische Problem, dass ausgerechnet für die fünf Heiligtümer der Spätantike, die gewiss Eulogenbehälter bzw. Jetons produzierten (Grabeskirche, Abū Mīnā, Ephesos, Qal'at Sim'an und Mons admirabilis), nur verhältnismäßig wenige Fernpilgerberichte derselben Zeit (6./7. Jh.) vorliegen. Daher lässt sich kein direkter Zusammenhang zwischen der Verbreitung von Eulogenbehältern und den aus den Schriftquellen bekannten Pilgern herstellen.

Das Verbreitungsmuster der Menasampullen wurde in der Forschung öfters mit einem Verkauf und darauffolgenden kommerziellen Handel der betreffenden Ampullen erklärt<sup>1946</sup>. Die bislang unmögliche Zuweisung der meisten kleinasiatischen Eulogen auf konkrete Orte führte Sheila Campbell zu dem Vorschlag, dass Pilgereulogen ohne jeden Bezug zu Pilgerreisen und Pilgerorten auf freien Märkten verkauft worden wären; dass also die Besitzer keine Pilgerreisen unternommen, sondern lediglich einen Marktkauf getätigt hätten<sup>1947</sup>. Diese Hypothese entbehrt jeder Quellengrundlage und ist mit Jean-

Pierre Sodini abzulehnen<sup>1948</sup>. Wenn sie an Dritte gelangten, mithin an Angehörige und Kranke, dann sicherlich auch in Form eines Geschenks, wie etwa im Falle einer Eulogie Symeons d.J., die ein Pilger einem ihm vormals unbekanntem, akut Erkrankten schenkte<sup>1949</sup>.

Ein Verkauf oder gar späterer Weiterverkauf von Pilgereulogen ist jedoch in den Quellen nirgends belegt. Im Gegenteil wurde sogar kritisiert, wenn Pilgereulogen nicht sachgemäß abgefüllt wurden: Gregor von Tours unterstrich, dass befüllte Ampullen ihre Wirkung durch Gebete an ihrem Ursprungsort erlangten, und nicht durch bloßes Abfüllen (*plenam ampullalem olei de sepulcro sancti antestitis abstulit*)<sup>1950</sup>. Obwohl wir vom diesbezüglichen Glauben der einfachen Pilger nichts wissen, kann man ihnen nicht umgekehrt komplett zuwiderlaufende Praktiken unterstellen. Einem Eulogenhandel stand somit aus ideeller Sicht nicht nur das Verbot vom käuflichen Erwerb von Heilsgütern, sondern auch eine theologische Barriere entgegen.

Außerdem verfügten Pilgereulogen nicht über die Merkmale der Marktgängigkeit<sup>1951</sup>, d. h. ihr schwer bestimmbarer und aushandelbarer Wert erschwerte notwendigerweise erheblich ihre Platzierung auf einem Markt. Aus diesen Grün-

1945 Anderson, *Pilgrim Flasks* 89.

1946 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 212; Anderson, *Menas Flasks* 225 und 238-239.

1947 Campbell, *Armchair Pilgrims* 544-545.

1948 Sodini, *La terre de semelles* 139-140.

1949 Arcadii episcopi Constantiensis *Vita Symeonis Stylitae iunioris*, cap. 163 (145 van den Ven).

1950 Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria confessorum*, cap. 9 (304 Krusch/Arndt).

1951 Borhardt/Hanke/Schluchter, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 248: nicht marktgängige Güter benötigen Spezialmärkte, um angemessen verkäuflich zu sein (beispielsweise Kunstwerke), da sie auf regulären Angebotsmärkten aufgrund ihrer komplexen Wertbestimmung unzureichende Preise erzielen.

den sollten die unterschiedlichen Verbreitungsmuster der Eulogienbehälter nicht auf Handelsnetzwerke zurückgeführt, sondern eher als Indiz für unterschiedliche und verschieden große Einzugszonen der Heiligtümer angesehen werden (s. S. 85 ff.).

Ein weiteres erklärungsbedürftiges Phänomen bildet der zeitliche Abstand zwischen den frühesten schriftlichen Belegen für die Distribution von Pilgereulogien (frühes 5. Jh.) und den ersten archäologischen Zeugnissen von Eulogienbehältern, die sämtlich erst ab dem 6. Jahrhundert mit einer gewissen Sicherheit einsetzen<sup>1952</sup>. Diese Lücke hängt wohl damit zusammen, dass Pilgereulogien zunächst eine Ehre für ausgewählte hochgestellte Pilger waren<sup>1953</sup> und erst seit dem 6. Jahrhundert die distinkten Behälter für das Massenpilgerwesen produziert wurden. Die hierdurch bedingten höheren Stückzahlen spiegeln sich folglich trotz der Schwierigkeiten der Überlieferung auch im archäologischen Befund.

## Ökonomische Interpretation

Bevor eine ökonomische Neubewertung des Phänomens der Pilgereulogien vorgenommen werden kann, muss erneut auf die von mir vorgenommene analytische Trennung von Pilgereulogien und ihren Behältern hingewiesen werden. Vicky Foskolou nimmt in einem kürzlich erschienenen Aufsatz viele Erkenntnisse zu den Pilgereulogien bereits vorweg, unterscheidet aber nicht zwischen ihnen und ihren Behältern und überträgt dadurch bei Pilgereulogien zu beobachtende ökonomische Mechanismen unbesehen auch auf die Behälter. Ich möchte den Versuch unternehmen, in der Interpretation der ökonomischen Muster über Foskolou hinauszugehen. Überdies erscheint eine nähere Untersuchung auch deshalb sinnvoll, da einige Forscher keine Stellung zur ökonomischen Einbettung der Pilgereulogien beziehen<sup>1954</sup>.

## Ökonomie der Pilgereulogien

Tatsächlich gibt es hinreichend viele Zeugnisse für eine kostenfreie Abgabe von Pilgereulogien. Wie die bekannten Quellen einhellig dokumentieren, wurden Eulogien – im Unterschied zu Pilgerabzeichen<sup>1955</sup> – weder gehandelt noch verkauft, sondern stets geschenkt<sup>1956</sup>. Ein Indiz dabei liefert schon der

Wortgebrauch von εὐλογία, der stark zum Geschenk und der Gabe tendierte<sup>1957</sup>. Aus diesen Überlegungen schloss Daniel Caner, dass sowohl Eulogien als auch Pilgereulogien »disintegrated gifts« gewesen seien<sup>1958</sup>. Doch ist es so einfach? Was hatten die Pilgerheiligtümer davon, kostenfrei Pilgereulogien zu verteilen?

Die offensichtliche Antwort darauf ist, dass sie Gegengaben erwarteten und erhielten. Pilgereulogien mussten vergolten werden, in einer Höhe abhängig von den jeweiligen finanziellen Möglichkeiten eines Pilgers<sup>1959</sup>. Dieser ökonomische Mechanismus zeigt sich, wenn Pilger Heilungswunder erlebt hatten, und dasselbe Muster lässt sich in kleinerem Ausmaß auch auf den Bereich der Pilgereulogien übertragen.

In den Schriftquellen und auf den Ampullen<sup>1960</sup> werden Pilgereulogien fast stets mit der Aufforderung, sie anzunehmen (λαβέ), konstruiert. Obwohl oder doch gerade, weil Pilgereulogien einerseits nicht zurückgewiesen werden konnten und ihre Wirkmächtigkeit andererseits erst zu einem späteren Zeitpunkt erfahrbar war, erwartete das Heiligtum eine unmittelbare Gegengabe. In den seltenen Fällen, wo Geld in Bezug auf Pilgereulogien erwähnt wird, handelt es sich stets um eine variable Gegengabe und nie um einen fixen Kaufpreis. So verdient ein bei Jericho am Ende des 12. Jahrhunderts lebender Mönch mit Pilgereulogien, die er selbst produzierte, etwas Geld: »[...] wir werden [Holz-] Kreuze erstellen, die wir um des Segens willen (τοῖς ἐπευχίταις χάριν εὐλογίας) denen übergeben, die kommen, um zu beten. Und je nach Neigung eines jeden werden diese uns dafür einige kleine Münzen überlassen, mit denen wir Vorräte für mich und für euch kaufen können«<sup>1961</sup>. Auch ein anderer Mönch zu früherer Zeit, der hl. Auxentios in Bithynien gegenüber von Konstantinopel (5. Jh.)<sup>1962</sup> vergab selbsthergestellte Kreuz-Eulogien: »Am Tage fertigte er kleine Kreuze vollkommen glücklich mit seinen Händen, die die von ihm Weggehenden mit seinem Segen wegtrugen«<sup>1963</sup>. Die Objekte hatten keinen festen Preis und die Gegengabe bestimmte allein der Pilger.

## Reziprozität

Da Pilgereulogien weder durch freien Tausch auf einem Markt noch durch Umverteilung den Besitzer wechselten, zählen sie zu den nach Karl Polanyi definierten Reziprozitätsgütern<sup>1964</sup>.

1952 Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage* Art 31.

1953 *Itinerarium Egeriae* XXXVII 2 (81 Franceschini/Weber); hier allerdings noch Begrüßungseulogien.

1954 Schwankende Aussage bei: Külzer, *Peregrinatio graeca* 105. Unverstanden bei: Caseau, *Ordinary Objects* 625; Frank, *Loca Sancta Souvenirs* 194.

1955 Foskolou, *Blessing for Sale* 63.

1956 Foskolou, *Blessing for Sale* 60-61 und 80-81; Caner, *Miraculous Economy* 358 Anm. 102. Gegenteilige Annahme: Campbell, *Armchair Pilgrims* 544-545.

1957 Lampe 569-570 s. v. εὐλογία.

1958 Caner, *Alms* 25-44.

1959 *Theodoretii episcopi Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio* VIII 64 (217 Raeder; 315 Müller): Καὶ οἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ, οἱ δὲ ἐξ ὕλης πεποιημένα. δέχεται

γὰρ ὁ τούτων δεσπότης καὶ τὰ σμικρὰ τε καὶ εὐωνα, τῆ τοῦ προσφέροντος δυνάμει τὸ δῶρον μετρῶν.

1960 Bsp.: Dalton, *Early Christian Antiquities of the British Museum* 154 Nr. 860 (Menasampulle).

1961 Ioannis Ducae *Descriptio Terrae sanctae*, cap. 23 (21 Troickij; 300-301 Külzer); Übersetzung von Külzer.

1962 Zum Auxentiosberg s. Belke, *Heilige Berge Bithyniens* 17-18; Auzéry, *Vies d'Auxence* 205-235; Pargoire, *Mont Saint-Auxence* 15-130.

1963 *Vita Auxentii presbyteri metaphrastica*, cap. 57 (PG 114, 1428): [...], ἐν ἡμέρᾳ δὲ σταυρία μικρὰ ἐκ κρατίων πάνυ τερπνὰ ταῖς χερσὶν ἐργαζόμενος διετέλει, καὶ οἱ ἀνιότες ἐκομίζοντο αὐτὰ εὐλογίας χάριν.

1964 Polanyi, *Great Transformation* 71-87.

Diese Güter erhalten ihren Wert ausschließlich in einem direkten Austausch und werden üblicherweise mit einer Gegenleistung vergolten. Daher ist für ihren Wert die soziale Einbettung entscheidend, was bedeutet, dass ihre Wege der Transaktion und vor allem ihr Wert fast vollständig durch kulturelle Rahmenbedingungen in ihren Gemeinschaften bestimmt werden. Da die kulturellen Rahmenbedingungen ihrerseits stetigen Wandlungen unterliegen, gewinnen oder verlieren Reziprozitätsgüter ihren Wert.

Die christliche Moral appellierte an das Prinzip des *do ut des* (Nach Lk 6,38 [ELB]: »Gebt, und es wird auch euch gegeben werden«). Es wurde erwartet, dass sie geben und sie gaben: Auf diese Weise funktionierte die byzantinische Sakralökonomie im öffentlichen Raum. Die angewandte Reziprozität erreichte ihren wirtschaftlichen Effekt dadurch, dass sie alle erfasste (»generalisierte«<sup>1965</sup>). Das Heiligtum erwartete und erhielt Gaben von einer Mehrzahl der Pilger – abhängig von deren jeweiligen finanziellen Möglichkeiten – und erzielte dadurch in summa veritable Einnahmen. Gerade die bescheidenen Gaben der vielen Pilger forderten die Wohlhabenderen heraus, reiche Gaben zu erbringen. Dieses Muster lässt sich bereits für die Spätantike belegen: Bischof Kyros II. von Edessa sammelte anlässlich eines Seuchenausbruchs i. J. 496/497 für einen tragbaren Schrein (*lectica*) für die Messgefäße. Ein jeder trug nach seinem Vermögen bei, aber ein gewisser Eutychianos wird herausgestellt, da er mit gutem Beispiel vorangegangen sei, indem er allein 100 Solidi<sup>1966</sup> gegeben habe. Patriarch Severos von Antiocheia (512-518) forderte seine anwesende Gemeinde in einer Predigt auf, dass ein jeder ein Silberpfund zur Ausschmückung des Ziboriums beisteuern solle; von den Reichen forderte er aber mehr ein, weil jeder von ihnen dies auch alleine hätte finanzieren können<sup>1967</sup>.

Es lässt sich also vermuten, dass das Verteilen von Pilgereulogien an alle Besucher auch jene Pilger vom *do ut des*-Reziprozitätsprinzip erfasste, die (noch) gar keine Wunder erlebt hatten, sondern lediglich als Pilger empfangen worden waren.

Pilgereulogien waren in ihrem Wert nicht bestimmbar, da sie eine Wirkmächtigkeit aufwiesen, deren Einschätzung gewissermaßen der Pilger vornahm<sup>1968</sup>. Das spielt bei ihrer Vergeltung eine große Rolle, da für den Pilger die Auswahl einer geeigneten Gegengabe erschwert ist, wenn nicht Gepflogenheiten oder vorherige Absprachen bestehen. Reziprozität lässt sich deshalb als unsicherer Transaktionsmodus charakterisieren.

Reziprozität ist darüber hinaus ein ineffizientes Tauschsystem, da zum einen die Gegengabe generell nicht sicher in ihrem Umfang und dem sie erfolgenden Zeitpunkt ist, und zum anderen, weil sie hinsichtlich ihrer Art variabel und damit

meist nicht passend zu den Bedürfnissen des Reziprozitätspartners sind.

In Bezug auf die Pilgereulogien heißt dies, dass die Pilgerorte Mechanismen entwickeln mussten, um diese Unsicherheits- und Ineffizienzfaktoren zu beeinflussen. Die Zeit zwischen Gabe und Gegengabe musste verringert werden, die Gegengabe so groß wie möglich ausfallen, die Art der Gegengabe so permanent und konvertierbar wie möglich sein, d. h. kommutabel sein, um dem Pilgerheiligtum besonders nützlich zu sein. Zu diesem Paradigma äußere ich mich ausführlich unten (s. S. 163), da Gegengaben ausschließlich in Bezug auf Wunder erwähnt sind.

Man muss sich jedoch vergegenwärtigen, dass in einigen Pilgerheiligtümern wie dem Kosmidion (Konstantinopel) und jenem in Menouthis (Aegyptus) es die Kerote war, die als Pilgereulogie zum Erreichen eines Heilungswunders verwandt wurde. Ihr Einsatz war für den Pilger folglich nahezu verbindlich, um in jenen Heiligtümern eine Erfüllung seines Wunsches zu erreichen. Daher folgte insgesamt die Vergabe der Pilgereulogien innerhalb der sakralen Wunderökonomie notwendigerweise grundsätzlich denselben Mustern wie bei bereits erfolgten Wundern. Einen Unterschied macht lediglich der geringere Wert der Gegengabe im Falle der Pilgereulogien und eventuell auch der Zeitpunkt der Gabe, da Pilgereulogien unmittelbar vergolten werden mussten. Insofern sind Pilgereulogien ein relativ effektives Reziprozitätsgut, da sich die erwartete Gegengabe sofort einstellte.

## Erfahrungsgüter

In der NIÖ, insbesondere ausformuliert durch Phillip Nelson<sup>1969</sup>, sind Such- und Erfahrungsgüter entlang der Transaktionskosten voneinander zu unterscheiden. Während bei Suchgütern die Qualität von den Kunden nach Inspektion bestimmt wird (z. B. Möbel, Geschirr, Kleidung) muss bei den letzteren notgedrungen weitgehend den Erfahrungswerten anderer vertraut werden (z. B. Elektronikartikel). Dies kann entweder durch den zu hohen Aufwand der Inspektion oder die Komplexität des Gutes bedingt sein, welches man nicht vollständig durchschaut<sup>1970</sup>. Sowohl der Inspektionsaufwand als auch die zu hohe Komplexität treffen auch auf das hier besprochene Gut der Pilgereulogien zu.

Es ist nicht anzunehmen, dass ein byzantinischer Pilger die Pilgereulogien unterschiedlicher Heiligtümer vergleichend auf ihre Wirksamkeit testete. Der Aufwand, verschiedene konkurrierende Heiligtümer zu besuchen, um dieses Ziel zu erreichen, war ebenfalls sehr hoch. Da sich die angenommene Wirkmächtigkeit dem Blick des Gläubigen entzog, konnte er Pilgereulogien nicht prüfen (»inspizieren«). Der Heilsuchende

1965 Elwert, Sanktionen 137.

1966 Pseudo-Iosue stylitae Chronicon, cap. 28 (49 Luther; 26 Trombley/Watt). Eutychianos könnte mit PLRE 2, 446 Nr. 4 zu identifizieren sein.

1967 Severi archiepiscopi Antiocheni Homilia 100 (PO 22, 247).

1968 Caner, Miraculous Economy 357.

1969 Nelson, Information and Consumer Behavior 311-329.

1970 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 319.

blieb also auf Empfehlungen anderer angewiesen. Daher sind Eulogien Erfahrungsgüter. Es ist in erster Linie das Vertrauen in die Erfahrung anderer Pilger, die neue Pilger motiviert, einen bestimmten Pilgerschrein aufzusuchen.

## Substitute

Pilgereulogien können in der Vorstellungswelt der Byzantiner andere Güter substituieren, namentlich schwer zugängliche Reliquien (was ein Grund für ihre Entstehung gewesen sein dürfte), aber auch – je nach Anwendung – apotropäische Mittel anderer Art sowie medizinische Leistungen von Ärzten. Insofern konkurrieren sie mit den »schulmedizinischen« Heilmitteln, was sich deutlich aus den Viten herauslesen lässt, bei denen einem Heilungswunder nicht selten jahrelang vergebliche und teure Therapien von Ärzten vorgeblendet werden<sup>1971</sup>.

So hatte eine hochgestellte Pilgerin angeblich ihr Vermögen für Ärzte aufgebraucht, um eine Blutung zu stillen, bevor sie von Leon von Catania geheilt wurde (um 800)<sup>1972</sup>. Ebenso gab in der Vita des Symeon d. Ä. ein an den inneren Organen unheilbar erkrankter Magistrat sein gesamtes Geld für Ärzte aus, die an ihm Kräuter und Salben zur Anwendung brachten, ihn in Sand eingruben und der prallen Sonne aussetzten. Sie quälten ihn noch weiter, bis der Verzweifelte an den hl. Symeon appellierte, ihm zu helfen. Er ließ ihm gesegnetes Wasser bringen, das ihn allerdings nicht vor dem Tod bewahrte, da er seine Habgier nicht bereut habe (5. Jh.)<sup>1973</sup>. Von Michael, dem Bruder des Ioannes Xiphilinos, wird erzählt, dass er in dem Moment, in dem er bereits durch den hl. Eugenios eine Wunderheilung erfahren hatte (11. Jh.), sich zu Ärzten begab, die ihn mit einem teuflischen Therapieversuch erneut krank machten, so dass er ein zweites Mal vom Heiligen Genesung erbitten musste<sup>1974</sup>.

Die enge Verbindung zwischen Eulogien und Medizin wurde auch durch den Einsatz der Begriffe *pharmaka/medicamina* als Synonyme für die Segensgaben unterstrichen<sup>1975</sup>; Pilgereulogien galten als »wahres Panacea«<sup>1976</sup>. Gleichzeitig verfügten viele Priester über medizinische Kenntnisse, worauf Stephanos Efthymiadis anhand von Beispielen hinweist<sup>1977</sup>. Es ist daher naheliegend anzunehmen, dass die preiswerteren Pilgereulogien insbesondere im ärmeren Teil der byzantinischen Bevölkerung als Substitute dienten und damit die Ent-

wicklung der Medizin gebremst haben. Die Byzantiner erkannten freilich nicht, dass es sich bei Pilgereulogien um nach Carl Menger definierte »eingebildete Güter«<sup>1978</sup> handelte, also Güter, die nicht geeignet sind, die ihnen zugesprochenen Bedürfnisse zu erfüllen. Diese Interpretation gilt freilich nur nach streng neoklassischer Perspektive, da der Placebo-Effekt diese Lücke zwischen Theorie und Praxis öfter zu schließen vermag.

Bei wohlhabenden Pilgern spielte die Anwendung als Heilmittel wohl eine geringere Rolle, da deren Motivation zur Verwendung von Pilgereulogien unter anderem auch in der Repräsentation und Absicherung des eigenen Status bestand. Bei einem gesundheitlichen Notfall nahmen sie die ärztliche Kunst in Anspruch, wie sich ja aus den Wunderberichten deutlich herauslesen lässt.

## Ökonomie der Eulogienbehälter

Eulogienbehälter unterlagen anderen ökonomischen Mechanismen als bloße Pilgereulogien. Im Unterschied zu Foskolou meine ich, dass zwar die Distribution von Pilgereulogien über Wege der Reziprozität und der Erwartung von Gegengaben erfolgte, Eulogienbehälter aber verkauft wurden. Üblicherweise wird nicht zwischen Pilgereulogien und ihren Eulogienbehältern differenziert, als ob sie nur in Kombination aufgetreten wären. Zu dieser Einschätzung trägt bei, dass die Eulogienbehälter in den Quellen nicht eigens erwähnt werden und der befüllte Behälter stets als *euloyia* nach seinem verehrten Inhalt bezeichnet wurde (s. o.). Bereits gezeigt wurde, dass Eulogienbehälter ein eher selten auftretendes, auf wenige Zeiträume und Pilgerheiligtümer begrenztes Phänomen sind.

Ein wichtiges Kennzeichen der spätantiken Eulogienbehälter bestand in ihrer großen Variation hinsichtlich des verwendeten Materials, der Größe und der Bildmotive innerhalb einer jeden Behälterklasse. Die unterschiedlichen Materialien und Qualitätsstufen lassen sich mit dem unterschiedlichen Status der Pilger erklären. Die wertvolleren Behälter wurden für wohlhabendere Pilger produziert, sind seltener und mit aristokratischen Fundkontexten zusammenzubringen (z. B. die Monza-Bobbio-Ampullen mit der langobardischen Königsfamilie, während z. B. die kleinasiatischen Ampullen in spätantiken Wohnquartieren gefunden wurden, s. o.). Der changierende Wert der verschiedenen Behältertypen führte

1971 Wittmann, Kosmas und Damian 27. Ein schönes Bsp. ist: *Miracula Deiparae ad fontem*, capp. 5 (AASS Nov. III 879; 215 Talbot) und 41 (AASS Nov. III 887; 289 Talbot). Weitere Exempla: *Vita Euaristi abbatis Cocorobii*, cap. 27 (315 van de Vorst); *Miracula Photinae*, cap. 4 (115-116 Halkin; 91 Talbot). Der Themenkreis wird auch behandelt bei: Pratsch, *Inkubationsdarstellungen* 84-86; Csepregi, *Compositional History* 212-213.

1972 *Vita Leonis archiepiscopi Catanensis secunda*, cap. 37 (186 Alexakis).

1973 *Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca*, cap. 56 (311-313 Assemani; 136-137 Doran).

1974 Ioannis Xiphilini *Miracula Eugenii*, mir. 1 (174 Rosenqvist).

1975 z. B. Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria martyrum*, cap. 67 (83 Kruusch/Arndt); *Miracula Theclae*, mir. 11, 28-46 (314 Dagron; 45-47 Johnson). Zur Verbindung Medizin – Erlösung durch Glaube hat Derek Krueger einen

Survey vorgelegt, der überzeugend zeigt, dass die beiden Bereiche zwar gedanklich voneinander getrennt waren, aber dennoch in Verbindung gesetzt wurden: Krueger, *Healing* 15-28.

1976 Leyerle, *Pilgrim Eulogiae* 225.

1977 Efthymiadis, *A Day and Ten Months* 24.

1978 Menger, *Volkswirtschaftslehre* 16-17: »Ein eigentümliches Verhältniss ist überall dort zu beobachten, wo Dinge, die in keinerlei ursächlichem Zusammenhang mit der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gesetzt werden können, von den Menschen nichtsdestoweniger als Güter behandelt werden. Dieser Erfolg tritt ein, wenn Dingen irrtümlicherweise Eigenschaften und somit Wirkungen zugeschrieben werden, die ihnen in Wahrheit nicht zukommen, oder aber menschliche Bedürfnisse irrtümlicherweise vorausgesetzt werden, die in Wahrheit nicht vorhanden sind.«

dazu, dass sie trotz der einfachen Produktion sowohl bei den Eliten wie auch im einfachen Volk weithin geschätzt wurden.

Damit ist noch nichts über ihren Erwerbsmodus gesagt, sondern lediglich festzustellen, dass Pilgerheiligtümer die gehobenen Bedürfnisse höhergestellter Pilger berücksichtigten. Foskolou und andere Forscher hegen Zweifel daran<sup>1979</sup>, dass Eulogienbehälter an Pilger verkauft wurden; insbesondere, weil die Schriftquellen keinen Hinweis auf den Transaktionsmodus liefern. Ein solches Argument *e silentio* ist als schwach einzuschätzen. Die Frage kann auf Basis der Schriftquellen auch deshalb nicht beantwortet werden, weil sie finanzielle Aspekte der byzantinischen Sakralökonomie gänzlich übergehen. Das ist ein allseits zu beobachtendes Phänomen, das der Soziologe Pierre Bourdieu beschrieben hat: Selbst offensichtliche und übliche Transaktionen finanzieller Natur werden nicht thematisiert, wenn sie innerhalb einer Sakralökonomie – einer »good-faith-economy« – abgewickelt werden<sup>1980</sup>.

Für eine Käuflichkeit lassen sich aber schlagende Argumente ins Feld führen, die sich aus dem archäologischen Material ergeben. Wir haben gesehen, dass es eine große Variation der Bildmotive auf den Eulogienbehältern gibt, selbst bei denen, die ganz klar von demselben Pilgerort stammen und dieselbe Pilgereulogie authentifizierten. Das zeigte sich bei allen Typen von Eulogienbehältern und Jetons. Besonders augenfällig sind für diese Beobachtung die *Koutrouvia* aus Thessaloniki. Bei ihnen ergibt sich sogar in vielen Fällen ein Widerspruch, da zwei Myroblytai abgebildet sind, obwohl doch nur das Myron eines Myroblytes pro Heiligtum abgefüllt worden sein dürfte.

Wie ist eine solche Variation zu erklären, wenn man davon ausgeht, dass Pilger die Behälter kostenlos erhielten? Die Variation erforderte einen Jemand, der eine Wahl trifft. Ich behaupte daher, dass eine solche Variationsbreite nur dann einen Sinn ergibt, wenn Pilger aus dem Angebot ein Exemplar wählen konnten. Eine solche Selektion zwischen den sehr unterschiedlichen Bildmotiven auf den Behältern erfolgt entlang von Präferenzen des neuen Besitzers und wäre unnötig bei einer kostenlosen Vergabe<sup>1981</sup>. Umgekehrt ergibt eine solche Selektion sehr viel Sinn bei einem käuflichen Erwerb. Folglich kann vor dem Hintergrund fehlender expliziter Schriftquellen ein Verkauf der Eulogienbehälter zwar *nicht bewiesen* werden, doch in Anbetracht der archäologischen Überreste ist eine kostenfreie Abgabe im Pilgerheiligtum *beinahe ausgeschlossen*. Als denkbare Option verbleibt nur der Verkauf.

Ein weiteres stützendes Argument lässt sich anführen. Bei verschiedenen Grabungen sind Ampullen und Jetons aufgetaucht, die den bekannten Produktionsorten nicht sicher zugewiesen werden können und offenbar keine weite Ver-

breitung fanden. Dies gilt etwa für eine in Aquileia gefundene Ampulle aus dem 6. Jahrhundert ohne bekannte Parallelen, deren Bildmotive klar auf die Brotvermehrung zu Kana anspielen<sup>1982</sup>. Ferner referiert Foskolou zu einem Fundkomplex aus Bet Sche'an/Skythopolis (Palaestina II, möglicherweise aus dem 8./9. Jh.<sup>1983</sup>), ohne jedoch daraus die m. E. nötigen Schlüsse zu ziehen<sup>1984</sup>. Gefunden wurden dort vier Solomon-Jetons sowie eine Ampulle nahe der Basileios-Kirche und zusätzlich in der Stadt weitere Jetons, die in zwei Fällen die Magierhuldigung, daneben Frauen am Grab, eine Anastasis, die Begegnung in Emmaus und eine *Koimesis* zeigen<sup>1985</sup>. Aufgrund des Tons der zweiten Gruppe kann ausgeschlossen werden, dass sie regional gefertigt wurden. Aus dem Fundkomplex folgerte Foskolou überzeugend, dass es sich allesamt um käufliche Eulogien[-behälter] gehandelt haben müsse. Um ihre aber zuvor postulierte Hypothese zu stützen, dass Pilgereulogien stets als Reziprozitätsgüter fernab von Märkten ausgegeben wurden, erschafft sie die Kategorien von »offiziellen« Pilgereulogien und Imitationen derselben, welche dann von Handwerkern hergestellt und von Händlern vertrieben worden seien. Diese Unterscheidung zwischen »authentischen und falschen« Pilgereulogien findet nicht nur keine Bestätigung in den Quellen, sondern ist auch im Kontext des spätantiken Pilgerwesens wenig wahrscheinlich.

Bei näherer Betrachtung widerlegt Foskolou ihre eigene These: Wenn der Klerus der Basileios-Kirche von Skythopolis die Kontrolle über die Solomon-Jetons hatte und sie *verkaufte*, dann kann es sich offensichtlich nicht um kostenfreie Pilgereulogien handeln. Vielmehr muss man bei diesem Befund davon ausgehen, dass – wie weiter oben bereits erläutert – Jetons funktional als Behälter aufzufassen sind, die eine Kontaktreliquie umschließen. Sie wurden also wie die bekannteren Jetons von Qal'at Sim'an zum Kauf angeboten.

Anhand der Jetons von Qal'at Sim'an lässt sich die Entwicklung besonders gut beleuchten. Symeon d. Ä. (gest. 459) verteilte an seine Besucher noch Eulogien in ihrem ursprünglichen Sinne: von ihm eingesegnete Gaben. Infolge der ihm zugesprochenen Heiligkeit gewannen jene Eulogien sowie die Erde seines Aufenthaltsortes den Charakter von Kontaktreliquien, wurden mithin zu Pilgereulogien. Das Hnānā konnte, wie auch die flüssigen Kontaktreliquien anderer Heiligtümer, stets auch ohne speziell produzierte Eulogienbehälter von den Pilgern mitgenommen werden, z. B. mit Ton- oder Glasgefäßen. Im Verlauf des 6. Jahrhunderts jedoch hatte sich an prominenten Pilgerorten (Abū Mīnā, Jerusalem) eine Produktion von Eulogienbehältern für Flüssigkeiten etabliert. Daraufhin ging man in Qal'at Sim'an dazu über, das Hnānā mit Ton zu vermischen. Dadurch entstand ein Gegenstand, der eine Pilgereulogie und einen Eulogienbehälter in sich vereinte.

1979 Anderson, Pilgrim Flasks 89.

1980 Bourdieu, Ökonomisches Kapital 184-185.

1981 Zum Präferenzsystem, das eine Selektion vonseiten des Kunden erfordert: Berghoff/Vogel, Wirtschaftsgeschichte 20-21; Jones, Economic Theory 57.

1982 Guarducci, Ricordo di Terra Santa 617-630.

1983 Reynolds, Monasticism in Early Islamic Palestine 374-375.

1984 Foskolou, Blessing for Sale 62-64.

1985 Zu den Funden: Tsafir, Four Eulogia Tokens 731-734; Rahmani, Eulogia Tokens 109-119. Zu Solomon-Jetons generell und eine mögliche Deutung für ihr Auftreten: Rahmani, Solomon Tokens 92-104. Alternative Sichtweise: Venesky, Alternative Topographies 98-102.

Wer organisierte die Produktion? Anhand einer Matrize zur Herstellung von Medaillons Symeons d.J. aus dem 11. Jahrhundert (s. o.) lässt sich ableiten, dass sie gemeinsam mit Bleiikonen und Kreuzanhängern produziert wurden. Ein solches Verfahren ist auch schon früher belegt. Jüngst wurde durch einen bemerkenswerten Fund einer Kalksteinmatrize für Tonmedaillons in Palästina dokumentiert, dass bereits im 4. Jahrhundert Gegenstände für unterschiedliche Heiligtümer Palästinas an einem Ort produziert wurden, denn mit dieser Matrize ließen sich sowohl christliche Andenken als auch Devotionalien für die traditionellen Kulte herstellen<sup>1986</sup>.

Beide Einzelfälle gestatten die vorsichtige Annahme, dass es in Byzanz eine Produktionsorganisation gegeben haben muss<sup>1987</sup>, die der für Pilgerzeichen im Lateineuropa des 11.-16. Jahrhunderts ähnelte. Dort wurden Devotionalien für Pilgerstätten weitgehend von privatwirtschaftlichen Werkstätten gefertigt und unter Beteiligung der Kirche am jeweiligen Pilgerheiligtum verkauft<sup>1988</sup>.

Vorausgesetzt, dass Eulogienbehälter verkauft wurden, wie hoch war ihr Preis und welchen Anteil an den Einkünften der Pilgerheiligtümer machten sie aus? Da die Quellen aus dem bereits angeführten Grund der Bemäntelung ökonomischer Vorgänge im sakralen Bereich über diese Frage schweigen, lässt sich die ökonomische Bedeutung der Eulogienbehälter für die Finanzierung eines Pilgerorts nicht bestimmen. Zwar lässt sich im Unterschied zu Pilgereulogien für die eigens produzierten Behälter – ähnlich wie für bloße Devotionalien – ein Produktionswert abschätzen; jener war im leeren Zustand noch gering, doch er wuchs nach der Befüllung der Behälter mit der zugehörigen Pilgereulogie erheblich. Erst die Kombination aus Pilgereulogie mit dem dazugehörigen speziell gefertigten Behälter schöpfte das wirtschaftliche Potential beider Komponenten voll aus. Es erscheint mir dennoch übertrieben, in ihnen eine besonders wichtige Einnahmequelle zu sehen, denn dafür ist das Phänomen der Behälterproduktion im byzantinischen Pilgerwesen nicht verbreitet genug.

Die Eulogienbehälter erfüllen jedoch auch noch andere Funktionen, als nur mögliche Einkünfte zu generieren. Für die Bewertung der Eulogien wurde bereits die Neue Institutionenökonomik (NIÖ) einbezogen, um sie den Erfahrungsgütern zuzuweisen. Für die Eulogienbehälter heißt dies infolgedessen, dass es sehr wichtig war, sie distinktiv auszugestalten, da ihr Inhalt nicht inspiziert werden konnte und die Behälter daher die Funktion übernehmen mussten, ihren Inhalt zu authentifizieren und sie eindeutig von Pilgereulogien anderer Heiligtümer unterscheidbar zu machen.

Doch warum kamen nach dem jetzigen Wissensstand distinkte Eulogienbehälter nur bei wenigen Pilgerheiligtümern

vor? Eine von der Wirtschaftstheorie ausgehende Überlegung vermag das zu beleuchten, obwohl es sich um einfach zu fertigende Produkte handelte. Zunächst liegt es nahe zu vermuten, dass die Eulogienbehälterproduktion nicht besonders profitabel war, da sie andernfalls an weit mehr Pilgerorten aufgenommen und auch nach der Spätantike fortgeführt worden wäre. Im Sinne der Wirtschaftstheorie muss von einer Industrie gesprochen werden<sup>1989</sup>: Denn wenn eine Gruppe von Produzenten (Abū Mīnā, Ephesos, Jerusalem u. a.) artverwandte Produkte fertigt, auch wenn wie in diesem Fall die Anzahl der Produzenten überschaubar ist, dann sind alle Merkmale einer Industrie im wirtschaftstheoretischen Sinne erfüllt. Grundsätzlich gilt, dass die Anzahl der Produzenten mit der Komplexität des Produkts negativ korreliert<sup>1990</sup>. So gesehen müsste es sich bei den Behältern um Erzeugnisse mit hohem Produktions- und Ressourcenaufwand handeln. Da sie das, wie oben dargestellt, tatsächlich aber nicht sind, muss es einen anderen Grund dafür geben, dass sie nur eine kleine Industrie herausbildeten.

Ich sehe da zwei Faktoren. Einerseits bestärkten und authentifizierten sie den Wert der Pilgereulogie und verlangten hierdurch eine tendenziell größere Gegengabe ab. Doch wäre dies die zentrale Motivation für eine Eulogienbehälterproduktion gewesen, wäre das Phänomen verbreiteter. Ich denke, sie übernahmen stattdessen eine Funktion im Zusammenhang mit dem Einzugsbereich des jeweiligen Heiligtums. Wie weiter oben bereits ausgeführt, war der grundsätzliche Einzugsbereich eines byzantinischen Pilgerheiligtums sehr eingeschränkt und nur schwer durch gezielte Maßnahmen zu erweitern. Eulogienbehälter jedoch nahmen Bezug auf den konkreten Pilgerort und knüpften in den Augen der Pilger eine konkrete Verbindung zwischen Pilgereulogie und Heiligtum sowie deren heimatlicher Umgebung. Insofern konnten Eulogienbehälter lediglich in der Ferne ihre Funktion als Werbeträger und Attraktoren voll entfalten, weniger in ihrem lokalen Einzugsbereich, wo die Pilgereulogie allein bereits die Pilger anzog und es spezifischer Behälter nicht bedurfte.

Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen. Es handelt sich bei der Behälterproduktion um eine Spezialindustrie, die einerseits keine allgemeingültigen Bedürfnisse der Pilger befriedigte und andererseits nicht aus sich selbst heraus nennenswerte Profite generieren konnte – sonst gäbe es sie an deutlich mehr Pilgerorten –, sondern nur in Verbindung mit anderen wirtschaftlichen Zielen, wie der Ausweitung des Einzugsbereichs, eine tragende Rolle übernahm. Diese Funktion konnten sie aber nur an den Orten übernehmen, die ausreichend von Fernpilgern frequentiert wurden. Regional begrenzte Heiligtümer hingegen benötigten keine distink-

1986 Cline, Two-Sided Mold 28-48.

1987 Anderson, Pilgrim Flasks 80.

1988 Eine umfassende Studie dazu ist ein Desiderat; Streiflichter bieten: Haasis-Berner, Pilgerzeichen 44-47; Herbers/Kühne, Mittelalterliche Pilgerzeichen 7-13. Zu den für Pilgerschreine hergestellten venezianischen Glasmedaillons des

13./14. Jhs., die auch im Reich zirkulierten: Foskolou, Glass Medallions 51-73; Wentzel, Medaillon mit Theodor 50-67.

1989 So bereits Vikar, Early Byzantine Pilgrimage Art 83.

1990 Jones, Economic Theory 103.

ten Eulogienbehälter und konnten sich auf die Vergabe von Pilgereulogien allein beschränken, da die regionale Klientel ohnehin mit der jeweiligen geheiligten Substanz vertraut war. Im Gegensatz zu den Pilgereulogien, die kostenlos verteilt wurden, waren die Behälter für einen kleinen Betrag zu erwerben, bevor sie mit der Pilgereulogie gefüllt wurden.

### **Ökonomische Funktion der Eulogien und ihrer Behälter für das Pilgerwesen**

Wie gezeigt werden konnte, erfüllten Eulogien neben den in der früheren Forschung bereits erkannten Funktionen wie Steigerung des Erlebnisses am Pilgerort, Förderung der Kohäsion der Pilgermenge und einer Heraushebung des jeweiligen Kultortes über jene ohne Eulogienangebot vor allem den Zweck, die Pilgermenge insgesamt zu unmittelbaren Gegengaben zu bewegen; und zwar unabhängig davon, ob sie bereits Wunder erlebt hatten. Im Falle einer derartigen Erfahrung war man freilich dazu angehalten, nochmals und

großzügiger zu geben. Damit erfüllte die Einführung von Pilgereulogien in den Heiligtümern ein zentrales ökonomisches Ziel. Durch den Empfang von Pilgereulogien wurden Besucher veranlasst, eine Gegengabe zu leisten. Auf diese Weise wurde die Haupteinnahmequelle der Heiligtümer – die Pilgergaben – gesteigert. Darin gründet sich die Verbreitung der Vergabepaxis von Pilgereulogien in fast allen Heiligtümern der byzantinischen Ökumene. Mit ihrer Etablierung in vielen Pilgerorten wurde es für später aufsteigende Pilgerheiligtümer nachgerade zwingend, ebenfalls Pilgereulogien anzubieten, um ihren Ruhm zu verbreiten.

All diese Effekte traten bereits ein, wenn Pilgereulogien ausgegeben wurden, die in beliebige Behälter gefüllt wurden. Durch die Herstellung spezifischer Eulogienbehälter wurden die beschriebenen Ziele zwar noch besser erfüllt, da sie mit dem Pilgerort visuell verbunden waren und den in den Ampullen befindlichen Inhalt authentifizierten, doch wichtiger war der Effekt, dass die nach Hause gebrachten Behälter das Heiligtum in entfernten Gebieten bekannter machte und so dessen Einzugsbereich zu vergrößern half.